TOMO V

TRATADO DE LOS HABITOS Y VIRTUDES

VERSIÓN, INTRODUCCIONES Y APÉNDICES DEL PADRE

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

TRATADO DE LOS VICIOS Y LOS PECADOS

VERSIÓN DEL PADRE

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

INTRODUCCIONES Y APÉNDICES DEL PADRE

FR. PEDRO LUMBRERAS, O. P.

MAESTRO EN SAGRADA TEOLOGÍA Y PROFESOR DE MORAL EN EL «ANGÉLICUM»

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID . MCMLIV

R. 949

SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO V
1-2 q.49-89

B. A. C.
122
SECCION II
TEOLOGIA
Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

V

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO V

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION PRIMERA

1) Dios como fin supremo y último de las criaturas racionales.

2) Medios adecuados para conseguir este fin.

TOMO IV

Tratado del fin último del hombre
Tratado de los actos humanos
Tratado de las pasiones

TOMO V

Tratado de los hábitos
Tratado de las virtudes en general
Tratado de los vicios y pecados en general

TOMO VI

Tratado de la ley
Tratado de la gracia

NIHIL OBSTAT:

Fr. Antonius Royo, O. P.,
S. Theol. Lector.

Fr. Candidus Aniz, O. P.,
S. Theol. Lector.

IMPRIMI POTEST:

Fr. Aniceius Fernández,
Prior Prov.

IMPRIMATUR:

✠ Fr. Franciscus, O. P.,
Episcopus Salmant.

Salmanticae, 4 iunii 1954.

ÍNDICE GENERAL

TRATADO DE LOS HABITOS Y VIRTUDES

Págs.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 3
BIBLIOGRAFÍA 11
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 49.—Naturaleza del hábito 15
I. Sentido y orden de la cuestión 15
II. Noción genérica del hábito 16
III. El hábito, primera especie de cualidad 17
IV. Definición del hábito 21
V. Necesidad de los hábitos 25
CUESTIÓN 49.—De los hábitos en general: su naturaleza 27
Art. 1.—Si el hábito es una cualidad 27
Art. 2.—Si es una determinada especie de cualidad 30
Art. 3.—Si implica orden al acto 35
Art. 4.—Si es necesario el hábito 38
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 50.—Sujeto de los hábitos 41
I. Sentido y orden de la cuestión 41
II. Los sujetos dotados de hábitos 42
III. Las facultades sensibles, sede de los hábitos 44
IV. El entendimiento, sujeto de hábitos 50
V. La voluntad, sujeto de los hábitos 52
VI. Los ángeles, sujetos de hábitos 53
CUESTIÓN 50.—Del sujeto de los hábitos 54
Art. 1.—Si se dan hábitos en el cuerpo 55
Art. 2.—Si el alma es sujeto de hábitos en su esencia o en sus potencias 58
Art. 3.—Si puede darse algún hábito en las potencias sensitivas 60
Art. 4.—Si se dan hábitos en el entendimiento 63
Art. 5.—Si se da algún hábito en la voluntad 67
Art. 6.—Si se dan hábitos en los ángeles 69
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 51.—Génesis y formación de los hábitos 73
I. Sentido y orden de la cuestión 73
II. La naturaleza, causa de los hábitos 73
III. La propia actividad, causa generadora de los hábitos. 77
IV. La infusión de Dios, causa externa de los hábitos ... 82

Págs.

CUESTIÓN 51.—Génesis de los hábitos 82
Art. 1.—Si existen hábitos naturales 83
Art. 2.—Si algún hábito es causado por otro 87
Art. 3.—Si un solo acto puede causar un hábito 89
Art. 4.—Si Dios nos infunde algunos hábitos 91

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 52.—El aumento de los hábitos 94
I. Sentido y orden de la cuestión 94
II. Posibilidad del aumento de los hábitos 96
III. Naturaleza del aumento de los hábitos 98
IV. Causa del aumento de los hábitos 103

CUESTIÓN 52.—Del aumento de los hábitos 106
Art. 1.—Si aumentan los hábitos 107
Art. 2.—Si aumentan por adición 112
Art. 3.—Si cualquier acto aumenta el hábito 116

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 53.—Destrucción y disminución de los hábitos 118
I. Sentido y orden de la cuestión 118
II. Destrucción de los hábitos 119
III. Disminución de los hábitos 121
IV. Destrucción y disminución indirecta 122
V. Disminución y pérdida de los hábitos infusos 123

CUESTIÓN 53.—De la pérdida y disminución de los hábitos 125
Art. 1.—Si pueden perderse los hábitos 125
Art. 2.—Si pueden disminuir los hábitos 129
Art. 3.—Si pueden destruirse o disminuir por la sola cesación del acto 131

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 54.—Principios de la distinción de los hábitos 134
I. Sentido y orden de la cuestión 134
II. Posibilidad de multiplicación de los hábitos 134
III. Principios de la distinción de los hábitos 135
IV. Unidad indivisible de los hábitos 138

CUESTIÓN 54.—De la distinción de los hábitos 139
Art. 1.—Si una misma potencia puede ser sujeto de varios hábitos 140
Art. 2.—Si los objetos causan la distinción de los hábitos ... 143
Art. 3.—Si la bondad o malicia es causa de la distinción de los hábitos 143
Art. 4.—Si un solo hábito puede estar constituído por varios hábitos 147

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 55.—Concepto esencial de la virtud. 150
I. El tratado de las virtudes en general 150
II. La esencia de la virtud 151
III. La virtud como hábito 152
IV. La virtud como hábito de bien 153
V. Las definiciones de virtud 155

Pág.

CUESTIÓN 55.—De la esencia de la virtud 158
Art. 1.—Si la virtud humana es un hábito 158
Art. 2.—Si es hábito operativo 161
Art. 3.—Si la virtud humana es un hábito bueno 163
Art. 4.—Si la virtud se define convenientemente 165

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 56.—Sujeto psíquico de las virtudes 169
I. Sentido y orden de la cuestión 169
II. Las potencias como sujeto de virtud 171
III. El entendimiento, sujeto de la virtud 172
IV. Las potencias sensibles, sujetos de virtud 175
V. La voluntad, sujeto de virtudes 179

CUESTIÓN 56.—Del sujeto de la virtud 182
Art. 1.—Si la virtud reside en una potencia del alma como en su sujeto 183
Art. 2.—Si una sola virtud puede residir a la vez en varias potencias 185
Art. 3.—Si el entendimiento puede ser sujeto de la virtud ... 186
Art. 4.—Si el apetito irascible y concupiscible son sujeto de la virtud 190
Art. 5.—Si las facultades de conocimiento sensible son sujeto de virtud 193
Art. 6.—Si la voluntad puede ser sujeto de la virtud 195

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 57.—Diferencias de virtudes intelectuales 198
I. La distinción de las virtudes 198
II. Las virtudes intelectuales especulativas 199
III. Las virtudes intelectuales de la razón práctica 201

CUESTIÓN 57.—Distinción de las virtudes intelectuales 207
Art. 1.—Si los hábitos intelectuales especulativos son virtudes 208
Art. 2.—Si son tres únicamente: sabiduría, ciencia y simple inteligencia 210
Art. 3.—Si el hábito intelectual del arte es una virtud 213
Art. 4.—Si la prudencia es una virtud distinta del arte 216
Art. 5.—Si la prudencia es virtud necesaria al hombre 218
Art. 6.—Si eubulia, synesis y gnomen son virtudes anejas a la prudencia 222

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 58.—Las virtudes morales en su relación con las intelectuales 225
I. La virtud moral como distinta de la intelectual 225
II. Relaciones entre las virtudes morales y las intelectuales 228

CUESTIÓN 58.—De la distinción entre las virtudes morales y las intelectuales 231
Art. 1.—Si toda virtud es moral 232
Art. 2.—Si la virtud moral se distingue de la intelectual ... 234

Págs.

Art. 3.—Si la virtud moral se divide adecuadamente en intelectual y moral 237
Art. 4.—Si la virtud moral puede darse sin la intelectual ... 240
Art. 5.—Si la virtud intelectual puede darse sin la moral ... 242

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 59.—Relación de las virtudes morales con las pasiones 245

I. La virtud moral, distinta de la pasión 245
II. Relación de la virtud moral con las pasiones 247

CUESTIÓN 59.—De la distinción de las virtudes morales en su relación con las pasiones 253

Art. 1.—Si la virtud moral es una pasión 253
Art. 2.—Si la virtud moral puede coexistir con la pasión ... 255
Art. 3.—Si es compatible con la tristeza 258
Art. 4.—Si toda virtud moral es acerca de las pasiones 261
Art. 5.—Si alguna virtud moral puede existir sin pasión ... 263

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 60.—División de las virtudes morales 265

I. Unidad y pluralidad de la vida virtuosa 265
II. División genérica de las virtudes morales 267
III. Distinción específica de las virtudes morales 269

CUESTIÓN 60.—De la distinción de las virtudes morales entre sí. 272

Art. 1.—Si la virtud moral es tan sólo una 273
Art. 2.—Si las virtudes morales que se ocupan de las operaciones se distinguen de las que conciernen a las pasiones 275
Art. 3.—Si no hay más que una virtud moral relativa a las operaciones 277
Art. 4.—Si hay diferentes virtudes sobre las diversas pasiones 280
Art. 5.—Si las virtudes morales se distinguen por razón de los diferentes objetos de las pasiones 282

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 61.—Las virtudes cardinales 288

I. Noción de la virtud cardinal 288
II. Número de las virtudes cardinales 291
III. Las cardinales, virtudes especiales 293
IV. La principalidad y ramificaciones de las virtudes cardinales 295
V. Grados de las virtudes cardinales 298

CUESTIÓN 61.—De las virtudes cardinales 299

Art. 1.—Si las virtudes morales deben llamarse cardinales o principales 299
Art. 2.—Si las virtudes cardinales son cuatro 301
Art. 3.—Si hay otras virtudes que deban llamarse principales con más propiedad que las señaladas 303
Art. 4.—Si las cuatro virtudes cardinales se distinguen entre sí 305
Art. 5.—Si las virtudes cardinales se dividen conveniente-

Págs.

mente en virtudes políticas, purgativas, del alma purificada y ejemplares 309

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 62.—Las virtudes teologales 314
I. Existencia de las virtudes teologales 314
II. Su carácter propio 318
III. Número de las virtudes teologales 321
IV. Orden y jerarquía de las virtudes teologales 324

CUESTIÓN 62.—De las virtudes teologales 326
Art. 1.—Si hay virtudes teologales 326
Art. 2.—Si se distinguen de las intelectuales 328
Art. 3.—Si la fe, la esperanza y la caridad se enumeran convenientemente como virtudes teologales 330
Art. 4.—Si la fe precede a la esperanza y la esperanza a la caridad 333

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 63.—La causa de las virtudes 336
I. Los principios de formación de las virtudes adquiridas 336
II. Existencia de las virtudes morales infusas 338
III. Distinción específica de las virtudes morales infusas y adquiridas 343

CUESTIÓN 63.—De la causa de las virtudes 346
Art. 1.—Si la virtud existe en nosotros por naturaleza 347
Art. 2.—Si alguna virtud es causada en nosotros por la costumbre de las obras 350
Art. 3.—Si hay virtudes morales que estén en nosotros por infusión 353
Art. 4.—Si la virtud adquirida por la costumbre es de la misma especie que la virtud infusa 355

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 64.—El medio de las virtudes 358
I. El medio virtuoso en las virtudes morales 358
II. El recto medio en las virtudes intelectuales y teologales 362

CUESTIÓN 64—Del medio de las virtudes 364
Art. 1.—Si las virtudes morales consisten en un medio 364
Art. 2.—Si el medio de la virtud moral es un medio real o un medio de razón 367
Art. 3.—Si las virtudes intelectuales consisten en un medio. 369
Art. 4.—Si las virtudes teologales consisten en un medio ... 372

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 65.—La conexión de las virtudes. 375
I. Conexión mutua de las virtudes morales adquiridas. 376
II. Conexión de las virtudes morales con la caridad 382
III. Conexión de las virtudes teologales 387

CUESTIÓN 65.—De la conexión de las virtudes 390
Art. 1.—Si las virtudes morales son entre sí conexas 390
Art. 2.—Si las virtudes morales pueden darse sin la caridad. 395

Págs.

Art. 3.—Si puede haber caridad sin las otras virtudes morales 398
Art. 4.—Si la fe y la esperanza pueden darse sin la caridad. 400
Art. 5.—Si puede haber caridad sin fe y esperanza 403

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 66.—La igualdad de las virtudes. 405

I. La desigualdad de las virtudes 406
II. Igualdad proporcional de las virtudes adquiridas 407
III. El crecimiento igual de las virtudes infusas 409
IV. Desigualdad específica comparativa y preeminencia entre las distintas virtudes 413

CUESTIÓN 66.—De la igualdad de las virtudes 416

Art. 1.—Si una virtud puede ser mayor o menor que otra... 416
Art. 2.—Si todas las virtudes que se dan al mismo tiempo en un sujeto son iguales 419
Art. 3.—Si las virtudes morales son más excelentes que las intelectuales 422
Art. 4.—Si la justicia es la principal virtud entre las virtudes morales 425
Art. 5.—Si la sabiduría es la mayor de las virtudes intelectuales 428
Art. 6.—Si la caridad es la mayor de las virtudes teologales. 431

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 67.—Permanencia de las virtudes en la otra vida 434

I. Permanencia de las virtudes morales 434
II. Permanencia de las virtudes intelectuales 438
III. Permanencia de las virtudes teologales 439

CUESTIÓN 67.—De la permanencia de las virtudes después de esta vida 441

Art. 1.—Si las virtudes morales permanecen después de esta vida 441
Art. 2.—Si las virtudes intelectuales permanecen después de esta vida 444
Art. 3.—Si la fe permanece después de esta vida 447
Art. 4.—Si la esperanza permanece después de la muerte en el estado de gloria 451
Art. 5.—Si permanece en la gloria algo de fe y de esperanza. 454
Art. 6.—Si la caridad permanece después de esta vida en la gloria 457

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 68.—Los dones del Espíritu Santo en general 459

I. Existencia de los dones del Espíritu Santo 460
II. Los dones del Espíritu Santo, hábitos sobrenaturales. 464
III. Distinción de las virtudes y los dones 466
IV. Necesidad de los dones 473
V. Número septenario de los dones 477
VI. Conexión de los dones del Espíritu Santo 481
VII. Permanencia de los dones en el cielo 483

Págs.

VIII. Dignidad de los dones entre sí y en relación con las virtudes 484

CUESTIÓN 68.—De los dones 486
Art. 1.—Si los dones se distinguen de las virtudes 486
Art. 2.—Si los dones son necesarios al hombre para la salvación 491
Art. 3.—Si los dones del Espíritu Santo son hábitos 494
Art. 4.—Si los siete dones del Espíritu Santo son convenientemente enumerados 497
Art. 5.—Si los dones del Espíritu Santo están conexos entre sí 500
Art. 6.—Si los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo 503
Art. 7.—Si la dignidad de los dones se establece según el orden de la enumeración de Isaías 506
Art. 8.—Si las virtudes son más excelentes que los dones ... 509

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 69.—Las bienaventuranzas 512
I. Concepto de las bienaventuranzas 513
II. Enumeración de las bienaventuranzas y sus premios. 515
III. Las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo. 517

CUESTIÓN 69.—De las bienaventuranzas 519
Art. 1.—Si las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones 519
Art. 2.—Si los premios atribuídos a las bienaventuranzas pertenecen a esta vida 521
Art. 3.—Si se enumeran convenientemente las bienaventuranzas 524
Art. 4.—Si se enumeran convenientemente los premios de las bienaventuranzas 530

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 70.—Los frutos del Espíritu Santo. 534
I. Los frutos del Espíritu Santo. Su concepto 535
II. Número de los frutos del Espíritu Santo 538

CUESTIÓN 70.—De los frutos del Espíritu Santo 541
Art. 1.—Si los frutos del Espíritu Santo enumerados por el Apóstol son actos 541
Art. 2.—Si los frutos difieren de las bienaventuranzas 541
Art. 3.—Si los frutos son convenientemente enumerados por el Apóstol 545
Art. 4.—Si los frutos del Espíritu Santo se oponen a las obras de la carne 550

APÉNDICES: I. Los hábitos en la filosofía moderna 553
II. El neoplatonismo y la doctrina de Santo Tomás sobre los grados de la virtud moral 573

Págs.

TRATADO DE LOS VICIOS Y LOS PECADOS

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 587
BIBLIOGRAFÍA 591
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 71.—Naturaleza del vicio y del pecado 592
CUESTIÓN 71.—De los vicios y pecados considerados en sí mismos 593
Art. 1.—Si el vicio es contrario a la virtud 593
Art. 2.—Si el vicio es contrario a la naturaleza 596
Art. 3.—Si el vicio es peor que el acto vicioso 599
Art. 4.—Si el pecado puede coexistir con la virtud 601
Art. 5.—Si en todo pecado se requiere un acto 603
Art. 6.—Si está bien definido el pecado diciendo que es un «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna» 607
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 72.—Distinción de los pecados ... 611
CUESTIÓN 72.—De la distinción de los pecados 613
Art. 1.—Si los pecados difieren específicamente por sus objetos 613
Art. 2.—Si está bien hecha la división en pecados espirituales y carnales 615
Art. 3.—Si los pecados se distinguen específicamente por sus causas 618
Art. 4.—Si la distinción en pecados contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo está bien hecha 621
Art. 5.—Si la distinción de los pecados por el reato diversifica la especie 624
Art. 6.—Si el pecado de comisión y de omisión difieren específicamente 627
Art. 7.—Si está bien hecha la división en pecados de pensamiento, palabra y obra 630
Art. 8.—Si el exceso y defecto distinguen específicamente los pecados 632
Art. 9.—Si las circunstancias dividen los pecados específicamente 635
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 73.—Comparación de los pecados. 637
CUESTIÓN 73.—Comparación de los pecados entre sí 639
Art. 1.—Si todos los pecados están unidos 640
Art. 2.—Si todos los pecados son iguales 643
Art. 3.—Si la gravedad de los pecados varía según los objetos 646
Art. 4.—Si la gravedad de los pecados difiere según la dignidad de las virtudes a que se oponen 648
Art. 5.—Si los pecados carnales son menos culpables que los espirituales 650
Art. 6.—Si la gravedad del pecado se mide por la causa del mismo 653

Págs.

Art. 7.—Si la circunstancia agrava el pecado 655
Art. 8.—Si la gravedad del pecado aumenta en proporción con el daño que ocasiona 658
Art. 9.—Si el pecado se agrava según la condición de la persona contra la cual se peca 661
Art. 10.—Si la excelencia de la persona que peca agrava el pecado 665

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 74.—Sujeto del pecado 667

CUESTIÓN 74.—Del sujeto de los pecados 669
Art. 1.—Si la voluntad es sujeto del pecado 669
Art. 2.—Si sólo la voluntad es sujeto del pecado 671
Art. 3.—Si en la sensualidad puede haber pecado 673
Art. 4.—Si en la sensualidad puede haber pecado mortal 675
Art. 5.—Si en la razón puede haber pecado 677
Art. 6.—Si el pecado de delectación morosa radica en la razón 679
Art. 7.—Si el pecado de consentimiento radica en la razón superior 681
Art. 8.—Si el consentimiento en la delectación es pecado mortal 684
Art. 9.—Si en la razón superior, como directora de las facultades inferiores, puede existir pecado venial 689
Art. 10.—Si en la razón superior, considerada en sí misma, puede haber pecado venial 691

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 75.—Causas del pecado 694

CUESTIÓN 75.—De las causas de los pecados en general 695
Art. 1.—Si el pecado tiene causa 695
Art. 2.—Si el pecado tiene una causa interna 698
Art. 3.—Si el pecado tiene causa exterior 700
Art. 4.—Si un pecado es causa de otro pecado 702

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 76.—La ignorancia y el pecado ... 705

CUESTIÓN 76.—De las causas del pecado en especial 706
Art. 1.—Si la ignorancia puede ser causa de pecado 706
Art. 2.—Si la ignorancia es pecado 709
Art. 3.—Si la ignorancia excusa totalmente de pecado 712
Art. 4.—Si la ignorancia disminuye el pecado 714

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 77.—Las pasiones y el pecado 718

CUESTIÓN 77.—De la causa del pecado por parte del apetito sensitivo 719
Art. 1.—Si la voluntad es movida por la pasión del apetito sensitivo 720
Art. 2.—Si la razón puede ser superada por la pasión obrando contra su propia ciencia 722
Art. 3.—Si el pecado de pasión debe llamarse pecado de flaqueza 727
Art. 4.—Si el amor de sí mismo es el principio de todo pecado 729

Págs.

Art. 5.—Si está bien considerar «la concupiscencia de la carne, la de los ojos y la soberbia de la vida» como causa de los pecados 731
Art. 6.—Si el pecado se atenúa por la pasión 734
Art. 7.—Si la pasión excusa totalmente de pecado 736
Art. 8.—Si el pecado de pasión puede ser mortal 739

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 78.—La malicia, causa del pecado. 741

CUESTIÓN 78.—De la malicia como causa del pecado 741
Art. 1.—Si hay alguno que peque por verdadera malicia ... 742
Art. 2.—Si todo el que peca por hábito peca por verdadera malicia 745
Art. 3.—Si el que peca por verdadera malicia peca por hábito 747
Art. 4.—Si peca más gravemente el que obra por malicia que el que obra por pasión 750

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 79.—Causas externas del pecado ... 753

CUESTIÓN 79.—Causas externas del pecado. Primero, por parte de Dios 754
Art. 1.—Si Dios es causa del pecado 755
Art. 2.—Si el acto del pecado procede de Dios 758
Art. 3.—Si Dios es causa de la ceguera y endurecimiento ... 760
Art. 4.—Si la ceguera y endurecimiento se ordenan siempre a la salvación de quienes las sufren 762

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 80.—El diablo como causa del pecado 765

CUESTIÓN 80.—Del diablo como causa del pecado 766
Art. 1.—Si el diablo es causa directa del pecado en el hombre 766
Art. 2.—Si el demonio puede inducir a pecado instigando interiormente 769
Art. 3.—Si el demonio puede ponernos en necesidad absoluta de pecar 772
Art. 4.—Si todos los pecados de los hombres proceden de sugestión diabólica 774

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 81.—El hombre como causa del pecado 776

CUESTIÓN 81.—Del hombre como causa del pecado 778
Art. 1.—Si el primer pecado del primer padre se trasmite a sus descendientes por generación 779
Art. 2.—Si también los otros pecados de los primeros padres o de los otros padres más próximos se comunican a sus descendientes 783
Art. 3.—Si el pecado de los primeros padres pasa por generación a todos los hombres 786
Art. 4.—Si un hombre formado milagrosamente de la carne humana contraería también el pecado original 788
Art. 5.—Si el pecado de Eva, no pecando Adán, se hubiese transmitido a sus hijos 790

Pág.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 82.—Esencia del pecado original ... 793

CUESTIÓN 82.—De la esencia del pecado original 795

Art. 1.—Si el pecado original es hábito 795
Art. 2.—Si en un mismo hombre hay muchos pecados originales 797
Art. 3.—Si el pecado original es la misma concupiscencia ... 800
Art. 4.—Si el pecado original se da igualmente en todos ... 802

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 83.—Sujeto del pecado original ... 805

CUESTIÓN 83.—Sobre el sujeto del pecado original 806

Art. 1.—Si el pecado original radica en la carne o más bien en el alma 806
Art. 2.—Si el pecado original está más bien en la esencia del alma que en sus potencias 810
Art. 3.—Si el pecado original infecciona primero la voluntad que las otras potencias 812
Art. 4.—Si las potencias enumeradas están más inficionadas que las restantes 814

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 84.—Un pecado es causa de otro 817

CUESTIÓN 84.—De la causa del pecado, en cuanto que un pecado es causa de otro 818

Art. 1.—Si la avaricia es raíz de todos los pecados 819
Art. 2.—Si la soberbia es principio de todo pecado 821
Art. 3.—Si, además de la soberbia y avaricia, existen otros pecados especiales que deben llamarse capitales ... 824
Art. 4.—Si la enumeración de siete vicios capitales está bien hecha 826

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 85.—Efectos del pecado 830

CUESTIÓN 85.—De la corrupción del bien de la naturaleza 833

Art. 1.—Si el pecado disminuye el bien de la naturaleza 833
Art. 2.—Si todo el bien de la naturaleza humana puede ser destruído por el pecado 836
Art. 3.—Si están bien enumeradas, como llagas producidas por el pecado original, la flaqueza, ignorancia, malicia y concupiscencia 839
Art. 4.—Si la privación de medida, hermosura y orden es efecto del pecado 842
Art. 5.—Si la muerte y demás defectos corporales son efecto del pecado 844
Art. 6.—Si la muerte y demás defectos son naturales en el hombre 847

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 86.—La mácula producida por el pecado 851

CUESTIÓN 86.—De la mácula producida por el pecado 852

Art. 1.—Si el pecado deja alguna mácula en el alma 852
Art. 2.—Si la mácula continúa en el alma después del acto de pecado 855

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 87.—El reato de pena 857

CUESTIÓN 87.—Del reato de pena 859

Art. 1.—Si el reato de pena es efecto del pecado 860
Art. 2.—Si un pecado puede ser pena de otro 862
Art. 3.—Si hay algún pecado que lleve consigo un reato de pena eterna 864
Art. 4.—Si el pecado merece una pena cuantitativamente infinita 867
Art. 5.—Si todo pecado nos hace dignos de pena eterna 869
Art. 6.—Si el reato de pena permanece después de perdonado el pecado 871
Art. 7.—Si toda pena responde a una culpa anterior 873
Art. 8.—Si alguien es castigado por los pecados de otro 876

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 88.—Distinción del pecado en venial y mortal 880

CUESTIÓN 88.—De la distinción del pecado en venial y mortal. 882

Art. 1.—Si está bien contraponer el pecado venial al mortal. 883
Art. 2.—Si el pecado mortal y venial difieren como dos géneros 886
Art. 3.—Si el pecado venial es disposición para el mortal ... 889
Art. 4.—Si el pecado venial puede hacerse mortal 892
Art. 5.—Si las circunstancias pueden cambiar un pecado venial en mortal 894
Art. 6.—Si el pecado mortal puede hacerse venial 897

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 89.—Del pecado venial en sí mismo. 900

CUESTIÓN 89.—Del pecado venial considerado en sí mismo 901

Art. 1.—Si el pecado venial produce mácula en el alma 902
Art. 2.—Si están bien caracterizados los pecados veniales por las tres figuras: leño, heno y paja 904
Art. 3.—Si el hombre en el estado de inocencia podía pecar venialmente 907
Art. 4.—Si el ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente. 910
Art. 5.—Si los primeros movimientos de sensualidad en los infieles son pecados mortales 912
Art. 6.—Si el pecado venial puede coexistir en alguno con el pecado original únicamente 914

APÉNDICES: I. Notas complementarias al *Tratado de los vicios y pecados* 917

II. Temas discutidos 943

1. El pecado filosófico 943
2. El constitutivo formal del pecado 945
3. Pecado e imperfección 947
4. Los pecados interiores 950
5. El pecado de sensualidad 952
6. La causa del pecado 957

Pág.

7. La ignorancia, causa del pecado 959
8. Triunfo de la pasión sobre la ciencia 961
9. Remisibilidad del pecado de malicia 963
10. Causalidad o influjo de Dios en el pecado 965
11. Transmisión del pecado original 966
12. Universalidad del pecado original 968
13. Las heridas del pecado original 971
14. La eternidad de las penas del infierno 973

TRATADO DE LOS HABITOS Y VIRTUDES

I. Orden y encuadramiento del mismo

Con el *Tratado de los hábitos y virtudes en general* comienza la segunda parte de la moral fundamental o general de la *Summa*. Con la parte anterior, Santo Tomás nos ha instalado ya en pleno orden moral, mediante la exposición del fin, término y principio a la vez de todo el movimiento de la criatura hacia Dios, y el análisis de los actos humanos, agentes y sujeto portador de toda esta vida moral. Todo lo restante de esta *Prima Secundae* lo ordena aquí el Santo bajo el epígrafe *Los principios de los actos humanos*. No basta, en efecto, con haber llevado el análisis de la acción humana hasta las últimas reconditeces y repliegues de su multiplicidad psicológica y con el estudio de las formas generales o principios de su moralidad. La vida moral debe ser un movimiento continuo y ascendente hacia Dios, y se precisan principios activos que impulsen y encaucen esa variedad inmensa de posibilidades de acción que encierra el hombre hacia su propio destino moral.

Estos fundamentos de la acción humana los divide el Aquinate en *principios internos y externos*. Principios internos deberán ser, en primer plano, las facultades de obrar, las potencias del alma. Santo Tomás descarta su estudio con la simple alusión de que han sido consideradas en la *Primera Parte* (q.77-90), en su lugar propio de la antropología. Podría añadirse que la doctrina de las mismas es puramente psicológica, previa a la ciencia moral. Las potencias son principios de obrar aún indeterminados, y no orientan la actividad voluntaria en un sentido moral. Además, nunca serán principios sobrenaturales, sino sujeto natural de los mismos.

Excluídas las potencias, todos los demás principios internos que influyen en la acción humana y la orientan a determinados fines morales se reducen a principios habituales, *virtudes y vicios*. Ambos constituyen las fuentes de energía interior que mueven y determinan las potencias del alma a sus actos. Y ambas series de principios habituales—virtudes y vicios—imprimen una dirección fija a la voluntad libre y demás facultades del obrar humano, encauzando su potencialidad indeterminada a desarrollar actos buenos o viciosos. Por este sentido moral que imprimen en la actividad libre, su conocimiento entra de lleno en el campo de la ciencia moral, pues constituyen los grandes principios interiores del obrar humano.

A tales realidades internas, que enriquecen el alma y la preparan a la actividad moral, la filosofía y teología tradicionales las ha unido bajo el común denominador de *hábitos* del alma, puesto que convienen en la naturaleza íntima de principios habituales. He aquí la razón de que el doble *Tratado de virtudes y vicios* vaya precedido de otro sobre los hábitos, que da ocasión al Angélico para construir una sistematización filosófica y teológica tan perfectas sobre la teoría del hábito en general.

Fuera de estas cualidades interiores o *hábitos*, el hombre debe tener algún principio exterior para la dirección moral de sus facultades y actos. Y, dada la correspondencia que debe reinar entre la causa eficiente y final, el verdadero principio exterior sólo puede ser Dios, fin último de la actividad moral. Constituye, sin embargo, un doble principio exterior: «Dios, que nos instruye por la ley y ayuda por la gracia», como dirá Santo Tomás (q.90 prol.).

La ley y la gracia, factores determinantes del obrar moral emanados de Dios, son principios de distinta manera. La ley, principio formal de la obligación moral, lo es como norma y regla de la razón indicadora del bien y el mal. La gracia, como causa eficiente, factor impulsivo de la voluntad al bien. Ambas encierran el conocimiento de las cuestiones principales para la moral general teológica.

No dejaron de notar los teólogos alguna anomalía en esta división de principios internos y externos. La gracia, factor decisivo en la vida moral sobrenatural, parece que debía contarse entre los principios motores más íntimos de nuestros actos. Más extraño aún es que las virtudes sobrenaturales y dones del Espíritu Santo son estudiados, como hábitos infusos, entre los principios internos, y, sin embargo, constituyen excelsas manifestaciones de la gracia.

Es evidente que tal división va hecha atendiendo no al sujeto de inherencia, sino al origen inmediato de tales principios. La ley, efecto inmediato de un legislador y que desde fuera determina como norma la acción humana, es principio exterior, aunque la ley natural se participe en la razón y sea interior al hombre.

La gracia santificante y las gracias actuales, si bien se reciben en la sustancia del alma y en lo íntimo de las potencias, son principios exteriores, porque son comunicados inmediatamente por Dios al hombre. En cuanto a las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, fluyen inmediatamente de la gracia habitual, que reside en lo interior del alma, y participan, como las virtudes adquiridas, del carácter de principios de moción interior o complementos de las potencias que perfeccionan a éstas para una actividad moral buena. Distinción en cierto modo relativa, pues ya observa Juan de Santo Tomás que las mismas realidades, como son la gracia habitual y, sobre todo, las virtudes infusas y dones, pueden catalogarse entre los principios internos, por estar recibidos en el alma y ser su moción interior y vital, y a la vez como principios externos, ya que han sido dados e impresos por Dios.

II. Contenido y división del «Tratado»

Quedándonos ya con nuestro tema, el *Tratado de los hábitos y virtudes en general*, podemos presentar en una mirada de conjunto su contenido. Puesto que el Angélico lo ha insertado en esta parte de la *Summa*, todo él habrá de ser teológico y constar de elementos necesarios para la explicación científica de la teología moral. Podemos, sin embargo, con algún autor reciente, distinguir en él tres partes bien diferentes, en escala ascendente desde la base de su cimentación filosófica hacia la sobrenaturalidad. Notemos que el nombre general y primero escogido por el Angélico es el de hábitos, para encuadrar todo el conjunto de cualidades interiores de acción—intelectuales y morales, virtuosas y viciosas, naturales y sobrenaturales—que aquí se estudian. Esto supuesto, bajo tres aspectos pueden ser estudiados:

a) *Los hábitos en su ser físico o psicológico* (q.49-54).—Forma la primera parte, o teoría general de los hábitos, y constituye una sistematización puramente filosófica, aunque teológica en la intención, ya que es la base doctrinal aplicable a todos los subsiguientes principios, virtuosos o viciosos, de acción.

b) *Los hábitos en su ser moral natural* (q.55-61).—Es el estudio de las virtudes adquiridas, exposición filosófica a la vez que teológica, porque en diversos puntos va confirmada por autoridad teológica y sirve como base inmediata para explicar los hábitos sobrenaturales o infusos.

c) *Los hábitos en su ser sobrenatural,* es decir, las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, que forman la tercera parte del *Tratado* (q.62-70). El contenido de esta sección es el más propiamente teológico, pues entra plenamente en el campo sobrenatural y a su explicación sirven y se destinan los dos anteriores.

Mas esta división en tres partes es algo material. Santo Tomás ha concebido y ordenado el *Tratado* de una materia unitaria y todo él en un plano teológico, pues la misma teoría general de los hábitos viene ilustrada sobrenaturalmente, fundada también en autoridad y directamente aplicada, en unidad analógica, al conocimiento y determinación esencial de todos los principios internos de la acción moral, virtudes naturales y vicios, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo.

Este procedimiento unitario es aún más marcado en todo lo referente a virtudes. La doctrina de las propiedades de las virtudes es válida y expresamente es aplicada por el Angélico a las virtudes naturales y sobrenaturales, con las diferencias notadas en cada caso. En cuanto a las nociones generales de la virtud moral, también están fundadas teológicamente y reciben validez, siempre con la misma unidad analógica, para la virtud-infusa.

Se podría objetar que Santo Tomás da cabida en el cuadro de las virtudes naturales al análisis de hábitos intelectuales, como los de ciencia, sabiduría y arte, sin relación directa con la vida moral.

Pero, aparte de que el Angélico se propone trazar el cuadro general completo de todas las cualidades habituales que pueden adornar y enriquecer el espíritu humano, dichas fuentes interiores de la actividad racional no son del todo extrañas al orden moral. Su conocimiento es necesario para una visión clara de la esencia de la virtud moral y de la función de lo racional en la formación de la misma. Además, se precisaba el conocimiento de estos hábitos como base de explicación de los dones intelectuales del Espíritu Santo que, recibidos en la mente, revisten una estructura intelectual análoga a la de aquéllos.

Esta concepción unitaria, y toda ella teológica, del *Tratado de los hábitos y virtudes* se patentiza en la ordenación del mismo llevada a cabo por Santo Tomás con todo rigor lógico y que traducimos en la siguiente forma esquemática :

ESQUEMA DEL TRATADO DE LOS HABITOS Y VIRTUDES

- **I. Los hábitos en general (q.49-54)**
  1. Naturaleza de los hábitos (q.49).
  2. El sujeto de los hábitos (q.50).
  3. Causa de los hábitos .....
     - a) De su generación (q.51).
     - b) Del aumento (q.52).
     - c) De su disminución y destrucción (q.53).
  4. Distinción de los hábitos (q.54).
- **II. Los hábitos en especial (q.55-70)**
  1. **Las virtudes mismas .....**
     1. Esencia de la virtud (q.55).
     2. Sujeto de la virtud (q.56).
     3. **Distinción de las virtudes ....**
        - a) Distinción de las virtudes intelectuales (q.57).
        - b) **Distinción de las virtudes morales .....**
          1. Respecto de las intelectuales (q.58).
          2. Entre sí .....
             - a) Su relación con la materia o las pasiones (q.59).
             - b) Su distinción según las pasiones (q.60).
          3. Distinción de las virtudes principales o cardinales (q.61).
        - c) Distinción de las virtudes teologales (q.62).
     4. Causa de las virtudes (q.63).
     5. Propiedades de las virtudes .....
        - a) El medio de la virtud (q.64).
        - b) Conexión de las virtudes (q.65).
        - c) Igualdad de las virtudes (q.66).
        - d) Duración de las virtudes (q.67).
  2. Los complementos de las virtudes ...
     1. Los dones del Espíritu Santo (q.68).
     2. Los frutos del Espíritu Santo (q.69).
     3. Las bienaventuranzas (q.70).

III. El «*Tratado de los hábitos en general*»

a) Valor y fuentes del mismo

Como aparece en el esquema, nuestro *Tratado* va precedido de ese conjunto de cuestiones que forman una verdadera introducción al mismo y como un tratadito independiente: *De los hábitos en general.*

Es también la parte más original del mismo. Este bloque de seis cuestiones, que sistematizan la teoría general de los hábitos del alma, aparece nuevo e íntegramente formado en la *Summa.* La doctrina de las virtudes no sólo encuentra precedentes muy abundantes en la Escolástica anterior, como iremos viendo en cada caso particular, sino que ya la vemos desarrollada, y con bastante amplitud, en otras obras de Santo Tomás. Aparte del comentario a la *Etica* a Nicómaco, con tan completo material sobre virtudes, en toda la distinción 33 del libro III de las *Sentencias* y, sobre todo, en la cuestión disputada *De virtutibus in communi,* el Angélico ha elaborado esta doctrina general de la virtud y tiene ya esbozada su línea general, el orden y sistematización que sigue aquí en la *Summa.* Lo mismo debe decirse de su doctrina sobre los dones.

En cambio, este tratadito sobre la teoría de los hábitos no se encuentra preformado en ninguna parte y aparece por primera vez e íntegramente elaborado en la *Summa.*

En la Escolástica precedente, y sobre todo en San Alberto Magno, era común un cierto concepto y doctrina general de los hábitos, tomada de Aristóteles, y se hablaba incluso de «hábitos infusos» para designar las virtudes infusas. Santo Tomás poseía ya todo el fondo de las ideas expuestas aquí y las expresa en diversos pasajes aislados de sus obras. Pero nada que se parezca a esta completa sistematización que el Santo, el primero, ha introducido en la *Summa* y en la Escolástica para servir de base a toda teología moral de las virtudes y vicios y a la dogmática de la vida de la gracia en el alma.

Santo Tomás ha madurado su doctrina en el estudio detenido de los textos de Aristóteles. También sigue de cerca y reproduce en sus artículos amplios pasajes de Simplicio, el famoso comentarista neoplatónico del siglo VI, de cuyo *Comentario griego a las Categorías de Aristóteles* acababa de hacerse una versión latina el año 1266, poco antes de que Santo Tomás redactara esta parte de la *Summa.* Las frecuentes alusiones y citas del mismo traicionan la alegre sorpresa del santo Doctor al encontrarse con esta gran novedad en el conocimiento de las fuentes aristotélicas y el interés con que acogía los nuevos materiales para poder utilizarlas en grande escala.

Pero ni a Aristóteles ni a su comentador preclaro sigue el Angélico a ciegas, pues con frecuencia se aparta de ellos y los refuta o modifica sus puntos de vista. Ni menos ha encontrado todos sus materiales en aquellas fuentes. Sus doctrinas son superiores y suponen un gran avance sobre los textos del Estagirita. «La sistematización de los hábitos estaba reservada al Angélico. Aristóteles había llegado a la noción del hábito por el análisis del concepto de virtud, como parte constitutiva de éste, mientras que Santo Tomás ha desprendido esta noción del cuadro general de la doctrina de la virtud y ha abierto un camino sintético-deductivo al partir del concepto más general de hábito como base para el estudio de los hábitos operativos buenos o virtudes» [1].

[1] M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (Munich 1908) p.218; *Thomas von Aquin. Summa Theologica, deutsch-lateinisce Ausgabe* t.II: *Grundlagen*

b) Carácter e importancia de la doctrina de los hábitos

Esta sistematización aquiniana lleva un sello no sólo filosófico, sino aun plenamente metafísico. Toda su especulación se mueve en la línea abstracta de realidades suprasensibles, cognoscibles sólo por deducción racional. La investigación del Angélico se centra, en efecto, sobre los hábitos propiamente tales, que para él son *cualidades simples*, espirituales, aptas para realizarse y residir en el fondo íntimo de nuestras potencias inmateriales. Desde un principio veremos a Santo Tomás afanarse por formar el concepto depurado de la esencia del hábito, valedero también para el mundo y psicología trascendente del orden sobrenatural. Por eso, su síntesis doctrinal constituye una verdadera *metafísica de los hábitos*, construída sobre la base de los conceptos metafísicos más generales del acto y la potencia, pasividad y determinación.

No obstante, los hábitos no pierden su naturaleza de realidades psicológicas, y todo conocimiento metafísico de los mismos, para ser verdadero, debe tener su base en la experiencia concreta. Santo Tomás no descuida esta experiencia, fuente primera de todo el saber, y su síntesis metafísica aparece además edificada sobre la base experimental, propia o ajena, sobre la observación cuidadosa de los distintos fenómenos que son integrados en el concepto y propiedades generales de hábitos. El Aquinate apela con frecuencia a estos hechos de la introspección psicológica y se apoya en los datos de la experiencia para elaborar su metafísica o deducciones racionales sobre los hábitos.

Pero, si bien posee un fino sentido de la experiencia para interpretar con gran seguridad los datos psicológicos, Santo Tomás no ha practicado la investigación experimental. Le bastaba la experiencia general de la vida diaria, tanto propia como la incluída en los datos y enseñanzas de la tradición aristotélica, así como los hechos sobrenaturales conocidos por la revelación. Se ha reprochado al Angélico el haberse quedado en el umbral de una experiencia precientífica, insuficiente—según muchos—para levantar una explicación metafísica de la realidad, con mengua de sus construcciones metafísicas, que así delatarían su inconsistencia y apriorismo.

El reproche, sin embargo, es bien falso. Para la construcción de una síntesis metafísica no es indispensable la experiencia llamada científica o experimental, sino es suficiente una experiencia común, abundante y rectamente interpretada por un talento metafísico con fino sentido de la realidad concreta. La metafísica se construye *por reflexión* sobre los datos de la experiencia común, accesible a toda inteligencia perspicaz.

El conocimiento metafísico nos da sólo las determinaciones más generales de las cosas que se refieren al ser en cuanto tal. Y estas propiedades y determinaciones generales de los seres se obtienen por el análisis e inducción de los datos comunes de los sentidos, o de la experiencia intelectual, sin que la verdad de tales conocimientos dependa de la verificación científica de todos los casos singulares. Todo el edificio metafísico de las pruebas de la existencia de Dios está basado sobre los datos comunes de la experiencia sensible. Los conceptos y determinaciones esenciales sobre el movimiento, la composición de materia y forma en los seres corpóreos, sobre el color y otras cualidades y alteraciones sensi-

der menschlichen Handlung, Kommentar von Fr. Utz O. P. (Salzburg-Leipzig 1940) p. 153.

bles, contenidos en la síntesis de la filosofía tomista, en nada prejuzgan los conocimientos y leyes de la física moderna, y son tan reales y verdaderas, en medio de su generalidad y abstracción, como los de ésta[2].

Y Santo Tomás poseía no sólo un excepcional talento metafísico, sino un fino y genial sentido de la experiencia, además del material precedente de Aristóteles. Por eso, su síntesis metafísica supera con mucho, en verdad y profundidad, todo lo que han dicho los autores modernos sobre el tema. La filosofía moderna ha estudiado la cuestión de los hábitos desde el punto de vista de la psicología experimental. Además, casi todas las exposiciones y escritos sobre el tema proceden de la corriente positivista y fenomenista y llevan el vicio de origen de estos sistemas. Como más tarde veremos, aun en lo referente a los hábitos de orden inferior, orgánicos o simplemente sensibles, a que han dedicado su atención casi exclusiva los autores modernos, las breves enseñanzas del Angélico serán más ciertas y aportarán más luz que muchas disquisiciones y observaciones psicológicas de aquéllos.

Digamos, por último, que la sistematización aquiniana de los hábitos *no es puramente filosófica.* Entra también en el campo teológico, no solamente en la intención e incorporación extrínseca, sino como elemento primordial de conocimiento teológico, asumido por el hábito de la teología y asimilado y empleado por él para la explicación esencial de un gran cúmulo de verdades sobrenaturales.

Toda la teología de las virtudes, naturales e infusas, está penetrada y como sostenida por la doctrina general de los hábitos como fundamento de su explicación. Asimismo es indispensable para un conocimiento a fondo de los dones del Espíritu Santo, pues que éstos son esencialmente hábitos. También la esencia y doctrina moral de los vicios y aun de sus actos los pecados, en especial del pecado original y habitual, ha de ser comprendida y declarada a través de la teoría general de los hábitos. El concepto de los hábitos entra de lleno en el mundo sobrenatural por la gracia y virtudes infusas, las cuales despliegan todo su ser y virtualidad en nosotros como hábitos. Por fin, la síntesis doctrinal de los hábitos, uno de los pilares fundamentales de la teología escolástica, está también incluída en la explicación dogmática de la bienaventuranza y visión beatífica a través del *lumen gloriae,* así como en la explicación de los fundamentos de la teología misma, ya que ésta se realiza como un *hábito científico,* con las características de tal, en el espíritu humano.

c) División de la doctrina general de los hábitos

En la ordenación de las cuestiones referentes a los hábitos, Santo Tomás sigue su procedimiento usual en todos sus tratados: el de *la división por las cuatro causas.* Así, considera primero *la causa formal* o esencia del hábito (q.49); y en seguida la que hace las veces de causa material, o *sujeto* de los hábitos (q.50). Entre las causas extrínsecas estudia *la causa eficiente,* tanto de la generación de los hábitos como del aumento de los mismos (q.52), así como de su disminución y destrucción (q.53).

En lugar de la causa final, Santo Tomás trata la división de los hábitos (q.54), que se verifica mediante los objetos, los cuales son fines de las operaciones y hábitos respectivos.

Puede advertirse en el esquema general propuesto que esta división parece un duplicado de las cuestiones sobre las virtudes, que siguen se-

[2] G. M. Manser O. P., *La esencia del tomismo,* trad. española de V. S. Yebra (Madrid 1947) n.376 p.356ss.

mejante orden y distribución. Quizá por ello muchos comentaristas han pasado por alto estas cuestiones, dejándolas sin su correspondiente comentario. Las pocas aclaraciones que podía sugerirles el ya abundante texto del Angélico preferían relegarlas a la consideración más concreta de las virtudes. Entre los comentaristas clásicos, Cayetano, Conrado Koellin y Medina seguirán fieles su consigna de ser completos y redactarán su comentario también a estas cuestiones. Más tarde, Juan de Santo Tomás trazará su vasto y clásico comentario en reacción contra Suárez, que explanará largamente, desde su punto de vista, la teoría de los hábitos en sus *Disputationes Metaphysicae*. Pero otros autores tomistas, tan clásicos como D. Alvarez, Salmanticenses, Gonet y Billuart, omitirán totalmente el estudio de los hábitos.

Fuera de algunos autores tomistas, la teología moderna posterior a Suárez seguirá fielmente la pauta trazada por el Eximio y la sentencia de separación o desmembración dada por éste sobre nuestro tratado. Suárez, en su curso teológico, ha omitido por completo el estudio de los hábitos por el motivo de que ya había tratado el tema en la *Metafísica* y es suficiente hacerlo allí sólo. En cuanto a las virtudes, ha desplazado toda la parte referente a las virtudes infusas para unirlo con el tratado de la gracia y virtudes teologales. Para este lugar sólo reserva una disputa introductoria sobre la virtud en general, pues no cree interesante descender al estudio específico de las diversas clases de virtud [3].

Siguiendo este nuevo plan, los tratados dogmáticos recogen, en breve introducción a sus obras sobre la gracia y las virtudes teologales, la doctrina general sobre la virtud, y con más detalle sobre la virtud infusa. No hay mención en ellos de una idea genérica sobre los hábitos. En cuanto a los tratados morales, los más prácticos y al estilo de la *Theologia Moralis* de San Alfonso de Ligorio, no sólo omiten toda doctrina teórica sobre los hábitos, sino también la exposición de las virtudes en general o en especial. Todo su estudio moral se orienta a conocer bien las leyes y preceptos y a clasificar o enumerar los pecados. Algunos manuales modernos vuelven a dar cabida a una ligera exposición de las virtudes, conscientes ya sus autores de que la teología moral católica debe alumbrar las conciencias no sólo en torno del mal, de la vida moral pecadora o de las distintas suertes de pecados, sino más aún debe tender a un conocimiento positivo y científico del bien, de la vida virtuosa y de sus distintos caminos.

Y no faltan buenos tomistas, como el P. Merkelbach, quienes, retornando a la integridad de la exposición teológica-moral de Santo Tomás, acogen aún en sus manuales la doctrina teórica de los hábitos [4]. Lo mismo deberán hacer por su parte los tratadistas dogmáticos, seguros de que con este conocimiento genérico de los fundamentos internos de la acción humana ganaría en profundidad y perspectiva unitaria y científica toda la teología de las realidades sobrenaturales o de la vida de la gracia en nosotros.

---

[3] SUÁREZ, *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis* disp.2,3 (ed. Vivès 1856) t.4 p.477ss.

[4] H. D. MERKELBACH, O. P., *Summa Theologiae Moralis* ed.3.ª (París 1938) n.559ss.

BIBLIOGRAFIA *

ALBERTUS MAGNUS, S.: *Commentarii in Sententiarum libros quatuor. In III Sent.* (ed. Borgnet): Opera (Parisiis 1890-99) t.28-29.
ARISTÓTELES: *Aristoteles Graece* (edidit I. Bekker, Berolini 1831), 2 vols.
— *Aristotelis Opera omnia graece et latine* (edidit FIRMIN-DIDOT, Parisiis 1874-1878) 5 vols.
ARRIGHINI, P.: *L'Abitudine* (Torino 1937).
BAUDIN, E.: *Psychologie* (París 1936).
BERAZA, B., S. I.: *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929).
BERNARD, R., O. P.: *La vertu: Somme Théologique*, trad. franc. de la Revue des Jeunes (París 1933).
BILLOT, Card. L.: *De virtutibus infusis* ed. 4.ª (Romae 1928).
BILLUART, C. R., O. P.: *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae iuxta mentem S. Thomae. Tract. de passionibus et virtutibus* (ed. Parisiis 1827) t.8.
BLIC, J. DE, S. I.: *Pour l'histoire des dons du S. Esprit:* Rev. Asc. Myst. 22 (1946) p.117-180.
BOETHIUS: *Commentarius in Praedicamenta Aristotelis:* ML 64,250ss.
BONAVENTURA, S.: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum. In III Sent.* (ed. Quaracchi prope Florentiam 1882ss) t.3.
CAIETANUS, T. DE VIO, O. P.: *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae. In I-II* (ed. Leonina, Romae): Opera omnia S. Thomae (1888-1906) t.6.
— *Commentaria in Praedicamenta Aristotelis* (ed. H. Laurent, O. P., Romae 1939).
CALIERO, M.: *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo:* Div. Thom. Plac. 57 (1944-46) p.267-290.
CEUPPENS, F., O. P.: *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam:* Ang. 5 (1928) p.525-538.
CHEVALIER, J.: *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique* (París 1929).
CICERO, M. T.: *Oeuvres complètes de Cicéron* (ed. Nisard, París, Firmin-Didot, 1881) 5 vols.
CLAUDIO DE JESÚS, C.: *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural:* Rev. Esp. de Teol. 10 (1950) p.547-563.
CUESTA, S., S. I.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Madrid 1945).
DEMAN, TH., O. P.: *L'Accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste:* Dict. Spirit. 1 (1938) col.138-155.
— *La Prudence*, en *Somme Théologique*, trad. de la Revue des Jeunes (París 1949) 2.ª ed.
— *Questions disputés de science morale:* Rév. scienc. théol. phil. 26 (1937) p.292ss.
DITTRICH, O.: *Geschichte der Ethik* (Leipzig 1926).
DYROFF: *Die Ethik der alten Stoa* (Berlín 1897).
FIGAR, A. GARCÍA, O. P.: *Curso superior de Moral Católica* (Madrid 1947).

* Aducimos sólo las obras más directa y comúnmente utilizadas. Prescindimos sobre todo de la bibliografía de los Padres, que se encuentra en la *Patrología*. Véase la bibliografía general del tomo anterior.

GARDEIL, A., O. P.: *Dons du S. Esprit:* Dict. Théol. Cath. 4 (1924) col.1730-1781.
— *Fruits du S. Esprit:* Dict. Théol. Cath. 6 col.944ss.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *De beatitudine, de actibus humanis et de habitibus* (Romae 1951).
— *De virtutibus theologicis* (Romae 1948).
— *De gratia* (Torino 1947).
— *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises:* Rev. Thom. 43 (1937) p.255-262.
— *Perfection chrétienne et contemplation* (París 1923) vol.1-2.
GRAF, TH., O. S. B.: *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV,* p.1.ª: *De subiecto cardinalium* t.1-2 (Romae, Studia Anselmiana, 1934-1935).
GUIBERT, J. DE, S. I.: *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica* (Romae 1939).
— *Les dons du S. Esprit. La question théologique:* Rev. Asc. Myst. 14 (1933) p.74ss.
— *Les doublets de S. Thomas d'Aquin* (París 1926).
GUILLAUME, P.: *La formation des habitudes* (París 1936).
HUGO A S. VICTORE: *De sacramentis:* ML 176.
IOANNES A SANCTO THOMA, O. P.: *Cursus Theologicus in Summan S. Thomae. In I-II, De habitibus et virtutibus* (ed. Vivès, Parisiis 1885) t.6.
— *De donis Spiritus Sancti, In I-II* disp.18 (ed. A. Mathieu et H. Gagné, Quebeci 1948).
JANVIER, E., O. P.: *Exposition de la morale catholique,* IV: *La vertu* (París 1906).
JIMÉNEZ DUQUE, B.: *Los frutos del Espíritu Santo:* Ciene. Tom. 72 (1947) p.331-354.
KLINGSEIS, R.: *Das aristotelische Tugendprinzip der rechte Mitte in der Scholastik* (Berlín-Viena 1920).
LANDGRAF: *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (Regensburg 1952).
LANVERSIN, F. DE, S. I.: *Accroissement des vertus dans Suarez:* Dict. Spirit. 1 (1938) c.156-166.
LEISSNER, A.: *Die platonische Lehre von der Seelenteilen* (Nördlingen 1909).
LEMOINE, A.: *L'habitude et l'instinct* (París 1875).
LIEBLANG, F.: *Grundlagen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechiel-homilien* (Freiburg i. Br. 1934).
LIESHOUT, H. VAN: *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la génèse d'un article de la Somme Théol. de S. Thomas* (Freiburg Suiza 1926).
LIGORIO, S. ALPHONSUS M. DE: *Opera Moralia* (ed. L. Gaudé, Romae 1905-1912) t.1-4.
— *Praxis confessarii,* ed. española: *La práctica del confesor* (Madrid, Coculsa 1952).
LINDWORSKY, J.: *Der Wille* (Leipzig 1923).
— *Willensschule,* trad. española (Bilbao 1943).
— *Psychologie der Aszese* (Freiburg i. Br. 1936).
LOTTIN, O.: *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles* t.3 (Louvain 1949).
— *Principes de Morale* vols.1-2 (Louvain 1947).
LUMBRERAS, P., O. P.: *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950).
LUTHARDT, C., *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1887).
LLAMERA, M., O. P.: *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo:* Rev. Esp. Teol. 7 (1947) p.422-481.
MACROBIUS: *Commentarius ex Cicerone super somnum Scipionis* (ed. Didot, París 1875).
MAINE DE BIRAN: *Influence de l'Habitude sur la faculté de penser:* Oeuvres (París 1841) t.1.
MAUSBACH, J.: *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg, ed. 2.ª, 1930) vols.1-2.

MAZZELLA, CARD. C.: *De virtutibus infusis* ed. 4.ª (Romae 1894).
MEDINA, B. DE, O. P.: *Expositio in I-II S. Thomae* (ed Salmanticae 1582).
MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., O. P.: *Los dones del Espíritu Santo y la perfección mística* (Madrid 1948).
— *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940).
MERKELBACH, H.-B.: *Summa Theologiae Moralis* ed. 3.ª (París 1938) 3 vols.
MEYER, H.: *Plato und die Aristotelische Ethik* (München 1919).
MICHEL, A.: *Vertu:* Dict. Théol. Cath. 15 (1950) col.2775s.
MITTERER, A.: *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre:* Zeit. Kathl. Theol. 49 (1925) p.529-566.
NOBLE, H., O. P.: *Les passions dans la vie morale* vols.1-2 (París 1931).
OLIVIERI, G.: *Psicologia delle Abitudine* (Milano 1937).
PARENT, J., O. P.: *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne:* Théologie 2-3 (Ottawa 1944) p.179-223.
PARÍS, G., O. P.: *De donis Spiritus Sancti dissertatio ad mentem S. Thomae* (Taurini 1930).
PEINADOR, A., C. M. F.: *Theologia Moralis Fundamentalis* (Madrid 1946).
PERA, C.: *Filosofia e Teurgia nella lotta finale del paganesimo:* Segni dei Tempi 4 (1937) p.46ss.
PETRI LOMBARDI: *Libri quatuor Sententiarum* (ed. Quaracchi prope Florentiam 1916) vols.1-2.
PETRI PICTAVIENSIS: *Sententiarum libri quinque:* ML t.211.
PLATO: *Fragmenta Philosophorum Graecorum* edidit G. A. MULLACH (Parisiis Firmin-Didot, 1867) 2 vols.
PLOTINUS: *Enneades,* texte établi et tradnit par E. Bréhier (París, ed. BUDÉ, 1924-38) 6 vols.
RAMÍREZ, I., O. P.: *Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem:* «Studia Anselmiana», fasc.7-8 (Romae 1938).
— *De hominis beatitudine,* t.1 (Salmanticae 1942); t.3 (Matriti 1947).
RAVAISSON, F.: *De l'Habitude* (París 1927).
RIPALDA, J., S. I.: *De ente supernaturali, disputationes theologicae* (ed. Palmé, Parisiis 1870-71).
ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O. P.: *Le sermon sur la montagne* et *la Théologie thomiste:* Rév. Scienc. Théol. Phil. 17 (1928) p.201-240.
— *L'Habitude* (París 1920).
ROTON, PL. DE, O. S. B.: *Les Habitus. Leur caractère spirituel* (París 1934).
SALMANTICENSES: *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum Cursus Theologicus* t.12: *De Virtutibus in communi* (ed. Palmé, Parisiis 1870-1883) t.6.
SATOLLI, CARD. F.: *De Habitibus. Doctrina S. Thomae* (Romae 1897).
SCHEDLER, P.: *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittlalters* (Münster (1916).
SCHIFFINI, S.: *De virtutibus infusis* (Freiburg i. Br. 1904).
SCHILLING, H.: *Das Ethos des Mesotes* (Tübingen 1930).
SCHLUETZ, K.: *Isaias 11,2 in der ersten vier christlichen Jahrhunderten* (Münster 1932).
SCOTUS, I. DUNS: *In quatuor libros Sententiarum* (ed. Vivès, Parisiis 1893) t.2-3.
SÉNECA: *Oeuvres complètes,* par M. NISARD (París, Firmin-Didot, 1877).
SOTO, D., O. P.: *De natura et gratia* (ed. Salmanticae 1561).
SUÁREZ, F.: *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis* (ed. Vivès, París 1856-1878) t.4.
— *Disputationes Metaphysicae,* disp.44: *De habitibus* t.26.
— *De gratia* t.9.
THILS, S.: *Tendences actuelles en Théologie Morale* (Gembloux 1940).
THOMAS AQUINAS, S.: *Summa Theologiae, Summa contra Gentiles, Commentarii in libros Aristotelis* (ed. Leonina): Opera omnia (Romae 1882ss). — De la *Summa theologica* y *Summa contra Gentiles,* nueva edición del texto crítico de la edición Leonina en BAC, Ma-

drid, *Summa theologica* 5 vols. (1951-1952) y *Summa contra Gent.* 3 vols. (1952-1953).
— *Scriptum super Sententiis* ed. Maudonnet et Moos, O. P. (París 1929ss).
— *Quaestiones disputatae et Quodlibetales* (ed. Lethielleux, París 1925).
— *Opuscula omnia* (ed. Lethielleux, París 1881).
— *In decem libros Aristotelis ad Nicomacum expositio* ed. R. M. Spiazzi, O. P. (Taurini-Romae, Marietti, 1949).
THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica, deutsch-lateinische Ausgabe.* T.II: *Grundlagen der menschlichen Handlung,* Kommentar VON F. UTZ, O. P. (Salzburg-Leipzig 1940).
TILLMANN, M. F.: *Die Idee der Nachfolge Christi:* Katholische Sittenlehre, t.3 (Düsseldorf 1934).
TOUZARD, J.: *Isaïe 11,2-3 et les dons du S. Esprit:* Rev. Bibl. 8 (1899) p.249-266.
TRICOT, J.: *Aristote. Organon,* trad. et notes (París 1946).
URDÁNOZ, T., O. P.: *La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca:* Cienc. Tom. 62 (1942) p.121-145; 63 (1942) p.7-24.
UTZ, F., O. P.: *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae* (Vechta 1937).
VALBUENA, J., O. P.: *De significatione specialis praedicamenti habitus apud Philosophum et d. Thomam:* Ang. 22 (1945), p.172-7.
WALTER, J.: *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie* (Iena 1874).
WALZ, A.: *Chronolaxis vitae et operum S. Thomae* (Romae 1941).
WEBER, L.: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen* (Friburg 1947).
WESTHOFF, F.: *Doctrina S. Augustini circa dona S. Spiritus Sancti ex textu Isaiae 11,2* (Würburg 1945).
WITTMANN, M.: *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (Munich 1928).
— *Neuplatonisches in der Tugendlehre der Summa Theologiae* (Festgabe Geiser, Regensburg 1930).
ZIEGLER, T.: *Die Ethik der Griechen und Römer* (Bonn 1884).
ZIELINSKI, T.: *Cicero in Wandel der Jahrhunderten* (Berlín, ed. 3.ª, 1912).

INTRODUCCION A LA CUESTION 49

LA NATURALEZA DEL HABITO

I. Sentido y orden de la cuestión

En esta cuestión breve, de tan hondo contenido metafísico, Santo Tomás establece la naturaleza íntima de esa realidad que, conservando la palabra latina, tendremos que llamarla también *hábito*, referida a los hábitos de la mente. El término es algo extraño y no se ha popularizado a no ser en su adjetivación, *lo habitual*. Pero no existe otra palabra mejor para designarlo; el vocablo *costumbre* no es término técnico para designar la universalidad de estas cualidades habituales, y sólo se refiere a los *hábitos de acción*, adquiridos por la repetición de actos; no llamamos costumbre a las ciencias ni a los hábitos sobrenaturales, como la fe, etc. Las demás lenguas modernas también se hallan en dependencia de la palabra latina.

La esencia de una cosa está dada en su definición, y por eso el Aquinate investiga la esencia del hábito por el procedimiento dialéctico de hallar los elementos de la misma. Así, establece primero el *concepto genérico* del hábito (a.1) y determina después el *concepto específico* (a.2), pasando a precisar *la diferencia esencial* (a.3); expone, por fin, *la necesidad* de los hábitos, que es el tema de la existencia de los mismos (a.4).

No dejará de extrañar que la existencia de los hábitos sea resuelta después de declarada su esencia. Cayetano [1] aclara la dificultad apoyado en lo expuesto por Santo Tomás en otro lugar [2], notando que hay dos modos de responder a la cuestión *an sit*, o de la existencia de un objeto: o bien con la simple comprobación del hecho apelando a la experiencia sobre la existencia de tal cosa, o bien fundamentando *a priori*, o por sus causas, esa experiencia a través de sus mismos principios esenciales. Esta segunda respuesta es posterior y supone conocida la cuestión *quid sit*, o esencia de una cosa.

El Angélico da por supuesto aquí el hecho de que la existencia de los hábitos es conocida en la experiencia. En las *Sentencias* [3] ya había

---

[1] CAIET., *Comment. in* 1-2 q.49 a.4 n.1.

[2] *Analyt. Post.* l.2 lect.1.

[3] *In III Sent.* d.23 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.9; 1.ª p. q.87 a.2: «Aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus».—Cf. THOMAS VON AQUIN, *Grundlagen der menschlichen Handlung, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe*, B. 11 (Salzburg 1940) p.151.

Los otros lugares de sus obras teológicas en que Santo Tomás hablaba acerca de los hábitos son principalmente los siguientes: *In I Sent.* d.17 q.2 a.3 ad 4; a.5; *In II Sent.* d.26 a.3 ad 4.5; d.27 a.1 ad 2; *In III Sent.* d.14 q.1 sol.2 ad 1; d.23 q.1 a.1-4; d.33 q.2 a.4; *De verit.* q.15 a.2 ad 1; q.20 a.2; *De malo* q.2 a.2 ad 4.6; 1.ª p. q.89 a.5; *De virtut. in commun* a.1.—Cf. PL. DE ROTON, *Les habitus. Leur caractère spirituel* (París 1934) p.161. El lugar fijado para tratar la cuestión general de los hábitos en los teólogos posteriores que han comentado las *Sentencias*, es sobre todo el de III *Sent.* d.23. Pedro Lombardo no da apoyo ninguno para

hablado de una cierta experiencia inmediata de la existencia de los hábitos, cuya presencia en sí mismo podía reconocer cada uno *por sus efectos*, por la inclinación que se siente a las propias operaciones, o también en los otros por la repetición que ve en ellos de los actos correspondientes. Mas en su propia esencia los hábitos no caen bajo experiencia ni pueden ser conocidos directamente por la razón. La revelación, además, le cercioraba de la existencia de virtudes sobrenaturales, cuya estructura íntima él iba a explicar justamente por la noción del hábito.

Sólo, pues, responderá a la segunda cuestión de la necesidad o exigencia esencial de estos hábitos en nuestras facultades, partiendo del conocimiento de su naturaleza. Este conocimiento es obtenido por vía puramente teórica, mediante el análisis metafísico de realidades últimas, como las de acto y potencia, receptividad y determinación, substancia, cualidad, etc.

II. *La noción genérica del hábito (a.1)*

El proceso de este artículo es inductivo, buscando en la observación de los múltiples sentidos a que daba lugar la semántica de este término el significado propio en nuestro caso.

El nombre latino de *habitus* deriva del verbo *habere*, al igual que su equivalente griego, ἕξις, proviene de ἔχειν. Pero estos términos dicen referencia a realidades últimas y generales, casi tan inmediatas y de amplitud tan universal como la idea de ser. Recordemos el ambicioso título de la obra del existencialista Gabriel Marcel: *Etre et avoir, ser y tener*, con una cierta pretensión de construir la categoría general de *tener* como distinta de la del ser.

Ya Santo Tomás encontraba en las *Categorías* de Aristóteles que la noción de *habere*, con significado general de *tener* o *poseer*, incluye dos acepciones generales: uno es el sentido de poseer *algo*, tener *otra cosa*, y otro, el que expresa la idea de *tenerse a sí*, un modo de ser o estar en sí mismo: *modus se habendi in seipso*, acepción verbal ya intraductible en el *tener* castellano.

El primer sentido de tener, por relación a algo extrínseco, da lugar a una multiplicidad de acepciones y modos diversos de poseer otra cosa. Aristóteles ha creado con ellas la noción postpredicamental de *habitus*. Como los otros cuatro postpredicamentos—la oposición, prioridad, simultaneidad y el movimiento—, el *tener* es una noción general o propiedad consiguiente a varios géneros de realidades. Santo Tomás clasifica aquí estos modos de tener comunes en tres grupos, según que medie o no algo entre el que tiene y la cosa tenida. Puede darse una posesión inmediata de algo, y así la substancia tiene, *por inherencia*, sus accidentes, el hombre tiene la virtud, ciencia, etc. O puede darse un vínculo intermedio entre el sujeto y la cosa poseída, que es generalmente la *relación de posesión*. El hombre tiene sus bienes y todas sus cosas por este vínculo o relación, así como el padre tiene a sus hijos; y hay otros varios modos

---

tal especulación, pues su texto inicia sin más la consideración de las virtudes de fe, esperanza y caridad en Cristo. Pero ya Santo Tomás introduce dos cuestiones previas sobre las virtudes en general antes de tratar de la fe (q.3), y a ellas antepone un breve proemio sobre la definición del hábito en general (a.1-2). Los nominalistas del siglo XIV y XV que comentaban las *Sentencias*, siguieron el ejemplo de Santo Tomás e insertaron aquí más o menos breves cuestiones introductorias sobre los hábitos y las virtudes en general.

de tener algo mediante otras relaciones distintas de la de posesión, como son la de *yuxtaposición*—el tener a la derecha o a la izquierda—, de sociedad—v. gr., tener amigos—, de continencia—v. gr., el vaso tiene agua—, etc.

En el tercer grupo de la clasificación, ese algo que liga al que tiene con la cosa tenida constituye un predicamento especial: *habitus*, el llevar vestidos, cualquier indumentaria, ornato y otros accidentes adyacentes, modo especial de tener del que Aristóteles hizo la última de sus diez categorías, asignándole una cierta realidad a modo de acción y pasión. Para *tener* el vestido se requiere en mí una cierta acción, y el vestido es *teñido* por cierto efecto pasivo [4].

Santo Tomás ha aireado aquí, con su dialéctica inductiva, todos estos modos exteriores de posesión, para distinguirlos netamente de ese otro sentido de poseerse a sí propio, entrañado en la acepción intraducible del verbo *habere* como «tenerse a sí». El *habitus*, derivado de esta acepción, significará una *posesión íntima* de sí, un *estado* o *modo de ser* y comportarse según su naturaleza. De este «tenerse - a - sí - mismo» en buena o mala disposición será cuestión en toda la problemática de los hábitos.

Santo Tomás concluye que este modo interno de poseerse a sí se verifica siempre por alguna disposición o cualidad del sujeto y, por lo tanto, que el hábito de que aquí se habla está contenido en la *categoría de cualidad*.

III. El hábito, primera especie de cualidad (a.2)

La determinación ulterior del concepto esencial habrá de verificarse a través del género de cualidad. Santo Tomás establece en el artículo 2 otro análisis dialéctico divisivo de las especies del mismo para averiguar la especie propia y esencia de los hábitos.

La división de la cualidad en sus cuatro grupos específicos procede, como es sabido, de Aristóteles en sus *Categorías*. Pero el filósofo griego

[4] Recientemente J. Valbuena, O. P. (*De significatione specialis praedicamenti habitus apud Philosophum et d. Thomam:* Angelicum 22 (1945) p.172-7), cree que ha sido deformada la noción de este predicamento en los manuales y que debe extenderse su contenido a significar no sólo el tener vestidos y armas, sino otros modos del tener, enumerados por Aristóteles, en especial el de posesión y el tener por la fuerza, como tiene el tirano la ciudad, las columnas el templo, los muros la avenida de aguas o atlas el mundo, etc.

Mas, según doctrina corriente, la posesión de algo exterior en sus mil formas, en especial la posesión moral, es un caso típico de relación, y este modo de tener está especialmente excluído aquí del predicamento por Santo Tomás. El P. V. se remite para confirmar su punto de vista a las dos enumeraciones hechas por Aristóteles de los modos de tener (*Categ.* c.12, 15b17-30, y V *Metaph.* c.23, 1023a10-20). Pero en estos dos pasajes se trata justamente del postpredicamento *tener* y de la enumeración de todos sus modos, que no han de confundirse con el predicamento tener. En los dos textos paralelos se enumeran, en efecto, modos de tener análogos, como el todo tiene las partes, la substancia tiene las cualidades o cualquier otra forma, la cantidad tiene su figura y los ocho modos de estar en otro que, según Santo Tomás, incluyen otros tantos modos de tener. *In V Metaph.* lect.20 (ed. Cathala) n.1080-84.

Todos estos significados de *habere* están excluídos por Santo Tomás aquí en la *Summa* del predicamento. Por otra parte, en el lugar propio de las categorías (*Categ.* c.9, 11b5) Aristóteles no cita más ejemplos para el predicamento *habitus* que el tener indumento o las armas, en que se han basado todas las exposiciones posteriores.

En rigor, la noción del último predicamento es muy precaria y vacilante. Modernos comentaristas (J. Tricot, *Aristote. Organon* trad. et notes [París 1946] p.55) identifican sencillamente el predicamento con la noción postpredicamental, *habere*. Santo Tomás ha sostenido la autonomía del *habitus* predicamental, atribuyéndole

no fundamentó tal división, y más bien dejó una cierta duda sobre su valor y carácter adecuado. «Se podrían quizá, dijo allí mismo, descubrir otras especies de cualidades, pero las citadas son las principales y más frecuentes» [5]. Sin embargo, los comentaristas posteriores han considerado la división como completa, a pesar de la opinión contraria de Boecio [6]; y el Aquinate afirmó a otro propósito, citando el pasaje de Aristóteles, que ninguna nueva especie de cualidad se había aún encontrado (*In IV Sent.* d.49 q.1 a.1).

También algunos se esforzaron en asignar la razón íntima de esta división en las cuatro especies, sin haber llegado a una aclaración satisfactoria hasta la explicación metafísica, definitiva, dada por Santo Tomás por primera vez en este lugar de la *Summa*. El Angélico refiere primero el largo texto de Simplicio, con la explicación tan defectuosa que da este comentarista.

No es buena razón de distinción, afirma el Santo, sino llena de inconvenientes. Hay hábitos y disposiciones que son naturales y no pueden perderse; al contrario, hay muchas figuras y cualidades sensibles, asignadas como naturales, que provienen de un principio exterior. Y, sobre todo, la división sólo podrá ser accidental, pues el principio de distinción —provenir de la naturaleza o de un principio exterior—no es nota esencial a la cualidad.

a) Esencia de la cualidad

La verdadera explicación de las cuatro especies y razón íntima de la distinción del hábito de las demás cualidades sólo podrá fundarse en la noción esencial de la cualidad.

A este propósito, el Angélico ha perfilado la esencia de la cualidad también en breves y definitivos rasgos. Esta determinación esencial procede por la reducción a datos o realidades metafísicas supremas. Aristóteles no llegó a declarar la noción de cualidad sino por el término concreto: «Qualitatem dico secundum quam quales quidam dicuntur» [7]: Aquello en virtud de lo cual una cosa se dice tal. Hay en esta expresión un fondo de definición verdadera. Santo Tomás, que no comentó los *Predicamentos*, define la cualidad como *un modo* de la substancia y añade que tal modo implica «una *determinación* según cierta medida».

Cualificar, en este sentido, es toda actuación o determinación de la potencialidad de un sujeto, llenando sus posibilidades de realización o su receptividad de ser según una cierta medida. La idea de cualidad se reduce así a la noción última de acto, o forma, que determina una potencia.

A esto ha llamado Santo Tomás un *modo de la substancia*. La idea de modo substancial, intrínseco o extrínseco, ha sido bastardeada en la metafísica posterior decadente, sobre todo a partir de Suárez, que ha llenado el mundo de entidades modales misteriosas, irreductibles a ninguna de

---

un modo de ser intermedio entre la relación y la acción-pasión: algo a modo de acción y pasión. Pero es bien patente que todos los vínculos con que ligamos las cosas exteriores a nosotros, o nos afectan, ellas son la verdadera acción y pasión y las relaciones que ellas fundan. Lo que confirma la opinión de autores posteriores de que el ser de estos últimos predicamentos es mínimo, reducible a la acción, pasión y relaciones.

[5] *Categ.* c.8, 10a25.

[6] Boethius, *Comment. in Praedicam. Arist.*: ML 64,252. Cf. *Summa Theologica Deutsch-lateinische Ausgabe* cit. B. II, Kommentar, p.456.

[7] *Categ.* c.8 8b25.

las categorías del ser. Mas Santo Tomás ha empleado siempre el *modo* como equivalente a *determinación, acto o forma, y no hay más modos* de ser que los contenidos en las diez categorías y sus realidades análogas. El primer modo substancial, dice el Angélico, es la diferencia específica, que es la que califica o determina el género. En este sentido original definió Porfirio la diferencia como predicado cualitativo esencial : *in quale quid.*

No obstante, la noción de cualidad se ha reservado para designar los modos de ser accidental determinativos de la substancia, la cualidad accidental. De nuevo en este sentido todos los accidentes pueden llamarse modos de la substancia, ya que determinan su potencia receptiva con un modo de ser accidental. Y a veces, también autores posteriores emplean este término para significar el modo de algunos accidentes—los seis últimos predicamentos—que tienen una realidad más tenue y extrínseca, llamada *entidad modal*, distinta de una forma absoluta.

Pero estas dos acepciones son impropias, y el verdadero modo accidental de la substancia es la *cualidad*. Es con propiedad el accidente *modificativo* de la substancia. Santo Tomás no da la razón aquí, pero sus discípulos, como Cayetano, han señalado la neta diferencia de la cualidad como modo de la substancia. La cantidad no califica al sujeto, informando y disponiendo en sí misma la substancia ; su efecto es de cuantificar o extenderla en sus partes materiales. Los demás accidentes tampoco actúan y determinan el sujeto en sí mismo, sino en orden y dependencia de algo exterior. Sólo, pues, la cualidad modifica la substancia, su potencialidad accidental ; no en orden a otro, sino disponiéndola y determinándola en sí misma [8].

Santo Tomás emplea también otro término para expresar esta modificación que imprime la cualidad en la substancia : el de *disposición*. De nuevo este término es equivalente a los de *modo o determinación* de la substancia y tan general como éstos. El santo acepta la idea de disposición como «orden de las partes según una cierta medida o conmensuración de las mismas en el lugar, en la especie o potencia» (a.1 ad 3). También en su acepción originaria estos términos tienen sentido cuantitativo La «medida de la substancia», o disposición de sus partes, es la extensión, y se verifica por la cantidad, como el Angélico aclara en otros lugares [9]. Pero al lado de la medida extensiva está la *quantitas virtualis*, la medida o disposición de su virtualidad formal. La cualidad será, pues, la verdadera disposición o medida—toda determinación da siempre una cierta medida o grado de ser—, no de las partes extensas de la substancia, sino de la substancia en sí misma. Hasta la misma cantidad tiene no sólo una medida de extensión señalada por los puntos, líneas y superficies, sino, como accidente o forma, una medida cualitativa, que es la forma y figura.

Se comprende de aquí que los autores posteriores hayan recogido esta profunda metafísica aquiniana de la cualidad en la siguiente definición : *Accidens modificativum seu determinativum substantiae in seipsa.* Es modificación y disposición—determinación—accidental de la substancia en sí misma [10]. Como determinación accidental, se distingue de la forma espe-

---

[8] CAIET., *Comment. in Praedicamenta* c.4, de qualit., ed. M.-H. Laurent O. P. (Romae 1939) p.142ss; CONRADUS, *Comment. in I-II* q.49 a.2.

[9] *In IX Metaph.* lect.1; 1 q.28 a.2; *In I Ethic.* lect.6; *Sent.* 1 d.8 q.4 a.3.

[10] J. GREDT, *Elementa Phil. Arist. Thom.* I n.172; V. REMER, S. I., *Ontologia* (Romae 1936) n.189, lo expresa con alguna variación : *Determinatio seu dispositio substantiae in seipsa quoad eius accidentalem potentiam, secundum quandam mensuram.* Cf. IO. A S. THOMA, *Cursus Philosoph. Logica* p.2.ª q.18 a.1.

cífica, que es el modo substancial, determinante del sujeto al ser substancial. Como verdadera modificación o disposición formal de la substancia, se distingue de la cantidad, que sólo distingue las partes materiales de la substancia, o en extensión. Y como determinación de la substancia en sí, se distingue de los seis últimos predicamentos, formas relativas que sólo actúan el sujeto en orden a otro.

b) Las especies de cualidad

La división completa de la cualidad en sus cuatro especies sólo puede tener como principio esta noción esencial de la misma y no alguna otra consideración menos formal, como quería Simplicio y posteriormente Escoto. La explicación de Santo Tomás puede presentarse en fácil forma esquemática. La cualidad puede disponer accidentalmente la substancia:

1. Respecto de la naturaleza misma de la substancia ..... { *Habitus* (difficile inmovilis). / *Dispositio* (facile movilis).
2. Respecto de la operación, que es acción ..... { *Potentia* (fortis) et *Impotentia* (potentia debilis).
3. Respecto de la operación por alteración sensible o como pasión ..... { *Passio* (qualitas sensibilis permanens). / *Patibilis qualitas* (transiens).
4. Respecto de la cantidad ..... { *Forma* (in naturalibus) et *Figura* (in artificialibus).

Santo Tomás ha cuidado sobre todo de señalar las notas características de estas especies supremas. En todas ellas se verifica, a su modo, una cierta movilidad o diferencia de grados. Ello es propio de la cualidad, accidente susceptible de más y menos, y por eso Aristóteles las designó con el doble nombre, significativo del grado fuerte y el débil: fácil, difícilmente mudables, permanentes o inestables [11].

Pero sólo la primera especie tiene por distintivo esencial la nota de *bueno* o *malo*, de *disposición conveniente* o no *conveniente* a la naturaleza. Para evidenciar esto, Santo Tomás apela a un principio aristotélico por él muy repetido: que la naturaleza es *el fin* de toda operación y de todo devenir, las cuales tienden sólo al perfeccionamiento de la misma. Pero, siendo los hábitos modificaciones en orden a la naturaleza, lo serán también en orden al fin, con lo que llevarán forzosamente la nota de buenas o malas, pues el bien y el mal se constituyen siempre por el orden a un fin.

A pesar de algunas apariencias contrarias, Santo Tomás niega con insistencia esta nota diferencial a las demás especies. La potencia da

---

[11] Santo Tomás niega expresamente a la cuarta especie toda movilidad, porque la cantidad no es principio de movimiento. Pero ello no impide que tenga otras formas de gradación más o menos perfectas: la forma natural es más estable que la figura artificial de los cuerpos.

simplemente el principio de obrar, sin atender aún si esta actividad es buena o mala, conveniente o no al sujeto. El frío y el calor, la luz y otras cualidades y energías sensibles, de suyo no disponen bien o mal al sujeto, así como tampoco la figura. Pueden, no obstante, transcender a la conveniencia del sujeto; el frío y el calor proporcionados concurren a la salud, y el exceso, a la enfermedad; la figura conveniente, a la belleza. Pero entonces, en cuanto se considera en ellos dicha conveniencia, revisten el carácter de hábitos o disposiciones; son, en efecto, elementos integrados en esa buena o mala disposición corporal que llamamos salud o enfermedad (a.2 ad 2).

Retengamos de toda esta disquisición metafísica cómo se perfilan ya el carácter propio de los hábitos y su diferenciación, tan fuerte, de las demás cualidades. Cómo ellos constituyen la disposición más inmediata de la naturaleza, verdadera posesión íntima y modificación del sujeto en sí mismo, siendo, por lo tanto, de orden puramente formal, que prescinden de toda materia y abiertos de suyo *al mundo de lo espiritual*. Y segundo, que, por su nota más propia de disposición buena o mala, la consideración de los hábitos pasa en seguida del plano meramente ontológico al mundo moral, como principios específicos de todo el orden de virtudes y vicios. La primera e intrínseca división de los hábitos será en buenos y malos, porque esta distinción brota de su esencia íntima, como disposiciones convenientes a la naturaleza. Por sí mismo, pues, el tratado de los hábitos en especial se divide en las dos partes, en doctrina de las virtudes y de los vicios.

IV. La definición del hábito (a.3)

Averiguada ya la especie propia del hábito, dentro de las demás cualidades está, sin más, dada su definición esencial. Por eso, Santo Tomás ya la tiene por dada aceptando en el artículo 3 la fórmula más completa, dada por Aristóteles en la *Metafísica*: «Habitus est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud» [12].

El elemento genérico, común con las demás cualidades, viene dado en la idea de disposición, con insistencia repetida en la fórmula aristotélica. En este caso, disposición se toma en su acepción más general, equivalente a modo o determinación de la substancia. Dejamos para después el explicar la diferencia interna de «difícil y fácilmente mudable», o disposición simple, dentro de la misma especie primera del hábito.

La diferencia esencial del hábito respecto de las demás cualidades es dada en las dos notas o aspectos distintivos: que es una disposición buena o mala, conveniente o no conveniente a la substancia, y que es disposición inmediata de la naturaleza del sujeto en sí mismo.

El primer aspecto no es discutido y ha sido bien asentado anteriormente como diferencia específica de esta primera cualidad. El segundo aspecto diferencial trata de ser explicado y completado aquí por el An-

[12] V *Metaph.* c.20 1022b10. Los manuales aceptan la fórmula, con algunas variaciones para hacerla del todo correcta. Así comúnmente con GREDT, *Elementa Philosophiae arist.-thomist.* cit. I n.171: «Qualitas—facile vel difficile mobilis—disponens subiectum ad bene vel male se habendum in seipso». Las otras dos definiciones de Aristóteles, citadas por el Aquinate en el a.2, del VII *Physic.* c.7 198b3, y II *Ethic.* c.4 1105b25, son más imperfectas, pero contienen los mismos elementos: disposición, buena o mala, de la naturaleza en sí misma.

BIBLIOTECA

gélico. ¿Son los hábitos una disposición y ornato de la naturaleza en sí misma o más bien una perfección que prepara y dispone al sujeto para la acción?

El Angélico se hace cargo de otra división general existente en el interior de los hábitos: hay *hábitos entitativos*, que disponen la substancia misma, y *hábitos operativos*, que, por recibirse en las potencias del alma, están ordenados esencialmente a la acción. ¿Pueden, no obstante, unirse ambos grupos de hábitos en un solo concepto esencial?

Tal unidad ha sido negada por teólogos posteriores, como Gabriel Biel y Suárez. Para ellos, todo hábito es tal, única e inmediatamente, por el orden a la operación. Sólo se distinguirían los hábitos de las potencias en que éstas son principios naturales de acción, y los hábitos, principios externos o adquiridos [13].

En esta posición, los hábitos entitativos, cualidades no operativas, no serán tales hábitos; así lo declara Suárez, quien ha llevado su posición lógica a sostener, contra la opinión teológica común y cierta, que la gracia habitual no es tal hábito, sino ha de situarse en la tercera especie de cualidad sensible *(patibilis qualitas)* [14].

Todo ello es consecuencia de una falsa definición del hábito, que se desvía de la trayectoria de Aristóteles y Santo Tomás. El filósofo griego ha enumerado siempre entre los hábitos cualidades entitativas que, como la salud, enfermedad, belleza, etc., no implican orden inmediato a la acción. Y Santo Tomás ha reunido, en maravillosa armonía, los dos aspectos de verdad en este artículo, que puede resumirse así:

PROP. 1.ª *La diferencia esencial en todo hábito se constituye primariamente* (primo et per se) *por el orden de conveniencia o no conveniencia a la naturaleza,* como disposición de la naturaleza en sí misma.

Es la verdad fundamental sobre la metafísica de los hábitos, que Santo Tomás recalca aquí (a.3) y en toda la doctrina anterior. El distintivo primordial de todo hábito respecto de las demás cualidades era disponer la naturaleza en sí misma, como cualificación o perfección inmediata de la substancia. Es la primera y más noble especie de cualidad, y el orden a la naturaleza es primero y más alto que el orden a la operación. Si el hábito operativo sólo dispusiera para obrar, estaría más bien en la categoría de potencia.

La misma característica de ser disposición buena o mala brota de esta nota primordial: porque es disposición inmediata de la naturaleza, se sigue que ha de disponerla bien o mal. Todos los hábitos, entitativos y operativos, han de convenir en esta nota común de ser perfecciones de la naturaleza misma. La gracia sobrenatural se incluye, pues, sin violencia ninguna en el concepto tomista del hábito como disposición transcendente de la naturaleza.

---

[13] G. BIEL, *In III Sent.* d.23 q.1; SUÁREZ, *Disp. Metaph.* disp.44 s.1 n.6. Otros autores cita en general, sin nombrarlos, JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil.* t.1 Logic. p.2.ª q.18 a.3.

[14] Con lo cual ha deformado también Suárez el concepto aristotélico de *patibilis qualitas*, que, según él, son todas las cualidades que adornan y perfeccionan la substancia misma, mientras que Aristóteles y Santo Tomás la definían como disposición en orden a la operación con pasividad o alteración sensible (cf. *Disp. Metaph.* disp.43 s.5 n.11.12). Los antiguos, añade, la definieron como cualidad corporal, porque desconocían la existencia de la gracia. Esta no puede llamarse hábito sino abusivamente o por metáfora (ibid. s.4 n.23). Lo que contradice a lo expuesto en *De gratia* (l.6 c.4 n.11), donde a la gracia la define como hábito. Todo ello es también sostenido, no como enseñanza abusiva, sino muy propia y verdadera, por su panegirista J. HELÍN, S. I., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947) p.427-432.

PROP. 2.ª *Todo hábito implica también orden a la acción.*

Esta segunda parte la afirma el Angélico de acuerdo con la última partícula de la definición de Aristóteles. Si la naturaleza se ordena ulteriormente al acto segundo o acción, las mismas disposiciones habituales que recibe la habrán de preparar también para su actividad posterior, como la buena salud habilita más para el trabajo. Esta ordenación a la acción es secundaria y consiguiente en los hábitos entitativos. Pero en los operativos se hará *inmediata y principal*, porque, recibidos en sujetos cuya naturaleza toda es de potencias y principios de acción, esas perfecciones añadidas habilitarán más para obrar e implicarán este orden inmediato a la acción.

La diferencia entre hábitos entitativos y operativos no impone, pues, una concepción distinta en la esencia de los hábitos. Es una distinción por parte del sujeto que no puede prejuzgar una noción esencial uniforme del hábito.

DISTINCIÓN ENTRE HÁBITO Y DISPOSICIÓN

Esta exposición es completada por Santo Tomás por otra doctrina, que aparece en la amplia respuesta del a.2 ad 3, y es capital en la sistematización aquiniana de los hábitos y virtudes. La respuesta pasaría inadvertida, pero la reciente investigación del P. Ramírez [15] ha puesto en claro su valor culminante y la nueva trayectoria que Santo Tomás ha impreso en ella a una doctrina antigua.

Hemos visto ya dos divisiones generales de los hábitos, nacidas de su misma naturaleza y concepto esencial. Una interna, que divide todo el campo de los hábitos en especies de buenos y malos, porque el bien y el mal son siempre diferencias específicas en la acción humana. Otra, en entitativos y operativos, derivada de los diversos sujetos, connotando también variación esencial en el hábito a la acción. Hay, por fin, una tercera división general de estas cualidades de la primera especie: *en hábitos y disposiciones*. La diferencia está puesta por Aristóteles en el mismo nombre con que designa esta cualidad: ἕξις καὶ διάθεσις. El hábito significa aquella cualidad estable, difícilmente mudable en el sujeto; *la disposición*, la cualidad inestable, fácilmente mudable, según el mismo filósofo.

Pero Aristóteles entiende estas *diferencias como accidentales* dentro de la misma especie de cualidad. Hábito y disposición son como *lo perfecto y lo imperfecto* dentro de la misma cualidad. La salud y enfermedad y otras semejantes son disposiciones, porque afectan al sujeto de una manera inestable, y son fácilmente mudables por la variabilidad de los principios orgánicos que las constituyen. La ciencia, la virtud, no tienen tales principios fácilmente corruptibles, pues radican en el alma y se llaman hábitos. Mas la ciencia, la virtud, en sus comienzos son disposiciones. Cuando están perfeccionadas, pasan a ser hábitos, porque se hacen firmes e inmóviles.

La diferencia de grados de mayor o menor perfección entre el hábito y la disposición está sobrentendida en el cuadro general de la división aristotélica de las especies de cualidad. Todas ellas son enumeradas por dos términos, significando el grado imperfecto y el grado perfecto dentro de la misma especie. Así, *potentia et impotentia*, en que este término

---

[15] J. RAMÍREZ, O. P., *Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem:* Studia Anselmiana, fasc.7-8, Miscellanea philosophica (Romae 1938) p.121-142.

representa la potencia débil e imperfecta; *patibilis qualitas et passio*, significando éste la alteración sensible pasajera, como el rubor causado por la vergüenza. La razón está en la índole misma de las cualidades, susceptibles todas de más y de menos, de diversos grados de intensidad y perfección, a diferencia de otras categorías, cuya esencia consiste en algo indivisible. Tal variación de grados quiso sensibilizar el Filósofo con un término doble para cada cualidad. Todos estos grados, y por lo tanto los términos hábito y disposición, representan simple diferencia accidental. El mismo Aristóteles ha llegado a usarlos indistintamente, llamando a la salud tanto hábito como disposición [16].

Así han interpretado al filósofo griego, con entera unanimidad, no sólo sus comentaristas griegos y árabes, sino también los expositores latinos y escolásticos hasta Santo Tomás [17].

El mismo santo Doctor, en las *Sentencias* y otras obras, expone netamente, al igual que San Alberto Magno y San Buenaventura, la tesis de la no distinción específica: Hábito y disposición difieren como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie de cualidad. Disposición es la forma o cualidad imperfecta, como la ciencia en sus comienzos. Cuando la ciencia ya ha sido perfeccionada, se hace hábito: *sicut puer fit vir*, según decía un ejemplo antiguo. Estos grados de perfección se manifiestan en un mayor o menor arraigo o firmeza de tales cualidades en el sujeto. Las diferencias de fácil y difícilmente mudables no pueden entrañar, por lo tanto, diversidad esencial, sino simple indicación de grados de perfección en el sujeto. De lo contrario, lo que antes era disposición no podría nunca hacerse hábito, porque las especies no se mudan [18].

Mas *por primera vez, aquí en la «Suma»*, Santo Tomás defiende la tesis opuesta. Su nueva posición está bien claramente tomada en el amplio texto del a.2 ad 3. En él se precisan a la vez los diversos sentidos del término, tan relativo, de *disposición*. Este puede entenderse en tres acepciones: 1.ª *Como nombre genérico* de la cualidad. Disponer, en efecto, ya hemos explicado que equivale a la idea de cualificar o determinar la substancia, imprimiendo en ella una forma o cualidad; en este sentido, la hemos visto aparecer como término genérico en la definición del hábito. 2.ª *Como nombre propio*, que divide con el hábito la primera especie de cualidad, y aun entonces puede significar: *a)* algo imperfecto dentro de la misma especie del hábito, es decir, el estado imperfecto de los mismos hábitos de ciencia, virtud; *b)* una especie nueva de la primera especie, o género subalterno, de cualidad. En este último aspecto constituyen dos especies propias, y, siendo las esencias inmutables, la disposición nunca puede hacerse hábito ni el hábito pasar a disposición.

A la nueva doctrina del Angélico se adhieren todos los autores tomistas, así como la escuela escotista y nominalista siguió en la antigua teoría de la accidentalidad del hábito. Y Cayetano completó y aclaró algunos extremos de la doctrina, conjugando el relativismo de la noción de disposición con su nueva categoría de especie distinta, en el sentido ya indicado aquí por el Santo. Porque el ser fácil o difícilmente mudable puede convenir a estas cualidades de dos maneras: *por su naturaleza* o sus propias causas, o bien *por su estado y condiciones individuales*. Será firme e inmóvil por naturaleza aquella cualidad que tiene causas no sujetas a fácil variación, como la ciencia, que es de objeto cierto e inmutable;

---

[16] ARISTOT., *Categ.* c.6 8b27-11a35. Cf. referencias en RAMÍREZ, o. c., p.134-5.

[17] Amplia información de estos autores en RAMÍREZ, o.c., p.122ss.

[18] S. THOM., *In III Sent.* d.23 q.1 a.1; *In IV Sent.* d.4 q.1 a.1; a.3 sol.1 ad 1; *De verit.* q.14 a.4 ad 5. Un texto de transición representa el *De malo* q.7 a.2 ad 4.

e inestables y fácilmente mudables aquellas otras cualidades que provienen de causas muy alterables, como la salud y enfermedad.

Mas las especies de hábito y disposición se constituyen por aquella firmeza o facilidad que en virtud del objeto o de sus causas les conviene, y no por el mayor arraigo o inestabilidad que accidentalmente y por las condiciones individuales obtengan. Así, la ciencia, que por sus causas —la adhesión firme a la verdad necesaria—es inmóvil, será siempre hábito, aun la ciencia inicial que se forme con el primer acto o conclusión. La opinión, conocimiento probable, será de suyo inestable y vacilante, y, por lo tanto, siempre disposición.

Esto no impide que una ciencia incipiente y, con mayor razón, las virtudes infusas recibidas en el alma, revistan *un modo accidental* de disposición, por no estar aún arraigadas en el sujeto.

Tales permanecerán en su esencia hábitos, con firmeza objetiva y exigencias de arraigo firme en el sujeto, aun en ese estado subjetivo y accidental de disposición. Al contrario, una opinión de suyo inestable puede estar muy ahincada en el individuo de mente pertinaz y terca, o la salud en un sujeto robusto; con estado accidental de hábitos siguen siendo, por su esencia, disposiciones [19].

Santo Tomás se ha dado cuenta de la novedad de su doctrina, que eleva a la categoría metafísica de constitutivos esenciales las diferencias simplemente fenoménicas y psicológicas de lo fácil y difícilmente mudable, del hábito y disposición. Por eso no la atribuye a Aristóteles, aunque sí subraya que es según la mente o «conforme a la intención» del filósofo griego (a.2 ad 3), quien, al proponer ejemplos de cualidades naturalmente hábitos o disposiciones, daba suficiente base para la distinción específica.

Es un verdadero progreso y desarrollo doctrinal dentro de la línea aristotélica, que servirá al Angélico de piedra angular para cimentar en ella su metafísica de las virtudes infusas o sobrenaturales. No es el primer caso en que una distinción oportuna sirve de base a nueva sistematización metafísica. Por eso, la nueva doctrina de la distinción específica tendrá sobre todo una mira y alcance teológico, y *es universalmente válida* respecto de todos los hábitos sobrenaturales, si bien, como veremos, no es aplicable al caso de las virtudes morales.

V. *Necesidad de los hábitos (a.4)*

El Angélico cierra tan densa cuestión con este último punto sobre la necesidad de los hábitos, que responde al problema de su existencia no como comprobación experimental e inductiva de los hechos, sino como fundamentación metafísica de los mismos, estableciendo los principios de la posibilidad y exigencia esencial de dichos hábitos en la naturaleza y en nuestras facultades. Tales principios son *las condiciones generales* de la posibilidad, a la vez que de la necesidad de los hábitos en muchos seres para la perfección de su naturaleza y de sus facultades de obrar.

Estas condiciones arrancan de la naturaleza del hábito y proyectan a la vez un complemento doctrinal y nueva luz sobre la esencia íntima del mismo.

Según la definición, toda forma de hábito implica una disposición y determinación, conveniente o no, al sujeto en orden a la naturaleza del

[19] CAIET., *Comment. in Praedicam. Arist.* c.4, de qualitate (Venetiis 1599) p.63

mismo y a la operación, que es fin de la naturaleza. Es evidente que una tal actuación accidental requiere las siguientes condiciones: 1.ª *Un sujeto distinto y en potencia* para esa forma o acto que ha de disponerle. Dios, Acto puro identificado con su operación, es la única naturaleza incapaz en absoluto de recibir nuevas cualidades o hábitos. 2.ª *Un sujeto en potencia* para muchas formas, cuya receptividad está abierta a diversas modificaciones en orden a varios objetos: *determinabilis ad plura*. Por eso, los cuerpos celestes, en potencia para una sola forma substancial —según Aristóteles—, o los cuerpos naturales, capaces de un solo movimiento determinado, no son susceptibles de adquirir hábitos. 3.ª *Un sujeto determinable de diversas maneras* respecto de cada uno de esos objetos múltiples: *diversimode determinabilis et ad plura*. Tal es la condición última que pone en un sujeto posibilidad e indigencia, a la vez, de hábitos, pues las anteriores establecían sólo la condición general para toda actuación de un sujeto por una forma accidental. Si, en efecto, la substancia sólo puede disponerse en un sentido o tiene sus principios de acción determinados a un modo fijo de obrar, recibe siempre una actuación fija y no es disponible en orden a la naturaleza, es decir, de un modo bueno y conveniente a ella, o malo e inconveniente. El hábito requiere una *indeterminación más completa* en el sujeto para que la naturaleza sea modificable en muy diversos sentidos por disposiciones buenas o malas.

El sentido del artículo es algo ambiguo, y en rigor el Angélico menciona una cuarta condición: que *concurran múltiples elementos* o factores para disponer al sujeto por un hábito: *quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum*. Así, en el cuerpo concurren gran multiplicidad de principios, humores o cualidades simples para constituir la salud, la robustez, y cuya indisposición provoca mil especies de enfermedades y de debilidad.

La dificultad tiene obvia explicación. Las condiciones, en rigor, son tres, pues la tercera propiamente va unida por el Angélico a esta cuarta para constituir una sola condición. Esa composición de partes y variedad de elementos es la expresión subjetiva de la tercera condición, el requisito para que las substancias corporales puedan disponerse en uno u otro sentido por hábitos entitativos de salúd, enfermedad, figura, etc. En las disposiciones espirituales, aunque el Angélico, en cierta manera, exija multiplicidad de partes virtuales para constituir el hábito [20], esta multiplicidad revierte toda en el *objeto* y está del lado del objeto. Porque el objeto tiene pluralidad de aspectos bajo los cuales puede ser captado —v. gr., en la verdad objetiva o pluralidad de circunstancias concretas en el bien—, por eso hace posible en el sujeto variedad de modos de disponerse, buenos o malos, en orden a él.

El Angélico concluye de una manera general que hay muchos seres en cuya naturaleza y operaciones se realizan estas condiciones, los cuales, por lo tanto, tienen exigencia esencial de hábitos para su perfección. La aplicación concreta de estos principios es el cometido de toda la cuestión siguiente, para la que este último artículo es el puente y transición natural.

[20] Cf. a.1 ad 3.

CUESTION 49

(In quatuor articulos divisa)

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam

De los hábitos en general, en cuanto a su substancia

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum (cf. q.6 introd.). Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis (q.90). Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in Prima Parte (q.77) dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia (q.55).

Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt: primo quidem, de ipsa substantia habituum; secundo, de subiecto eorum (q.50); tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum (q.51); quarto, de distinctione ipsorum (q.54).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum habitus sit qualitas.

Secundo: utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio: utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto: de necessitate habitus.

Después del tratado de los actos y pasiones pasamos al estudio de los principios de los actos humanos. Y en primer lugar hablaremos de los principios intrínsecos; después, de los extrínsecos. Son principios intrínsecos la potencia y el hábito; pero como de las potencias se trató en la "Primera parte", nos resta estudiar ahora los hábitos, tanto en general como en particular: virtudes, vicios y otros hábitos semejantes que son principios de los actos humanos.

Acerca de los hábitos en general deben establecerse los siguientes puntos: Primero, naturaleza de los hábitos; segundo, sujeto de los mismos; tercero, causa de su generación, aumento y corrupción; cuarto, cómo se distinguen los hábitos unos de otros.

En cuanto a la naturaleza de los hábitos, analizaremos lo siguiente:

Primero: si el hábito es una cualidad.

Segundo: si es una determinada especie de cualidad.

Tercero: si el hábito está ordenado a la acción.

Cuarto: si son necesarios los hábitos.

ARTICULO 1

Utrum habitus sit qualitas [a]

Si el hábito es una cualidad

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1],

Dificultades. Parece que el hábito no es una cualidad.

1. Dice San Agustín que "el nombre substantivo hábito viene del ver-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.1; *Metaphys.* 5 lect.20.
[1] Q.73: ML 40,48.

bo "habere", tener. Pero el tener no se refiere únicamente al orden de la cualidad, sino también a otros géneros—decimos que tenemos cantidad, dinero, etc.—. Luego el hábito no es una cualidad.

2. El hábito, dice el Filósofo, es uno de los predicamentos. Pero ningún predicamento está contenido en otro. Luego el hábito no es una cualidad.

3. "Todo hábito es una disposición", afirma Aristóteles. Pero la disposición es "el orden de un ser compuesto de partes"—notas peculiares del predicamento "situs"—. Luego el hábito no es una cualidad.

Por otra parte, dice Aristóteles que "el hábito es una cualidad difícilmente mudable".

Respuesta. El término "hábito" se deriva del verbo "habere" (tener); derivación que debe entenderse, bien al modo que se dice que el hombre o cualquier otra realidad poseen algo, bien en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto de otra.

En el primer caso vemos que el término "habere", cuando se dice por relación a cualquier objeto poseído, conviene a diversos géneros. Por eso Aristóteles cataloga el "tener" entre los postpredicamentos, así llamados porque resultan de los diversos géneros o predicamentos, como son "la oposición, prioridad, posterioridad", etcétera.—Ahora bien, entre las cosas que se poseen parece que existe esta distinción: en unas no se da medio alguno entre el sujeto que tiene o posee y la cosa tenida; por ejemplo, entre el sujeto y su cualidad o su cantidad. En otras, por el contrario,

quod "hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est habere". Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera; dicimur enim habere etiam quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Praeterea, Habitus ponitur unum praedicamentum; ut patet in libro "Praedicamentorum" [2]**. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.**

3. Praeterea, "omnis habitus est dispositio", ut dicitur in "Praedicamentis" [3]**. Sed dispositio est "ordo habentis partes", ut dicitur in V "Metaphys"** [4]**. Hoc autem pertinet ad praedicamentum Situs. Ergo habitus non est qualitas.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in "Praedicamentis" [5]**, quod "habitus est qualitas de difficili mobilis".**

Respondeo dicendum quod hoc nomen "habitus" ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur: uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud.

Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus [6] **inter postpraedicamenta "habere" ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt "opposita", et "prius et posterius", et alia huiusmodi.—Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur: sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero sunt in quibus est**

---

[2] C.6 n.3 (Bk 8b26).
[3] C.6 n.6 (Bk 9a10).
[4] L.4 c.19 (Bk 1022b1); S.Th., l.5 lect.20.
[5] C.6 n.4.5 (Bk 9a3; a10).
[6] *Categor.* c.12 n.1 (Bk 15b17).

aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio: sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum: unde Philosophus dicit, in V "Metaphys." [7], quod "habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti", sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum Habitus: de quo dicit Philosophus, in V "Metaphys." (ibid.), quod "inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius".

encontramos algo intermedio entre el poseedor y la cosa poseída, pero es tan sólo una relación; v. gr., cuando se dice de alguien que tiene un socio o un amigo. Finalmente, hay cosas entre las cuales existe una realidad intermedia, que no es acción o pasión propiamente dicha, sino algo que se presenta a modo de acción o pasión, en cuanto que una cosa es la que adorna o cubre y otra es la adornada o cubierta; por eso Aristóteles dice que "el hábito es una cierta adaptación entre el poseedor y el poseído", como sucede en las cosas que están en torno nuestro. De ahí que estas cosas constituyan un género especial de realidades, que se llama predicamento de hábito, del cual dice el mismo Filósofo "ser medio entre el vestido que uno tiene y su poseedor".

Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est: de quo Philosophus, in V "Metaphys." [8], dicit quod "habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est". Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Pero si el tener se toma en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo determinado respecto a sí misma o con relación a otra, en este caso el hábito es una cualidad, puesto que este modo de tener dice orden a una cualidad; y de éste afirma el Filósofo que "el hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa; así, la salud es un hábito". En este sentido hablamos ahora del hábito. En consecuencia, concluímos, el hábito es una cualidad.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habere communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. La objeción se funda en el "habere", tomado en su acepción común. De este modo es común a muchos géneros, como ya se dijo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur: sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est (in c).

2. El argumento considera el hábito como algo intermedio entre el poseedor y lo poseído; y en esta acepción, como ya queda indicado, es un predicamento.

Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes: sed hoc contingit tripliciter, ut

3. La disposición siempre implica orden en un ser compuesto de partes; orden que puede ser de tres maneras, como allí mismo dice el Filósofo, a

[7] L.4 c.20 n.1 (Bk 1022b4); S.Th., l.5 lect.20.
[8] Ibid. c.20 n.2 (Bk 1022b10).

saber: ya por relación al "lugar, o a la potencia, o a la especie"; en lo cual, testifica Simplicio, comprende todas las disposiciones: las corporales, cuando dice "según el lugar", y esto es propio del predicamento "situs", que es el orden de las partes en el espacio; por las palabras "según la potencia" quiere significar todas las disposiciones en curso de formación que aun no han alcanzado su estado perfecto, tales como la ciencia y la virtud incoadas; finalmente, al decir "según la especie", comprende las disposiciones perfectas que son llamadas "hábitos", como la ciencia y la virtud perfectas.

statim ibidem Philosophus subdit, scilicet "aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem. In quo", ut Simplicius dicit in "Commento Praedicamentorum" [9], "comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit secundum locum": et hoc pertinet ad praedicamentum Situs, qui est ordo partium in loco. "Quod autem dicit "secundum potentiam", includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte", sicut scientia et virtus inchoata. "Quod autem dicit "secundum speciem", includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus", sicut scientia et virtus complete.

ARTICULO 2

Utrum habitus sit determinata species qualitatis [a]

Si el hábito es una determinada especie de cualidad

Dificultades. Parece que el hábito no es una determinada especie de cualidad.

1. Como queda dicho, el hábito en cuanto cualidad se define: "una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto". Pero esto sucede en cualquier cualidad, porque una cosa puede estar bien o mal dispuesta también respecto de su figura o según el calor y el frío y según otras cosas parecidas. Luego el hábito no es una determinada especie de cualidad.

2. Dice el Filósofo que la condición de calor y frío son disposiciones o hábitos, como la enfermedad y la salud. Pero el calor y el frío están en la tercera especie de cualidad. Luego el hábito o la disposición no se distinguen de las otras especies de cualidad.

3. El ser "difícilmente mudable" no es diferencia que pertenezca al género de cualidad, sino que más bien

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis.

1. **Quia, ut dictum est (a.1), habitus, secundum quod est qualitas, dicitur "dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum". Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.**

2. **Praeterea, Philosophus, in "Praedicamentis" [10], caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis.**

3. **Praeterea, "difficile mobile" non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passio-**

[a] *De virtut.* q.1 a.1.

[9] *In Categor.* c.8.

[10] C.6 n.4 (Bk 8b36).

niem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut Philosophus dicit, in VII "Metaphys." [11]. Ergo, cum habitus dicatur esse "qualitas difficile mobilis" [12], videtur quod non sit determinata species qualitatis.

perteneco al movimiento—acción—o a la pasión. Pero ningún género se contrae a las especies por una diferencia de otro género, sino que se requiere que las diferencias por sí mismas sobrevengan al género, como dice Aristóteles. Luego, llamándose el hábito "cualidad difícilmente mudable", parece que no es una determinada especie de cualidad.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in "Praedicamentis" [13], quod "una species qualitatis est habitus et dispositio".

Por otra parte, dice el Filósofo que "una de las especies de cualidad es el hábito y la disposición".

Respondeo dicendum quod Philosophus, in "Praedicamentis" (ibid.), ponit inter quatuor species qualitatis primam, "dispositionem et habitum". Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in "Commento Praedicamentorum" [14], dicens quod qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper: quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et haec quidem", quae sunt adventitiae, "sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia: et sic est secunda species qualitatis. Quaedam vero secundum quod aliquid est in actu: et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis: secundum vero superficiem, est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quae est figura animati".— Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae: et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et praeterea hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturalis est, prius est.

Respuesta. Dice Aristóteles que la "disposición y el hábito" es la primera de las cuatro especies de cualidad; y Simplicio explica las diferencias de las cuatro especies como sigue: "Entre las cualidades, unas son naturales y están en su sujeto en virtud de su propia naturaleza y siempre; otras son adventicias, causadas desde el exterior, y que pueden perderse. Estas últimas—las adventicias—son los hábitos y las disposiciones, que difieren según sean fácil o difícilmente amisibles. Mas, entre las cualidades naturales, algunas pertenecen a la cosa en cuanto que está en potencia, constituyendo de este modo la segunda especie de cualidad; otras pertenecen a la cosa en cuanto que está en acto, ya sea en la superficie, ya sea en lo profundo. Si en lo profundo, resulta la tercera especie de cualidad; si en la superficie, tenemos la cuarta especie de cualidad, o sea la figura de las cosas y la forma, que es la figura del ser animado".— Pero esta ordenación de las especies de cualidad parece impropia, porque hay muchas figuras y cualidades pasibles que no son naturales, y muchas disposiciones que no son adventicias, sino naturales, como la salud, la belleza y otras semejantes. Por eso no establece un conveniente orden de las especies, puesto que siempre lo que es más natural es anterior.

---

[11] L.6 c.12 n.5 (Bk 1038a9); S.Th., l.7 lect.12.
[12] Cf. a.1, *Sed contra*.
[13] C.6 n.3 (Bk 5b26).
[14] *In Categor.* c.8.

De ahí que debamos explicar de otro modo la distinción de las disposiciones y hábitos respecto de otras cualidades. La cualidad, en efecto, propiamente es una modalidad de la substancia; y el modo es, como dice San Agustín, "lo que una medida delimita". Por tanto, implica una cierta determinación conforme a alguna medida; y por eso, así como lo que determina la potencia de la materia en el orden substancial de la existencia se llama cualidad—que es la diferencia substancial—, así lo que determina la potencia del sujeto en el orden accidental de la existencia se llama cualidad accidental, la cual constituye también, como dice el Filósofo, una clase de diferencia.

El modo, o sea la determinación del sujeto en el orden accidental, puede entenderse, bien por relación a la misma naturaleza del sujeto, bien conforme a la acción y pasión que siguen a sus principios naturales —materia y forma—, bien conforme a la cantidad. Mas si se entiende el modo o la determinación del sujeto según la cantidad, de esta manera tendremos la *cuarta especie* de cualidad. Y puesto que la cantidad, en sí misma considerada, carece de movimiento y de la razón de bien o de mal, no concierne a la cuarta especie de cualidad el que una cosa esté bien o mal dispuesta, o que sea transitoria o fija.—Pero el modo o determinación del sujeto conforme a la acción y pasión se considera en la segunda o tercera especie de cualidad; y por eso en una y otra consideramos si una cosa se realiza fácil o difícilmente, o si es transitoria o permanente, y no se toma en cuenta el que tenga razón de bien o de mal, porque el movimiento y las pasiones no tienen razón de fin, en tanto que el bien y el mal se denominan por relación al fin.—Mas el modo o determinación del sujeto en orden a la naturaleza del ser pertenece a la primera especie de cualidad, que es el há-

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprio enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, "Super Gen. ad litteram" [15], "quem mensura praefigit": unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum in V "Metaphys." [16].

Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens.—Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem considerantur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali: quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem.—Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et

[15] L.4 c.3: ML 34,299.
[16] L.4 c.14 n.1 (Bk 1020a33); S.Th., l.5 lect.16.

dispositio: dicit enim Philosophus, in VII "Physic." [17], loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt "dispositiones quaedam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam". Et quia "ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid", ut dicitur in II "Physic." [18], ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V "Metaphys." [19] Philosophus definit habitum, quod est "dispositio secundum quam alicuis disponitur bene vel male". Et in II "Ethic." [20] dicit quod "habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male". Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

bito y la disposición. Dice, en efecto, Aristóteles, hablando de los hábitos del alma y del cuerpo, que "son ciertas disposiciones de lo perfecto a lo óptimo; y cuando digo perfecto, significo lo que está en conformidad con su naturaleza". Y puesto que "la forma y naturaleza del ser es el fin y la causa de que tal cosa exista", como dice el mismo Aristóteles, por eso en la primera especie se considera el bien y el mal y también la mutabilidad fácil o difícil, en cuanto que cualquier naturaleza es fin de una generación y de un movimiento. De ahí que el Filósofo defina el hábito diciendo que es una "disposición conforme a la cual alguien está bien o mal dispuesto". Y también dice que "por los hábitos estamos bien o mal dispuestos respecto a las pasiones". Cuando, en efecto, el modo de ser conviene a la naturaleza de la cosa, tiene razón de bien; pero cuando no le conviene, tiene razón de mal. Y como la naturaleza es lo primero que se considera en un ser, el hábito debe considerarse como primera especie de cualidad también.

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est (a.1 ad 3). Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur "bene vel male", quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones: nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor

Soluciones. 1. La disposición implica un cierto orden, como queda dicho. Por tanto, no se dice que uno se disponga por la cualidad, a no ser por orden a algo; y si añadimos las palabras "bien o mal" que pide la noción de hábito, es necesario tomar en cuenta la relación de cualidad a la naturaleza, que es el fin. Así, en cuanto a la figura, al calor o al frío, no se dice que uno esté dispuesto bien o mal, excepto por razón de su orden a la naturaleza de la cosa, en cuanto que es conveniente o no conveniente con ella. En consecuencia, las mismas figuras y las cualidades pasibles, consideradas como convenientes o no convenientes a la naturaleza de la cosa, son propias del hábito y de la disposición; porque la figura, en cuanto que conviene a la

[17] Text. 17: S.TH., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (BK 246a13).
[18] C.7 n.7 (BK 198b3); S.TH., lect.2.
[19] L.4 c.20 n.2 (BK 1022b10); S.TH. l.5 lect.20
[20] C.5 n.2 (BK 1105b25); S.TH., lect.5.

naturaleza del ser, y el color son propios de la hermosura; mas el calor y el frío, en cuanto convenientes a la naturaleza del ser, pertenecen a la salud. De este modo, el calor y el frío son asignados por el Filósofo a la primera especie de cualidad.

2. De lo que precede se desprende la solución de la objeción segunda; aunque, como dice Simplicio, algunos la resuelvan de otra manera.

3. La diferencia expresada en las palabras "difícilmente mudable" distingue al hábito, no de las demás especies de cualidad, sino de la disposición. La disposición tiene una acepción doble: una, en cuanto que es el género del hábito, puesto que la palabra disposición se incluye en la definición de hábito dada por el Filósofo; otra, en cuanto que es algo que se clasifica en contraposición al hábito. Ahora bien: esta oposición de la disposición propiamente dicha al hábito puede entenderse también de dos maneras. Primera, como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie; así retiene el nombre común de "disposición" cuando la cualidad se encuentra en estado imperfecto, de suerte que fácilmente puede perderse; y recibe, por el contrario, el nombre de "hábito" cuando se encuentra en estado perfecto, de tal manera que no es fácilmente amisible; es entonces cuando la disposición pasa a ser hábito, al modo como el niño se hace hombre.—Segunda, como especies diversas de un género subalterno, de manera que se llamen disposiciones las cualidades de la primera especie, que por razón de su misma naturaleza son fácilmente amisibles, pues tienen causas transmutables; tales son la enfermedad y la salud. Hábitos, por el contrario, se llaman aquellas cualidades que por su propia naturaleza no son fácilmente amisibles, porque tienen causas inamovibles; por ejemplo, las ciencias y las virtudes. Y en este sentido, la disposición nunca se convierte en hábito. Y esto parece

autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho (arg.2) in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in "Commento Praedicamentorum" (l.c. nt.14).

Ad tertium dicendum quod ista differentia, "difficile mobile", non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur: uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V "Metaphys." (l.c. nt.19) dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir.—Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni: ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit [21] communem loquendi consuetudinem, secundum

[21] *Categor.* c.6 n.4 (Bk 8b27).

quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis.

Nec impeditur quin secundum hoc "facile et difficile mobile" sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designatur principia essentialia.

más conforme con el pensamiento de Aristóteles. De aquí que, para confirmar esta distinción, aduce el modo común de hablar según el cual, cuando las cualidades que por razón de su misma naturaleza son fácilmente mudables, si por algún accidente se convierten en difícilmente mudables, se llaman hábitos; y lo contrario sucede con las cualidades que por razón de su propia naturaleza son difícilmente mudables, porque si uno tiene, por ejemplo, la ciencia imperfectamente, de modo que fácilmente pueda perderla, más propio que decir que posea la ciencia es decir que se dispone para ella. Por donde claramente se ve que el término "hábito" implica cierta duración, mas no la implica el término "disposición".

Ni es inconveniente que lo fácil y difícilmente mudable sea diferencia específica, por pertenecer a la pasión y al movimiento y no al género de cualidad, ya que estas diferencias, aun cuando parezcan accidentales a la cualidad, designan, no obstante, diferencias que son propias y esenciales a ella; del mismo modo que, en el género de substancia, frecuentemente se toman las diferencias accidentales en vez de las substanciales, en cuanto que por aquéllas se designan los principios esenciales.

ARTICULO 3

Utrum habitus importet ordinem ad actum

Si el hábito implica orden al acto

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum.

1. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit, in III "De anima" [22], quod "cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere". Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

Dificultades. Parece que el hábito no implica orden al acto.

1. Cada ser obra en tanto en cuanto está en acto. Pero dice el Filósofo que "cuando uno se hace sabio por hábito, se encuentra aún en potencia, aunque de modo diverso al de antes de aprender". Luego el hábito no implica orden de un principio a un acto.

[22] C.4 n.6 (BK 429b6); S.TH., lect.8.

2. Lo que entra en la definición de una cosa le conviene esencialmente. Pero en la definición de potencia entra el ser principio de acción, según el Filósofo. Luego el ser principio de acción conviene esencialmente a la potencia. Ahora bien: lo que es esencial es lo primero en cada género. Si, pues, el hábito es también principio del acto, se sigue que es posterior a la potencia; y así ni el hábito ni la disposición serán la primera especie de cualidad.

3. La salud es algunas veces un hábito, y también la flaqueza y la hermosura. Pero éstas no implican orden al acto. Luego no es esencial al hábito el ser principio de acción.

Por otra parte, dice San Agustín que el hábito es "aquello mediante lo cual se obra cuando es necesario". Y Averroes comenta que "hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere".

Respuesta. La tendencia a la acción es algo que puede convenir al hábito, bien en cuanto tal, bien por razón del sujeto en que se encuentra. Si nos fijamos en la naturaleza del hábito, vemos efectivamente que exige de algún modo cierto orden a la acción, porque le es esencial implicar alguna relación, conveniente o no, a la naturaleza de la cosa. Pero esta naturaleza, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o el resultado de la operación logrado merced a ella. Por tanto, el hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también—y consiguientemente—a la operación, en cuanto que es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin. Por lo cual dice Aristóteles en la definición de hábito que es "una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí

2. **Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiae; ut patet in V "Metaphys." [23]. Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est primum in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.**

3. **Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. *Non ergo est de ratione* habitus quod sit principium actus.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De bono coniugali" [24], quod "habitus est quo aliquid agitur cum opus est". Et Commentator dicit, in III "De anima" (comm. 18), quod "habitus est quo quis agit cum voluerit".

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V "Metaphys." [25] dicitur in definitione habitus, quod est "dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum

[23] L.4 c.12 (Bk 1019a15); S.Th., l.5 lect.14.
[24] C.21: ML 40,390.
[25] L.4 c.22 n.2 (Bk 1022b10); S.Th., l.5 lect.20.

aut secundum se", idest secundum suam naturam, "aut ad aliud", idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia, ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

mismo", es decir, según la propia naturaleza; "ya por orden a otra cosa", a saber, por orden a un fin.

Pero hay algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que residen, implican primaria y principalmente un orden al acto, porque, como acabamos de decir, el hábito, primariamente y de suyo, dice relación a la naturaleza del ser. Si, pues, la naturaleza del ser, en la cual se encuentra el hábito, consiste en la tendencia al acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y la razón de la potencia es ser principio del acto. Por eso, todo hábito que tiene por sujeto una potencia importa principalmente orden al acto.

Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas: et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur "actus primus", et operatio "actus secundus"; ut patet in II "De anima" [26].

Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est (a.2 ad 1). Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit, in X "De historia animal." [27], quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod, "quando potest facere operationem sani". Et est simile in aliis.

Soluciones. 1. El hábito, como cualidad, es un acto, y en este sentido puede ser principio de operación. Pero está en potencia respecto a la operación misma. De aquí que el hábito se llame "acto primero", y la operación "acto segundo".

2. Esencialmente, el hábito no se refiere a la potencia, sino a la naturaleza. Y puesto que la naturaleza precede a la acción, a la cual mira la potencia, conviene que la primera especie de cualidad sea el hábito antes que la potencia.

3. La salud se llama "hábito o disposición habitual" por orden a la naturaleza, como queda dicho; sin embargo, en sí misma considerada es principio del acto y, por consiguiente, importa orden a la acción. Por eso dice Aristóteles que "un hombre o un miembro cualquiera se llama sano cuando puede realizar las operaciones del ser sano". Y lo mismo sucede en las demás cosas.

[26] C.1 n.5 (Bκ 412a22); S.Th., lect.1.
[27] C.1 n.1 (Bκ 633b23).

ARTICULO 4

Utrum sit necessarium esse habitum [a]

Si es necesario el hábito

Dificultades. Parece que no es necesario que haya hábitos.

1. El hábito, como se ha dicho, es aquello por lo cual un ser está bien o mal dispuesto respecto a alguna cosa. Pero ésta se dispone bien o mal por su forma, ya que por ella se dicen buenas las cosas, como por ella se dicen existentes. Luego no son necesarios los hábitos.

2. El hábito importa orden al acto. Pero la potencia es por sí misma principio de actividad, porque aun las potencias naturales, sin los hábitos, son principios de los actos. Luego no es necesario que se den hábitos.

3. Del mismo modo que la potencia dice relación al bien y el mal, así también el hábito; y así como aquélla no obra siempre, tampoco éste. Por tanto, existiendo las potencias, sobran los hábitos.

Por otra parte, los hábitos, como dice el Filósofo, son perfecciones. Pero la perfección es sumamente necesaria al ser, puesto que constituye el fin del mismo. Luego es evidente la necesidad de los hábitos.

Respuesta. Como hemos dicho, el hábito es cierta disposición en orden a la naturaleza de una cosa y a su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas. Ahora bien, para que un ser tenga necesidad de disponerse en orden a otro se requieren tres condiciones. Primera, que el sujeto que es dispuesto sea distinto del fin para el cual se dispone, de tal manera que diga un orden semejante al que dice la potencia al acto. Si, pues, se da un ser cuya naturaleza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitus.

1. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est (a.2). Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Praeterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter; nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Praeterea, sicut potentia se habet ad bonum et malum, ita et habitus: et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in VII "Physic." [28]. Sed perfectio est maxime necessaria rei: cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2,3) dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex po-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* q.1 a.1.

[28] C.3 n.4 (DR 246a11); S.TH., lect.5.

tentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo.

Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet: quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caelesto sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in Primo (q.66 a.2) dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum.

Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed "simplices qualitates": dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit, in V "Metaphys." [29], quod "habitus est dispositio", et dispositio est "ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem"; ut supra dictum est (a.1 ad 3).

Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes

no es compuesta de potencia y acto, y en quien la substancia se identifica con su propia operación, y que existe como fin de sí mismo, en él no cabe hábito ni disposición, como evidentemente sucede en Dios.

Segunda, que el sujeto, que se halla en estado de potencialidad respecto a otra cosa, sea determinable de muchos modos y por diversos objetos. Por consiguiente, si un ser está en potencia respecto a otro, y sólo respecto a él, no es capaz de recibir disposiciones y hábitos, pues tal sujeto, por su misma naturaleza, dice una relación necesaria a tal acto; así, el cuerpo celeste, compuesto de materia y forma, en el cual la materia no está en potencia respecto de otra forma, según se dijo, no es sujeto de disposiciones y hábitos ni en orden a su forma ni a su operación, porque la naturaleza del cuerpo celeste no se halla en potencia sino para un movimiento determinado.

Tercera, que al disponer el sujeto a una de aquellas cosas a las cuales está en potencia, concurran varios elementos, los cuales, a su vez, puedan ordenarse de diversos modos, de manera que dispongan al sujeto bien o mal en orden a su forma y operación. De ahí que a las cualidades simples de los elementos, las cuales siguen y convienen indefectiblemente a sus naturalezas, no las llamemos "disposiciones o hábitos", sino "simples cualidades". Por el contrario, llamamos disposiciones o hábitos a la salud, a la belleza y a otras cualidades semejantes que implican cierta ordenación entre sus partes, las cuales pueden ordenarse de diversos modos. Por esta razón dice el Filósofo que "el hábito es una disposición"; y la disposición es "el orden de un ser compuesto de partes; ordenación que puede ser o según el lugar, o según la potencia, o según la especie".

Por tanto, dándose muchos seres a cuya naturaleza y operaciones concu-

[29] L.4 c.20 n.2 (Bκ 1022b10); S.Th., l.5 lect.20.

rren necesariamente diversidad de elementos que pueden ser ordenados de diversas maneras, se sigue la necesidad de la existencia de los hábitos.

Soluciones. 1. Es cierto que la forma perfecciona la naturaleza de las cosas; pero es necesario que en orden a la forma se prepare el sujeto con alguna disposición.—Es más, la misma forma, a su vez, se ordena a la operación, que es o el fin o un medio conducente al fin. Y si la forma está limitada solamente a una operación determinada, no se requiere ninguna otra disposición para aquélla, fuera de la misma forma. Pero si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como lo es el alma, es preciso que se disponga para sus operaciones por medio de hábitos.

2. La potencia, a veces, dice relación a muchos objetos, y es entonces cuando necesariamente exige una determinación por otro principio. Mas, si la potencia no se ordena a muchos objetos, no necesita de un hábito determinante, como ya se dijo. Por eso las fuerzas naturales no realizan sus operaciones mediante hábito alguno, ya que por su propia naturaleza están ordenadas a un modo determinado de obrar.

3. No es cierto, como más adelante veremos, que un mismo hábito incline tanto al bien como al mal, aun cuando una misma potencia sea indiferente para inclinarse a uno o a otro; y precisamente por esto las potencias necesitan de hábitos para determinarse al bien.

necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei: sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. — Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa: et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in c). Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

Ad tertium dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra (q.54 a.3) patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 50

EL SUJETO DE LOS HABITOS

I. Sentido y orden de la cuestión

En la cuestión anterior hemos visto al Angélico establecer el concepto esencial de los hábitos por vía metafísica de análisis y reducción a las nociones más generales del ser, del acto y potencia, etc. A esta metafísica debe seguir ahora *la psicología* de los hábitos, por la aplicación de aquellos principios, siempre verdaderos por estar fundados en la metafísica general del ser, a la realidad más concreta y relativa de la vida humana.

Este aspecto psicológico es tratado por Santo Tomás bajo el tema del sujeto de los hábitos. El Santo ha atribuído siempre especial valor al estudio del sujeto, o causa material *in qua*, en toda la materia moral de virtudes y vicios, porque en el concepto de todo hábito, como cualidad o disposición íntima de la naturaleza, va implicada la noción del sujeto en el que se recibe y a cuya naturaleza y condiciones se adapta.

Pueden entrar en consideración, bien el *sujeto completo o remoto*, que es el individuo dotado de hábitos; bien el sujeto próximo o inmediato, que es la naturaleza substancial o las facultades receptoras de tales hábitos y perfeccionadas por ellos.

Como sujetos individuales o completos perfeccionables por hábitos sólo pueden tenerse en cuenta el hombre y el ángel. Dios, que es actualidad pura, excluye toda posibilidad de hábitos, y los animales no son capaces de hábito propio, menos de orden moral.

Es el hombre, con la indeterminación libre de su obrar y su capacidad ilimitada de perfección, el sujeto más propio, la criatura cuya receptividad está abierta a una variedad inmensa de estas perfecciones o cualidades habituales, sobre todo en sus facultades de acción. De ahí la distribución de los artículos, en los cuales discurre el Aquinate por todas las formas y posibilidades de hábitos en la naturaleza y en las facultades del hombre, como inmediatos sujetos de los mismos. Son considerados el cuerpo (a.1), el alma (a.2), las potencias sensibles (a.3), el entendimiento (a.4), la voluntad (a.5) Por fin, la substancia inmaterial, o el ángel (a. 6), aparece también en esta consideración, exhaustiva de todo sujeto de hábitos.

II. Los sujetos dotados de hábitos

a) El cuerpo

Con Aristóteles, y contra el escrúpulo de Alejandro de Afrodisia, no duda Santo Tomás en hacer descender la categoría de la primera cualidad hasta comprender en ella cualidades materiales, las disposiciones corporales.

Pueden darse en el cuerpo, afirma, *disposiciones habituales para la mejor recepción y conservación de la forma, que es el alma.* Cúmplense, en efecto, todas las condiciones, ya que el cuerpo está en potencia respecto del alma y puede disponerse en su vida orgánica de diversos modos, convenientes o contrarios a la naturaleza, siendo múltiples también los principios que concurren a dar al cuerpo esa buena o mala disposición en que se encuentra respecto de su vida orgánica. Suelen enumerarse la salud y enfermedad, el vigor o debilidad, la belleza o deformidad corporal. Son del tipo de cualidades entitativas y del género inferior de disposiciones, inestables por su naturaleza, como sujetas a la gran mutabilidad de las causas orgánicas. Si alguna vez se encuentran arraigadas y firmes—como la salud en un sujeto robusto—, esto será en ellas condición subjetiva accidental (ad 2).

Estos hábitos entitativos podrán existir también, a su modo, en los animales; se verifica así en cierta manera la opinión sustentada por psicólogos modernos de que la capacidad de habituarse es propiedad de los seres vivientes, en razón de la plasticidad inherente a la vida orgánica. Sólo la materia inerte marcaría el tope último a la formación de los hábitos.

Respecto de las operaciones naturales, el cuerpo no puede disponerse a ellas por hábito alguno. Tales operaciones en el hombre son todas aquellas actividades de las fuerzas bioquímicas mediante las que se realizan las funciones de la nutrición y de toda la vida vegetativa y reproductiva. No cabe en ellas la posibilidad de habituarse a otro modo de obrar, pues que son determinadas por la naturaleza según las leyes de esa energía físico-química. Ridículo sería decir que puede uno habituarse, por el ejercicio, a una mejor nutrición o asimilación.

Respecto de las operaciones del alma, sólo se dan en el cuerpo hábitos operativos secundarios, no pudiendo tener ningún hábito de acción el organismo como sujeto principal. Estas «operaciones del alma» son todas las actividades que desbordan el automatismo neurovegetativo y proceden de las facultades cognoscitivas, de la vida consciente, sensible o racional.

Con patente razón el Santo prueba esto, porque los hábitos deben proporcionarse a los actos para los que disponen. Mas estas operaciones brotan de las facultades del alma, que se sirven de los órganos corporales como instrumentos para la acción. Por eso en el cuerpo se han de admitir disposiciones secundarias que sirven a los respectivos hábitos principales, que residen en el alma. Por lo mismo que los órganos corporales se mueven bajo la acción de la voluntad libre, son susceptibles de una gran indeterminación en sus movimientos y pueden modificarse en diversos sentidos y organizarse en complejos y variados sistemas de acción. Pueden, por lo tanto, adquirir verdaderos hábitos operativos, si bien *del género inferior de disposiciones y siempre secundarios,* es decir, esencialmente dependientes de los hábitos de acción principales del alma, ya que

el cuerpo en sus miembros no es principio de acción independiente, sino movido por el alma.

Tales son los hábitos orgánicos de acción que habilitan los miembros del cuerpo y lo disponen para toda suerte de movimientos, aun los más complicados, creando automatismos que residen sobre todo, según la psicología moderna, en los centros nerviosos. Sobre ellos volveremos luego para defender su existencia y sentido auténtico según Santo Tomás.

b) El alma

Es considerada por Santo Tomás en un doble aspecto: en su esencia, o como principio substancial, y en su actividad.

En cuanto a su esencia, el alma no es sujeto de hábitos entitativos naturales o disposiciones habituales en orden a la naturaleza. Porque el alma no está en potencia en el orden substancial, sino es ella «forma completiva de la naturaleza», acto substancial que no requiere disposiciones para recibirse en el cuerpo, sino, al contrario, el cuerpo debe disponerse para el alma.

Pero, además de forma del cuerpo, el alma es espíritu e imagen de Dios; en este aspecto, o por su cara superior, el alma se abre a una receptividad superior, que es la llamada «potencia obediencial», en virtud de la cual puede recibir disposiciones transcendentes.

Nada impide, pues, que el alma en su esencia sea sujeto de un hábito entitativo, la gracia, que la dispone y perfecciona en orden a la naturaleza superior o divina. La gracia queda comprendida así en la perspectiva de un hábito entitativo que tiene por sujeto inmediato la esencia del alma. En ella se cumple con pleno sentido el concepto metafísico del hábito, antes probado como disposición primaria de la naturaleza, antes que principio de obrar. La gracia habitual en verdad perfecciona al alma, la adorna y transforma en sí misma antes que disponerla para la acción, elevándola a un estado superior que es llamado justamente *el estado de gracia*.

En la gracia, la perfección del hábito entitativo obtiene su momento culminante elevándose, como disposición de la substancia del alma, por encima de los mismos hábitos operativos sobrenaturales. Por eso no parece verdadera la apreciación aquí hecha por Cayetano de que sólo realiza la noción perfecta de hábito el operativo voluntario; los entitativos serían de suyo imperfectos y del género inferior de disposiciones habituales [1]. Pero esto sólo se verifica en las disposiciones corporales; el concepto del hábito entitativo como *disposición substancial* no implica tal inferioridad cuando, en vez de disposición del cuerpo, se puede llegar a una cualidad espiritual y transcendente, como la gracia, que disponga la esencia del alma.

---

[1] Caietan., *Comment. in I-II* q.50 a.3 n.2. Tampoco es exacta la idea que añade de que en la esencia del hábito propio se implica la idea de *asuefacción*, o adquisición por repetición de actos. Sólo se incluye esta propiedad en la noción unívoca de hábito operativo natural, y ya no se cumple en los hábitos operativos infusos. Santo Tomás se ha elevado del concepto experimental del hábito como *costumbre o efecto de un habituarse—habitus finis est habituationis*, dice Cayetano—a una noción análoga y teológica de la primera cualidad, que ya no implica la noción de *habituarse*, de ser algo adquirido por costumbre y ejercicio repetido, sino la de *habituar*, es decir, de modificar al sujeto de una manera estable, de constituirle en un estado o *acostumbrarle* a un modo de ser o de obrar constante, cualquiera que sea el origen del mismo. La costumbre será muy bien el fin o efecto de hábito de que habla Cayetano, mas no necesariamente la causa y origen del mismo.

Respecto de los hábitos operativos, el alma es por excelencia sujeto de los mismos no en sí misma, sino en sus facultades. Es evidente este segundo aserto del Aquinate. Como principio formal de la *naturaleza,* el alma está destinada al acto segundo, a la operación, orientada a ella y en plena potencia e indeterminación para infinitos modos de obrar. Pero es principio de operación sólo por sus potencias, y en éstas inmediatamente se han de recibir los hábitos operativos, que pueden llamarse hábitos del alma como principio y sujeto radical.

Las restantes consideraciones se referirán ya a estos hábitos operativos que tienen su sede en las potencias.

III. Las facultades sensibles, sede de los hábitos (a.3)

Santo Tomás prosigue detallando ahora las posibilidades de hábitos de acción en nuestras facultades, comenzando por las potencias sensitivas.

Deben descartarse, como dijimos, las potencias de la vida vegetativa, la función nutritiva, de aumento y generación. Estas potencias están determinadas naturalmente a sus movimientos, van sólo accionadas por las fuerzas biológicas de las cualidades físico-químicas y se substraen al sistema voluntario y control de la voluntad. No hay, pues, en ellas posibilidad de hábitos operativos, pues no ofrecen indeterminación alguna operativa que vencer.

1.º *En las facultades sensibles, abandonadas a sí mismas y movidas por instinto natural, no pueden darse hábitos.* La vida sensitiva por sí misma, sin el concurso de la vida racional, no puede perfeccionarse por hábitos en sus operaciones y es aún extraña al campo de la costumbre y de lo moral. Sólo por metáfora puede hablarse de «las costumbres» de los animales.

Estas potencias sensitivas se encuentran solas en los animales o accidentalmente en el hombre, cuando no van unidas con el uso actual de la razón y libertad. En tal estado no son susceptibles de perfección en su actividad por medio de hábitos.

Bien es verdad que se hallan en potencia para obrar y con una cierta amplitud e indeterminación respecto de muchos objetos: *in potentia ad plura.* Pero les falta la tercera y específica condición exigida para todo hábito: que puedan disponerse para obrar *de distintas maneras y en diversos sentidos* respecto de esos objetos. Los animales no poseen esa indiferencia plena para determinarse en un sentido o en otro, ya que sus operaciones son determinadas por el instinto natural, y sus reacciones ante los varios objetos son uniformes. Sólo se da en sus actos una cierta indiferencia objetiva, no subjetiva, producida por el concurso de múltiples objetos que solicitan a la vez las reacciones del instinto.

Pero tal indeterminación plena y subjetiva se identifica con la libertad. De ahí que esa tercera condición marcada por el Angélico sea equivalente a la del obrar voluntario y libre: sólo aquellas facultades serán perfeccionables por hábitos propios cuyo obrar sea determinable en un sentido o en otro, es decir, dependa de la voluntad libre. Esto significa que la voluntad tendrá dominio de la operación de esas potencias y, por lo tanto, también del uso de los hábitos que las perfeccionan. Y esta nota la señala siempre Santo Tomás como característica de todo hábito operativo, citando con insistencia el texto del *Comentario* de Averroes: *Habi-*

tus est quo quis utitur cum voluerit [2]. Aquí enseña que tal dominio libre «parece pertenecer a la esencia del hábito» (a.3 ad 2). Ello es verdad, referido, como lo hace, a los hábitos operativos; en éstos, dicha conexión con la voluntad libre es una propiedad que traduce la tercera condición de la indeterminación absoluta para obrar. Por eso añade que los animales sometidos a la acción del hombre—que los domestica o doma—son capaces de contraer ciertos hábitos, acostumbrándose a nuevos modos de obrar. Estos, sin embargo, no son hábitos perfectos, porque les falta el dominio libre de ellos, y si les falta esa conexión con la voluntad del hombre, muy presto los pierden.

2.° *En las facultades sensitivas del hombre, en cuanto sometidas al imperio de la razón, pueden darse hábitos.* También este segundo aspecto es muy verdadero. Las potencias sensibles en el hombre reciben una dignidad y elevación especial por su unión actual con el uso de la razón y participan de las cualidades del espíritu. Con Aristóteles, Santo Tomás llama siempre a la sensibilidad humana *racional por participación* [3]. Esta racionalidad se muestra, sobre todo, en que participan de la moción de la voluntad libre. El propio destino de la parte sensible en el hombre es «obedecer al imperio de la razón», es decir, ser movida en sus actos por el impulso de la voluntad bajo la ordenación de la razón [4]. En virtud de esta moción, la sensibilidad humana pierde ese determinismo psicológico que tiene en los animales, con todos sus movimientos dirigidos por el instinto natural, y adquiere la amplitud e indeterminación propias del obrar voluntario. Por eso las potencias de nuestra vida sensible pueden recibir hábitos que las dispongan a obrar en modos diversos.

Esto se verifica plenamente en *las potencias sensibles apetitivas*, llamadas apetito concupiscible e irascible. Como facultades motivas o de tendencia, son las que propiamente reciben el influjo de la voluntad en sus actos. Así se convierten en principios de acción voluntaria, secundarios y participados. Siendo, además, movidas por la aprensión propia de los bienes sensibles, conservan un principio de moción independiente y pueden resistir al imperio de la razón. La voluntad no tiene sobre ellas un dominio completo o «despótico», sino «político», semejante al mando sobre seres libres [5].

De ahí que estas potencias sensibles apetitivas sean *la sede de hábitos en sentido propio y perfecto*, porque participan de la indeterminación del obrar voluntario, como propio que es de sus actos ser movidos bajo el imperio de la razón. Además, tales hábitos les son necesarios para realizar la sumisión completa de sus movimientos a dicho imperio de la razón y la voluntad. Tal es la posición firme de Santo Tomás, que, como veremos, ha señalado siempre el apetito sensible como sujeto propio de hábitos verdaderos, que son las virtudes morales referentes a la moderación de las pasiones, o sus vicios contrarios.

No pasa otro tanto con las *facultades cognoscitivas sensibles*. Aun las potencias aprehensivas interiores—sentido común, imaginación, memoria sensible, cogitativa—están imperfectamente sometidas al influjo e imperio de la razón.

---

[2] AVERROES, *Comment. in III de Anima*. Cf. S.Th., hic q.49 a.3, sed contra; q.50 a.1 obl.1; a.4 c.

[3] *Comment. in I Ethic.* lect.10 et 20; 1-2 q.61 a.2; q.74 a.1 ad 2 et passim.

[4] 1-2 q.9 a.2 ad 3; q.17 a.7.

[5] 1 q.81 a.3 ad 2; q.83 a.1 ad 1; 1-2 q.17 a.7; q.56 a.4 ad 3; q.74 a.2 ad 3. Cf. T. GRAF, O. S. B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*, 2: Studia Anselmiana 3-4 (Romae 1935) p.50-64.

La voluntad sólo puede moverlas al ejercicio, no a la especificación de sus actos; bajo este aspecto se hallan determinadas por sus objetos, las especies recibidas de los sentidos externos. Por eso observa Santo Tomás que el conocimiento sensible genéticamente es anterior y más bien mueve a los actos de la razón—la inteligencia conoce por las especies de la imaginación—y, por lo tanto, de la voluntad, que es movida por ellos [6]. No se dan, pues, en ellas hábitos perfectos, porque no participan plenamente del obrar voluntario ni son, de consiguiente, modificables en diversos sentidos respecto de sus objetos.

Pero, en tanto participan de la moción de la voluntad en el ejercicio, *los sentidos internos son capaces de hábitos imperfectos*. Santo Tomás invoca sobre esto la frase aristotélica: «Con el ejercicio y la costumbre se adquiere buena memoria», lo mismo que la fantasía con la práctica aprende y se habitúa a sus propias funciones, v. gr., a la facilidad de versificar, a la representación de piezas musicales, de discursos, operaciones matemáticas, etc., y la cogitativa—como ya notaba Suárez—también se habilita a secundar la razón en la estimación práctica de las cosas singulares [7]. Estos hábitos imperfectos, de buena y rica fantasía, de hábil memoria musical, artística, etc., son *subsidiarios* de los hábitos superiores de las ciencias, artes y técnica que se forman en la razón (a.4 ad 3). Y, junto con la acumulación de especies sensibles que a ellos sirven, constituyen como la base material y un poderoso auxiliar, por no decir la mitad de la misma ciencia y de las artes. También coadyuvan a la razón práctica en la vida virtuosa, formando partes integrantes de la virtud de la prudencia.

Casos dudosos: Las especies cognoscitivas.—Se ha de notar ya aquí que en dicha acumulación de especies no consisten tales hábitos, aun de conocimiento sensible. Con los mejores tomistas afirmamos que *el hábito no se identifica con las especies, sino es una perfección de la potencia, distinta de ellas, el principio que las ordena y dispone*. En nuestro caso no es el conjunto de noticias aprendidas de memoria—por más que representen un riquísimo tesoro de datos y recuerdos—, sino *la buena memoria* adquirida, la mayor aptitud para retener y recordar, obtenida por el ejercicio. Suárez apela, en prueba de ello, al hecho de que los animales capaces de memoria conservan las especies de recuerdos, fantasías y estimaciones instintivas de casos singulares, llegando a formar una apariencia de hábitos en el modo uniforme y consuetudinario de reaccionar por el recuerdo de hechos pasados. Sin embargo, no han formado hábitos. Ante la presencia de los mismos objetos, actual o en el recuerdo, no han modificado su manera de actuar, sino que tal reacción es siempre idéntica, determinada por la naturaleza o el instinto. El sujeto, pues, bajo tales especies no conserva esa indiferencia para obrar en distintos sentidos requerida para el hábito [8].

Las especies o imágenes intencionales son llamadas, sin embargo, *hábitos* por Santo Tomás, como veremos. ¿No suponen también la potencia indiferente *ad plura obiecta*, la cual vencen determinándola a conocer este o aquel objeto? Pero se ha de distinguir una *indiferencia objetiva* para conocer diversos objetos, que es actuada por las especies, y otra *indiferencia subjetiva*, o capacidad para determinarse bajo las mismas especies de modos diversos, con una deducción verdadera o falsa. El hábito, en sentido propio, es la disposición subjetiva, distinta de las espe-

[6] A.3 ad 3; a.4 ad 3. Cf. 1 q.81 a.3 ad 3; q.86 a.5 ad 1.
[7] Ibid. a.3 ad 3. Cf. SUÁREZ, *Disput. Metaph.* d.44; *De habitibus* s.4 n.6; ed. Vivès t.26 p.670.
[8] SUÁREZ, o. c., s.3 n.3-4

cies, que vence esta indiferencia del sujeto y le inclina a conocer con perfección, con verdad o seguridad, dicho objeto.

Las simples especies se incluyen, pues, sólo *por reducción o analogía* dentro del género de hábito y disposición. Y admite también, según los mismos tomistas, otra reducción más impropia *ad genus potentiae*, como complemento último que hace posible a las facultades cognoscitivas el conocer puro y simple, no la perfección del conocer [9].

Santo Tomás también menciona los sentidos externos (a.3 ad 3). Fuera de la especie impresa, en éstos no hay alguna posibilidad de hábitos. Son potencias plenamente determinadas por la presencia de sus objetos sensibles, y la voluntad no tiene ningún dominio sobre esos procesos de sensación, a no ser para apartar indirectamente la presencia de dichos excitantes sensibles. Nuestros sentidos no se habitúan nunca ni se perfeccionan o se inclinan más a percibir sus objetos, porque no hay indeterminación alguna, en los procesos naturales de la sensación, capaz de ser vencida por hábitos.

Los hábitos operativos orgánicos.—El texto de este artículo 3 ad 3 termina con una dificultad no pequeña. El Santo hace, al parecer, equivalentes los sentidos externos y los órganos corporales en cuanto a la incapacidad de adquirir hábitos [10]. En el a.1, en cambio, hemos visto a Santo Tomás afirmar de plano que en el cuerpo se reciben hábitos operativos secundarios para servir a las operaciones del alma.

Los comentaristas posteriores se inclinaron más bien por la parte negativa. Así, Medina, Suárez y Juan de Santo Tomás sostienen con insistencia que no existen tales hábitos corporales de acción [11]. Estos, afirma Medina, tienen siempre su sede en los principios de acción, y el cuerpo no es principio de las operaciones del alma. Añaden que los movimientos todos de los miembros corporales dependen inmediatamente, bien de las energías vitales físico-químicas que actúan en pleno determinismo natural y sin indiferencia alguna, bien de la llamada «potencia locomotriz», que obedece servilmente al mandato de la voluntad sin ofrecer resistencia alguna superable por los hábitos. Amén de que, según la física antigua, toda moción de esta *vis motrix* y de los miembros del cuerpo se verifica por movimiento local, el cual, siendo por acción puramente transeúnte, no deja huella alguna ni modificación habitual en los principios ejecutores, a no ser por la inmutación inorgánica de las cualidades físicas, como el martillo, al golpear el hierro, lo adapta. Concluyen, pues, que no se forman hábitos, sino que la mayor facilidad y prontitud que se adquiere por el ejercicio de tales movimientos está en la inteligencia y sus hábitos superiores, no en los centros orgánicos.

Cayetano, en cambio, ya había defendido con firmeza la verdadera enseñanza del Angélico tal como era enunciada en el a.1: *En el cuerpo existen hábitos propios, secundarios y de naturaleza inferior*, que lo disponen para los movimientos que ejecutan sus miembros bajo la moción voluntaria de las facultades superiores. La negación que aquí (a.5 ad 3) ofrece el Aquinate es sólo relativa, observa Cayetano: «no en los miembros del cuerpo, sino más bien en las facultades que imperan sus movi-

---

[9] IOAN. A S. THOMA, *Cursus Theol.*, *In 1-2* d.13 a.2 n.3-4; CAIETAN., *In 1-2* q.50 a.4; SUÁREZ, o. c., a.4 n.2, cita a SONCINAS, *Comment. in V Metaph.* q.9, como partidario de la identificación de los hábitos intelectuales con las ideas.

[10] A.3 ad 3: «Sicut et membra corporis in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum».

[11] B. DE MEDINA, *Expositio in 1-2 S. Thomae* q.50 a.1 (Salmanticae 1582) p.478; SUÁREZ, *Disput. Metaph.* d.44 s.2 n.3-4; IOAN. A STO. THOMA, *Cursus Theol.*, *In 1-2* d.13 a.2 n.5-6.

mientos», para indicar que no hay en ellos *hábitos principales* e independientes, como concedieron Escoto y autores nominalistas [12], sino meras disposiciones subsidiarias y dependientes de los hábitos principales del alma.

El Angélico vuelve a indicar más tarde la existencia de dichos hábitos corporales, dispositivos para todas las operaciones del alma (a.4 ad 3; q.51 a.1).

La base experimental de tales hábitos, con sede en los centros orgánicos, es incontrovertible. La psicología experimental habla casi con exclusividad de estos hábitos. Por el esfuerzo inteligente y larga práctica, adquiere el hombre la costumbre y facilidad de ejecutar cualquier combinación de movimientos, aun la más complicada, de sus órganos del cuerpo, que sirven de base a las operaciones mentales. Clásicos son los ejemplos del músico que adquiere destreza en tocar su instrumento o el mecanógrafo su máquina, del adiestramiento en el manejo de una máquina, en el uso de cualquier arte u oficio, del hábito de escribir, de las lenguas, etc. Aun los movimientos más ordinarios, como el vestir, comer, andar, los ejecuta el hombre después de haber formado por la práctica y esfuerzo sus automatismos, porque, a diferencia de los animales, cuyos movimientos son dados por la naturaleza, en el hombre «son muy escasos esos movimientos instintivos» [13], siendo casi todos adquiridos por la costumbre desde la infancia. Por algo el hombre es «animal de costumbres» en quien a los instintos sucede la inteligencia, que adapta las tendencias naturales a los fines superiores de la vida social y la vida humana en general.

El fundamento de esto es patente, ya que todos los movimientos corporales sometidos al sistema voluntario y de la vida de relación se mueven bajo el imperio de la razón y de la voluntad, y, por lo tanto, adquieren la misma indeterminación del obrar voluntario, pudiendo así modificarse y organizarse en los más variados sentidos mediante hábitos adquiridos. Ni es verdad que los miembros y centros orgánicos no opongan resistencia alguna. La potencia locomotiva se dice que «obedece servilmente» y como instrumento dócil al impulso de la voluntad, porque no opone *resistencia activa*, al modo del apetito sensible, que es principio de movimientos propios y cuyas pasiones se rebelan contra la razón. Pero sí se da una gran *resistencia pasiva* por parte del substrato corporal a la combinación artificiosa de movimientos que imponen la razón y la voluntad. Todo el mundo sabe los esfuerzos enormes que el hombre ha de hacer para vencer esta pasividad de la materia y determinar la indiferencia orgánica a producir esos automatismos y juegos de movimientos en que consisten los hábitos orgánicos.

La física antigua sólo veía en estas combinaciones de reacciones motrices simples fenómenos de movimiento local que no dejarían huella en los respectivos órganos corporales ni, por lo tanto, formaban hábitos. Aun modernos escolásticos, partidarios de la interpretación de Juan de Santo Tomás, creen que todo el efecto de habilidad y destreza que se adquiere está no en los miembros, sino en las facultades superiores motoras. Todo el arte del músico, del pianista, del mecanógrafo o de cualquier otra habilidad mecánica residiría en el espíritu, no en las manos, movidas simplemente por el arte de la razón y de la fantasía. Si alguna agilidad

[12] CAIETAN., *In 1-2* q.50 a.3 n.3.4. Son citados a favor de la teoría de hábitos orgánicos: SCOTUS, *In Sent.* 3 d.33 q.1 ad 3; OCKAM, *In Sent.* 3 q.10.11; *Quodl.* 2 q.6; 3 q.17; GAB. BIEL, *In Sent.* 3 d.23 q.1 dub.1.

[13] W. PREYER, *Ame de l'enfant* (Paris 1887) p.193; W. JAMES, *Principes of Psychology* c.24. Cf. P. ARRIGHINI, *L'abitudine* (Torino 1937) p.54-5.

nueva se ha de atribuir a los miembros del cuerpo, es sólo por inmutación de las cualidades naturales; pero el hábito se halla propiamente en el alma [14].

Mas hoy día la ciencia psicológica ha puesto en claro la verdad de esa sede secundaria orgánica de los hábitos operativos, que se halla, más que en los músculos y miembros exteriores, en los centros nerviosos. Los simples movimientos locales de los antiguos se han convertido en reacciones sensitivo-motrices, que determinan y producen las acciones exteriores. Pero esta moción vital siempre deja huella en la *plasticidad* de la materia viva, condición necesaria para la formación de hábitos. Esta plasticidad es, sobre todo, sensible en el sistema nervioso, en el que toda corriente sensitivo-motriz, o serie de reflejos que mueven los miembros corporales, deja su impresión en los centros y la *vía abierta* para la repetición de las mismas reacciones y actos. Se llega así a montar los mecanismos habituales, o complejo juego de movimientos constituídos por la combinación de reflejos sensitivo-motores que, ligados por las neuronas intermediarias o de asociación, *canalizan* dicha corriente nerviosa y las contracciones musculares a ella subsiguientes, produciendo habitual facilidad para repetir los mismos complejos movimientos [15].

Mas las reacciones de los centros nerviosos son el principio activo que inmediatamente determina los movimientos corporales. De ahí que esas asociaciones de reflejos nerviosos, tan firmemente impresos en los respectivos centros, constituyan el *substrato material* de las operaciones habituales del alma y verdaderos hábitos orgánicos que sirven a esas actividades espirituales. El error materialista de muchos psicólogos modernos consistirá en explicarlo todo por esa fisiología del sistema nervioso, en no ver otras actividades espirituales ni hábitos del alma, reduciendo toda vida psicológica a esas automáticas asociaciones sensitivo-motrices y de imágenes. Esto es evidentemente falso. La voluntad puede no usar tales automatismos, deshacerlos, modificarlos o formar otros nuevos. Esto significa que dichos hábitos fisiológicos son secundarios, movidos por las operaciones del alma; pero no autoriza a proclamar su absorción por los hábitos espirituales, como éstos no han de reducirse a la fisiología del sistema nervioso.

Notemos, por fin, que Cayetano se excedía al incluir en estos hábitos imperfectos otras disposiciones de los cuerpos que no son de orden operativo. Las plantas, dice, habituadas al riego no sufren tan bien la sequía como otras acostumbradas a condiciones más duras. Mucho más los organismos humanos se habitúan al frío, al calor, a las medicinas, las bebidas, los narcóticos, y sufren los efectos de exteriores agentes una vez aclimatados o *acostumbrados* a ellos, que otros organismos no adaptados no pueden resistir sin graves trastornos [16]. Debemos, pues, hablar de una *cierta costumbre* en ellos y admitir la existencia de tales disposiciones habituales, aun en los vegetales.

Mas estos que los autores modernos llaman hábitos pasivos, han de reducirse a los hábitos entitativos e incluirse entre las disposiciones buenas o malas del organismo, que llamamos salud o enfermedad, etc.

---

[14] Entre los que niegan la existencia de estos hábitos fisiológicos, PL. DE ROTON, *Les habitus. Leur caractère spirituel* cit. p.61-66; J. MARITAIN, *Art et Scolastique* (París 1926) p.19-20; R. BERNARD, O. P., *La vertu* t.1 *Somme Théologique* trad. franc. de la «Revue des Jeunes» (París 1933) nt.16 p.320.

[15] P. ARRIGHINI, *L'abitudine* cit. 3 p.36-49; E. DAUDIN, *Précis de Psychologie* (París 1936) p.54-6, el cual desdobla dichos hábitos orgánicos en hábitos musculares y hábitos nerviosos.

[16] CAJETAN., *In* 1-2 q.50 a.3 n.3.

IV. El entendimiento, sujeto de hábitos (a.4)

Dejada ya esta digresión, volvamos al texto de Santo Tomás. En torno a la posibilidad de hábitos intelectuales, el Santo debe discutir no sólo el problema en sí, sino históricamente, oponiéndose a la falsa interpretación averroísta del texto de Aristóteles, que en su tiempo restauraba y defendía, en la Facultad de Artes, Siger de Brabant.

La teoría de Averroes de la unidad del entendimiento, común a todos los hombres y separado, hacía imposible que los hábitos de ciencia, diversos en todos los hombres, tuvieran su sede en ese entendimiento posible único. Por eso hubo de poner como sujeto de las ciencias las mismas facultades de conocimiento sensible. Pero Avicena, a cuya teoría especial veladamente alude el Aquinate (ad 1), aun manteniendo la tesis de la unidad del entendimiento agente, atribuía un cierto entendimiento receptivo a cada hombre. No obstante, no admitía la conservación de ciencia en el intelecto, pues las especies no consideradas desaparecen y sólo se mantienen las imágenes de las mismas en la fantasía. El hábito se reduciría a la habilidad de la mente para convertirse al entendimiento agente y recibir las ideas actuales que de él fluyen [17].

El Angélico, que ya había refutado en opúsculo especial la teoría averroística, apela aquí al análisis de los textos de Aristóteles para probar que las «virtudes dianoéticas» estudiadas por el *Filósofo*—entendimiento, ciencias, sabiduría—eran por él interpretadas como hábitos que residen en el llamado entendimiento posible, «que pertenece a la parte «racional por esencia».

Se limita el Angélico a indicar la prueba propia, basada en las condiciones que hacen posible y necesario el hábito en un sujeto. El entendimiento está en máxima potencialidad e indeterminación respecto de infinitos objetos cognoscibles, y además es determinable de diversos modos al conocimiento. Por su índole especial de conocimiento abstractivo y discursivo, puede la razón determinarse en un sentido o en otro, juzgar recta o falsamente bajo los mismos conceptos, deducir bajo las mismas premisas una conclusión verdadera o falsa. El conocimiento abstractivo no determina totalmente el entendimiento, que necesita de composición y discurso para conocer la verdad. De ahí la necesidad de hábitos o disposiciones subjetivas para el buen uso de estos conceptos y marcha del proceso discursivo, para asentir y discurrir con certeza ante esa aprehensión inevidente del objeto [18].

Por eso las potencias que conocen de un modo estrictamente intuitivo —sentidos externos, sentido común, ángeles—no necesitan hábitos propios. Las especies o ideas intuitivas determinan plenamente la potencia al conocimiento de sí, y ésta ya no requiere disposición subjetiva para determinarse a conocer.

Consecuencia de esto es que los hábitos intelectuales no se han de identificar con las especies o noticias adquiridas, conservadas habitualmente en el intelecto. Tal doctrina debe afirmarse con la generalidad de filósofos y teólogos escolásticos. Sin embargo, los textos del Angélico ofrecen en este punto alguna dificultad. Cayetano sostuvo que Santo

---

[17] Así expone la teoría de Avicena el mismo Santo Tomás (*De verit.* q.10 a.2; q.12 a.1; cf. 1 q.76 a.6).

[18] IOAN. A STO. THOMA, *Cursus Theol.*, in 1-2 d.13 a.2 n.20-1.

Tomás se limitaba aquí a probar la necesidad de las especies inteligibles [19]. No es que Cayetano identifique los hábitos de ciencia con la simple colección de ideas; pero su observación está en parte fundada, sobre todo teniendo en cuenta el a.5, arg.1, y el 6. La necesidad de hábitos intelectuales parece reducirla el Aquinate a la necesidad de especies inteligibles.

La dificultad es aún mayor si se confrontan otros textos de las obras del Santo. En la generalidad de ellos, Santo Tomás no reconoce en los hábitos de ciencia sino un conjunto de ideas, sin hablar de ninguna otra disposición subjetiva de la potencia [20]. Su formulación corriente es que la ciencia, como hábito, no es otra cosa que el conjunto o «agregación de especies» cognoscitivas, «una ordenación» de las mismas ideas para conocer: «Collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum»; «specierum aliqualis ordinatio habitum efficit» (*De verit.* q.20 a.2; q.24 a.4 ad 9).

Diversos autores antiguos ya defendieron esta equivalencia de los hábitos intelectuales con el conjunto de especies objetivas; y sobre todo para la filosofía moderna, la ciencia se reduciría a mera acumulación material de ideas y hasta a veces a simples asociaciones de imágenes [21].

Pero la mente de Santo Tomás está clara, a pesar de esas expresiones ambiguas, en el sentido en que le han interpretado sus comentaristas posteriores: los hábitos intelectuales consisten en una perfección subjetiva del entendimiento, distinta de las ideas adquiridas. El Santo ha precisado su pensamiento más tarde (q.54 a.4) al enseñar que todo hábito ha de concebirse como una *qualitas simplex, forma simplex*, que no puede estar compuesta de diversas cualidades o hábitos parciales. Nunca pierde su unidad de forma simple, aunque su virtualidad se extienda a más objetos. Tal es la concepción constante del Santo en las cuestiones siguientes de la formación, aumento y disminución de los hábitos.

Pero es evidente que, si el hábito científico se redujera a la acumulación de ideas, perdería su unidad y simplicidad, pues sería algo compuesto de tantas cualidades distintas cuantas son las ideas. Las ideas son condición requerida para la presencia del objeto, no disposición de la potencia para conocer bien.

Además, las especies abstractas sólo dan la aprehensión de las cosas, y la ciencia se forma y perfecciona en el juicio y en la demostración. Bajo las especies adquiridas, el entendimiento se encuentra aún con dificultad e indeterminación para el asentimiento y la deducción demostrativa, en que obtiene la verdad científica. Le es necesaria nueva disposición subjetiva que le dé facilidad y seguridad en el proceso discursivo, y ésta es justamente el hábito.

Mas, como al fin las ideas se reducen al hábito y forman como el aspecto material y objetivo del mismo, de ahí que el Angélico, por metonimia, nombre indistintamente el hábito por las especies objetivas. Tanto más que las ciencias vienen determinadas y distinguidas por sus objetos, y éstos están dados en las especies inteligibles. Hay, pues, sobrado motivo para tomar las ideas como signo de la existencia del hábito científico correspondiente y nombrarlas en lugar de él.

---

[19] CAIETAN., *In 1-2* q.50 a.4.

[20] *In Sent.* 1 d.3 q.5 ad 1; 3 d.14 a.1 ad 2; d.23 q.1 a.1 arg.5; d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.2; 1.ª p. q.89 a.5; 1-2 q.67 a.2; *Cont. Gent.* 1,56; 2,74; III *De anima* lect.10. Cf. *Grundlagen der menschlichen Handlung, Summa Theologica, deutsch-lateinische Ausgabe* B.II p.487-90.

[21] A esta teoría se inclina el P. R. Bernard, O. P., al definir con el P. Gardeil los hábitos intelectuales como «las ideas que son reabsorbidas en la potencia y allí son cambiadas en fuerzas» (*La vertu*, en «Somme Théol.», trad. de la «Revue des Jeunes» [París 1933] p.323).

El mismo Aquinate se explicó a sí mismo, y al menos en un pasaje [22] distinguió explícitamente la «habilidad», o disposición subjetiva intelectual, de las especies objetivas, colocando en aquélla la esencia del hábito. En este texto justamente se da la base para la interpretación de los otros, que comúnmente hacen consistir la esencia del hábito científico en una cierta ordenación de las especies. Como ya notaba con acierto Suárez, tal ordenación—que debe entenderse no habitual, sino como actual uso de las especies—sólo puede verificarse por una cualidad o disposición subjetiva que habilita al entendimiento para juzgar y asentir bajo dichas especies, en que consiste el hábito científico [23].

V. *La voluntad, sujeto de los hábitos (a.5)*

El Angélico corona este examen del sujeto humano del hábito con la voluntad, que es la sede por excelencia de los hábitos de acción, o apetitivos.

En la voluntad son posibles y deben darse hábitos.—El Aquinate apoya esta afirmación en la autoridad de Aristóteles, si bien el sentido original del texto invocado, de que la voluntad sea el sujeto psicológico de la virtud de la justicia, no es claro, porque tampoco es precisa la doctrina de aquel filósofo ni sobre la justicia ni sobre la voluntad, como distinta del apetito sensible [24].

En cambio, la tradición escolástica pretomista coincidía unánime en asignar al menos algunos hábitos virtuosos a la voluntad. Y Santo Tomás encuentra fácilmente la prueba en los principios propuestos: la voluntad está en potencia para muchos objetos y puede *disponerse de diversas maneras* respecto de ellos. Es la facultad por excelencia indeteminada a sus actos en virtud de su misma libertad. Su receptividad es, pues, apta para adquirir hábitos que la inclinen y determinen en uno u otro sentido, especialmente para moverse con perfección al bien.

Se podría objetar que la voluntad no es así receptiva y determinable, ya que por sí misma es potencia activa e inclinación al bien. La respuesta del Aquinate aclara ambos extremos (ad 1 et 2). La voluntad no es potencia puramente activa que, como el entendimiento agente, no necesitara ser determinada a su objeto. Como toda inclinación y apetito, es pasiva respecto de su objeto, que la determina y mueve.

Pero no es la voluntad natural o respecto del fin, sino la voluntad libre o de los medios, la que necesita disponerse y perfeccionarse por hábitos de acción. En esta generalidad ha elaborado la prueba el Santo en otros textos paralelos [25]. Más tarde (q.56 a.6) restringirá mucho esta capacidad de adquisición de hábitos en la voluntad; no para la generalidad de los bienes humanos le serán necesarios hábitos, sino para el amor de aquellos bienes concretos que revisten dificultad especial.

---

[22] *De pot.* q.4 a.2 ad 20: «Scientia, quae importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quandam ipsius intellectus ad utendum huiusmodi speciebus».

[23] SUÁREZ, *Disp. Metaph.* d.44 s.5 n.3-8, que expone muy bien este punto, junto con MEDINA, *In* 1-2 q.50 a.4 y JUAN DE SANTO TOMÁS, l.c. Asimismo, una acertada defensa de la verdadera doctrina en FRANC. CARD. SATOLLI, *De habitibus* lect.6 (Romae 1897) p.58-62.

[24] Cf. T. GRAF, O. S. B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum sec. doctrinam Scholasticorum usque ad medium s. XIV* cit. I p.28; II p.59-60.

[25] A.5 ad 1. Cf. 1 q.82 a.2; *In Sent.* 2 d.39; 2 a.1 ad 2; 3 d.33 q.1 a.2 sol.2 ad 2.

Téngase en cuenta que la voluntad es por sí misma tendencia e inclinación al amor de cualquier bien, aun de los bienes particulares. La necesidad de hábitos en ella no es absoluta, como para el entendimiento la de las especies o ideas, sino *ad melius esse*, para determinarse con facilidad y prontitud a los bienes concretos. La necesidad es absoluta para los bienes sobrenaturales, y la prueba, al menos, vale en toda su generalidad para las virtudes infusas.

La nota final del artículo cierra el panorama hasta aquí esbozado de los hábitos operativos humanos. Todos ellos implican una relación especial a la voluntad según la definición de Averroes: hábito es la cualidad «cuyo uso está a merced de nuestra voluntad». En las demás potencias, los hábitos son dados para someterse dóciles a la moción voluntaria. La voluntad hace posibles hábitos propios en todas ellas, dándoles la indeterminación del obrar libre y con ello la capacidad de disponerse bien o mal. Como veremos en seguida, la voluntad es principio de todo ejercicio y, por lo mismo, de la formación de los otros hábitos, lo que no implica que sea sujeto de todos ellos, sino que todos tienen su fuente primera en el obrar voluntario.

VI. Los ángeles, sujeto de hábitos (a.6)

El Angélico quiere darnos una perspectiva completa de los seres portadores de estas cualidades habituales, y por eso incluye esta consideración final de los ángeles. Ocasión inmediata le da la teoría falsa que encuentra en sus nuevas fuentes: el comentador del Pseudo-Dionisio, San Máximo el Confesor (580-662), y Simplicio, el comentador de Aristóteles.

San Máximo es el acérrimo defensor de la ortodoxia, que con sus *Escollos* al Pseudo-Dionisio trató de depurar las obras de éste de toda sospecha de herejía; pero en materia filosófica es ecléctico y, bajo la corriente neoplatónica, niega a las «substancias espirituales» toda cualidad habitual, fundado en el principio de que todo en ellas se dice por esencia, pues, por ser inmateriales, no hay potencialidad en ellas, ni por tanto accidentes. Todavía no se vislumbra en el horizonte la distinción aviceniana de la esencia y existencia.

Santo Tomás opone la distinción de una doble potencia en el interior de las substancias creadas: la *potentia materiae* y la *potencia para el ser*. Los ángeles, por ser inmateriales, no tienen potencia material, pero sí potencia de ser, ya que sólo Dios es acto puro, cuya esencia es su mismo ser. En las substancias angélicas habrá una potencia de ser, o esencia, distinta de la existencia, y, por lo tanto, una potencia intelectual capaz de recibir hábitos. La raíz última de los hábitos está, pues, en ese germen último de potencia, inscrita en el ser de todas las criaturas, por el hecho de la distinción en ellas de esencia y existencia.

Los ángeles son, pues, sujetos de hábitos.—Lo son plenamente en el plano sobrenatural, para el cual se encuentran en potencia obediencial, como el alma humana, por lo que su elevación a la vida divina se efectúa por hábitos infusos de ser (la gracia) y de obrar (gloria, virtudes y dones del Espíritu Santo).

En el orden natural no lo son, añade el Aquinate, de igual modo que en el hombre. Su naturaleza es pura forma y no necesita hábitos entitativos. En cuanto a su inteligencia, ya está en acto para el conocimiento connatural por su propia esencia. Sólo está en potencia para un conoci-

miento superior, para el que se actúa mediante las especies infusas. Con los mejores tomistas, Cayetano y Juan de Santo Tomás, sostenemos que estas altísimas ideas angélicas sólo constituyen hábito intelectual en sentido impropio [26]. Ellas son noticias intuitivas que determinan plenamente la inteligencia angélica a un conocimiento comprensivo de cuanto representan, sin necesidad de otra disposición subjetiva habitual que dé mayor prontitud. Sólo las especies abstractas y el conocimiento discursivo del hombre hacen necesaria, por su dificultad e indeterminación, nueva disposición de la potencia. En cuanto a la voluntad angélica, se actuaría en el orden natural por un simple hábito de conversión al bien, precedido de otro prudencial en la razón en práctica. Estos, en el orden actual, son sustituídos por la gloria y caridad en los buenos y por la ceguera y hábito de obstinación en los ángeles malos.

CUESTION 50

(In sex articulos divisa)

De subiecto habituum

Del sujeto de los hábitos

Toca ahora tratar del sujeto de los hábitos.

Y acerca de esta cuestión nos preguntamos:

Primero: si se dan hábitos en el cuerpo.

Segundo: si el alma es sujeto de hábitos en su esencia o en sus potencias.

Tercero: si las facultades sensitivas pueden ser sujeto de hábitos.

Cuarto: si se encuentra algún hábito en el entendimiento.

Quinto: si en la voluntad.

Sexto: si en las substancias separadas.

Deinde considerandum est de subiecto habituum (cf. q.49 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum in corpore sit aliquis habitus.

Secundo: utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio: utrum in potentia sensitivae partis possit esse aliquis habitus.

Quarto: utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto: utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto: utrum in substantiis separatis.

[26] CAIETAN., *In 1-2* q.50 a.6; IOAN. A STO. THOMA, *Curs. Theol. in 1-2* d.13 a.2 n.28-35, quien cita como partidarios de hábitos propios en los ángeles a Molina, Zumel, Gr. Martínez, Báñez y Suárez.

ARTICULO 1

Utrum in corpore sit aliquis habitus [a]

Si se dan hábitos en el cuerpo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus.

1. Ut enim Commentator dicit, in III "De anima" (comm. 18), "habitus est quo quis agit cum voluerit". Sed actiones corporales non subiacent voluntati: cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Praeterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Praeterea, omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus, in "Praedicamentis" [1], sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.49 a.2 sqq.), habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum; dictum est autem (q.49 a.4) quod habitualis dispositio requiritur ubi

Dificultades. Parece que no se da hábito alguno en el cuerpo.

1. "El hábito, dice Averroes, es aquello mediante lo cual obra uno cuando quiere". Pero las acciones corporales no caen bajo el imperio de la voluntad, pues son naturales. Luego no pueden darse hábitos en el cuerpo.

2. Todas las disposiciones corporales son fácilmente mudables, y el hábito es una cualidad difícilmente mudable. Luego ninguna disposición corporal es hábito.

3. Todas las disposiciones corporales están sometidas al movimiento de alteración. Pero éste solamente tiene lugar en la tercera especie de cualidad, la cual se distingue por oposición del hábito. Luego ningun hábito se da en el cuerpo.

Por otra parte, el Filósofo dice que la salud del cuerpo y la enfermedad incurable se llaman hábitos.

Respuesta. El hábito es, como queda dicho, la disposición de un sujeto que está en potencia, bien para la forma, bien para la operación. Por consiguiente, el hábito, en cuanto significa y es una disposición para obrar, no reside principalmente en el cuerpo como en su sujeto. Y esto porque la actividad corporal procede siempre o de una cualidad natural del cuerpo, o del alma que mueve al cuerpo. En efecto, el cuerpo, para ejercer sus operaciones naturales, no precisa una disposición por medio de hábitos, porque la actividad natural está ordenada a obrar de un modo determinado, y, como se dijo, los hábitos sólo se requieren cuando el sujeto se halla en estado de potencialidad con respecto a muchos objetos. Cuando, por el contrario, la actividad

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.1.

[1] C.6 n.4 (Bk 9a1).

natural proviene del alma mediante el cuerpo, más bien debe decirse que procede primariamente del alma y secundariamente del cuerpo; y como los hábitos son proporcionados a sus operaciones síguese, como dice el Filósofo, que "actos semejantes causan hábitos semejantes". Por eso la disposición a dichas operaciones más bien se da principalmente en el alma, y secundariamente en el cuerpo; es decir, en cuanto que el cuerpo se dispone y capacita para secundar con presteza los actos del alma.

Pero, si hablamos de la preparación del sujeto para la forma, entonces pueden darse hábitos en el cuerpo, pues dice al alma una relación semejante a la del sujeto a la forma. En este sentido la salud, la belleza y otras cualidades semejantes se llaman hábitos. Sin embargo, no son propiamente tales, puesto que sus causas, por su misma naturaleza, son fácilmente mudables.

Es cierto, como refiere Simplicio, que Alejandro sostuvo que de ningún modo el hábito o disposición de la primera especie podía residir en el cuerpo, al decir que la primera especie de cualidad pertenecía únicamente al alma; y que si Aristóteles habló de la salud y enfermedad, no lo hizo como si pertenecieran a la primera especie de cualidad, sino a modo de ejemplo. El sentido sería: así como la salud y la enfermedad pueden ser fácil o difícilmente mudables, así también estas cualidades de la primera especie, que se llaman hábitos y disposiciones.—Pero esto, evidentemente, es contrario a la intención de Aristóteles, porque habla del mismo modo de la salud y enfermedad, como de la virtud y de la ciencia, al ponerlos como ejemplos; y, en la *Física*, señala expresamente entre los hábitos la belleza y la salud.

Soluciones. 1. La objeción considera el hábito en cuanto que dispo-

subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae: secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde "ex similibus actibus similes habitus causantur", ut dicitur in II "Ethic." [2] Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario: inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum: quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in "Commento Praedicament." [3]: sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Aristoteles inducit in "Praedicamentis" de sanitate et aegritudine (arg. "Sed contra"), non inducit quasi haec pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio.—Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et aegritudine, et de virtute et de scientia (l.c. nt.1). Tum quia in VII "Physic." [4] expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habitu

[2] C.1 n.7 (Bk 1103b21); S.Th. lect.1
[3] *In Categor.* c.8.
[4] C.3 n.4 (Bk 246b4).

secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura: non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem corporalium causarum. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad talo subiectum, quia scilicet, tali subiecto durante, amoveri non possunt: vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus: sed quod est "ut habitus", sicut in graeco habetur[5]. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc, quod qualitates tertiae speciei sunt ut in fieri et ut in motu: unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates. Quando autem iam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis.—Sed hoc improbat Simplicius, in "Commento Praedicamentorum" (l.c. nt.3), quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertia.

Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius refert (ibid.), quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit: tunc est passio, si sit ecto transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio.

ne para la operación, y los actos del cuerpo en cuanto que proceden naturalmente de él, mas no de los actos del alma, cuyo principio es la voluntad.

2. Las disposiciones corporales no son en absoluto difícilmente mudables por el solo hecho de la inconsistencia de sus causas. Sin embargo, pueden ser difícilmente mudables, o bien por relación a tal sujeto, en el sentido de que permanecerán mientras subsista dicho sujeto, o bien por relación a otras disposiciones. Al contrario, las cualidades del alma son en absoluto difícilmente mudables, a causa de la inmovilidad del sujeto. He ahí por qué el Filósofo no dice que la salud difícil de perder sea en absoluto hábito, sino que es—se lee en el texto griego—"como un hábito". Mas las cualidades del alma se llaman en absoluto hábitos.

3. Las disposiciones corporales contenidas en la primera especie de cualidad, como algunos han sostenido, difieren de las cualidades de la tercera especie, en que éstas se hallan "in fieri" (en vía de ser), y como en movimiento. De ahí su nombre de pasiones o cualidades pasibles. Y cuando éstas alcanzan su perfección específica, pasan a la primera especie de cualidad.—Mas Simplicio rechaza esta explicación porque en ese caso la acción de calentar debería colocarse en la tercera especie de cualidad, y el calor en la primera, cuando Aristóteles pone el calor en la tercera.

Por esto afirma Porfirio, como refiere Simplicio, que la pasión o cualidad pasible y la disposición y el hábito difieren en los cuerpos según el grado de aumento y disminución de intensidad. Así, cuando un cuerpo no recibe el calor para poder comunicarlo a otros, sino solamente para ser calentado, si ese estado es transitorio, tenemos la pasión; y si permanente, la cualidad pasible. Mas si el cuerpo logra una intensidad tal de calor que pueda comunicarlo a otro,

[5] ARISTOT., *Categor.* c.6 n.4 (Bk 5a3).

nos hallamos ante una disposición; y si posteriormente se confirma ese estado, de tal modo que sea difícilmente mudable, ante un "hábito". La disposición, por consiguiente, sería la pasión en su estado intenso o perfecto; el hábito, el estado intenso y perfecto de la disposición.—Y esto es precisamente lo que desaprueba Simplicio, porque tal aumento y disminución de intensidad no implica diversidad esencial en la misma forma, sino diversidad accidental en la participación de ella por el sujeto; y de este modo no podrían distinguirse esencialmente las especies de cualidad.

Por tanto, es preciso dar otra explicación. Como dijimos, la proporción o equilibrio de las cualidades pasibles exigido por la naturaleza, constituye la disposición; por eso cuando se produce un desequilibrio —movimiento de alteración—en estas mismas cualidades—cálido, frío, húmedo y seco—se origina consiguientemente un cambio en la salud y enfermedad. Pero tal alteración no afecta primaria y esencialmente a los hábitos y disposiciones corporales.

positio: si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: ut sic dispositio sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis.—Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra (q.49 a.2 ad 1) dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis: et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULO 2

Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel suam potentiam [a]

Si el alma es sujeto de hábitos en su esencia o en sus potencias

Dificultades. Parece que los hábitos del alma más bien se encuentran en su esencia que en sus potencias.

1. Las disposiciones y los hábitos, como dijimos, se definen por relación a la naturaleza. Pero ésta más bien se dice de la esencia del alma que de sus potencias, porque el alma por su esencia es naturaleza y forma de tal cuerpo. Luego los hábitos más bien se encuentran en la esencia del alma que en sus potencias.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam.

1. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (q.49 a.2). Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias: quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam, et non secundum potentiam.

a *Sent.* 3 d.26 a.3 ad 4.5.

2. Praeterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in Primo (q.77 a.1 ad 5) dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

3. Praeterea, subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subiecto.

Sed contra est quod Philosophus, in I "Ethic." [4], ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.29 a.2,3), habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura cuius homo potest esse particeps secundum illud II Petr. 1,4, "ut simus consortes naturae divinae": sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur (q.110 a.4).

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima: inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (q.49 a.4). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

2. Ningún accidente puede ser sujeto de otro accidente. Pero las potencias del alma y los hábitos son accidentes. Luego las potencias no pueden ser sujeto de hábitos.

3. El sujeto es anterior a cuanto se apoya en él. Pero el hábito, que pertenece a la primera especie de cualidad, es anterior a la potencia, la cual es propia de la segunda especie. Luego las potencias del alma no pueden ser sujeto de hábitos.

Por otra parte, el Filósofo pone hábitos en las potencias del alma.

Respuesta. El hábito, hemos dicho, dispone en orden a la naturaleza o a la operación. Si, pues, consideramos el hábito en cuanto ordenado a la naturaleza, no puede estar en el alma—hablando solamente de la naturaleza humana—porque el alma es forma que perfecciona totalmente dicha naturaleza. Por lo cual, en este sentido, si se da algún hábito o disposición, es más bien en el cuerpo por orden al alma, que en el alma por orden al cuerpo. Mas, si hablamos de aquella naturaleza superior, de la cual pueda participar el hombre, según las palabras de San Pedro: "para hacernos partícipes de la divina naturaleza", no hay inconveniente que el alma en su esencia sea sujeto de algún hábito (la gracia, como más adelante veremos).

Por el contrario, si consideramos los hábitos en cuanto ordenados a la operación, es claro que se encuentran propiamente en el alma, porque ésta no se halla determinada a una sola operación, sino que es indiferente para muchas; condición requerida para que se den los hábitos. Y puesto que el alma obra por sus potencias como principios próximos, los hábitos residen en ellas como en su sujeto.

[4] C.13 n.20 (BK 1103a3); S.Th., lect.20.

Soluciones. 1. La esencia del alma es, ciertamente, elemento constitutivo de la naturaleza humana, pero no como un sujeto o materia que ha de ser dispuesta para recibir una forma, sino como forma y naturaleza a la cual se ordena y dispone la materia.

2. De suyo, el accidente no puede ser sujeto de otro accidente. Mas sucede que entre los accidentes hay un cierto orden de yuxtaposición. En este sentido, el accidente que sustenta de algún modo a otro accidente se dice sujeto de éste, como la extensión es sujeto del color. De este modo las potencias pueden ser sujeto de hábitos.

3. El hábito, en cuanto dispone para la naturaleza, precede a la potencia; y la potencia siempre se ordena a la operación, que es posterior, pues la naturaleza es principio de operación. Pero el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no dice orden a la naturaleza, sino a la operación. Por consiguiente es posterior a la potencia.—Sin embargo, puede también decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto, y el acto a la potencia; porque el acto es anterior en el orden de la naturaleza, si bien la potencia, como dice el Filósofo, lo es en el orden de la generación y del tiempo.

Ad primum ergo dicendum quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud: sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius: ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam: potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia.—Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII[7] et IX "Metaphys."[8]

ARTICULO 3

Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus [a]

Si puede darse algún hábito en las potencias sensitivas

Dificultades. Parece que no pueden darse hábitos en las potencias sensitivas.

1. Tanto las potencias vegetativas como las sensitivas son irracionales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus.

1. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et

---

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.a2; d.23 q.1 a.1; *De virtut.* q.1 a.1.

[7] L.6 c.3 n.2 (Bk 1029a5); S.Th., l.7 lect.2.
[8] L.8 c.8 n.1 (Bk 1049b4); S.Th., l.9 lect.7.

sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

2. Praeterea, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus: quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra[9] dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Praeterea, habitus animae sunt scientiae et virtutes: et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae: cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Pero las potencias vegetativas no son sujeto de hábitos. Luego tampoco lo son las potencias sensitivas.

2. La vida sensitiva es común al hombre y a los irracionales. Pero en éstos no se dan hábitos, porque carecen de voluntad—elemento esencial de todo hábito, como se dijo—. Luego no son posibles los hábitos en las facultades sensitivas.

3. La ciencia y la virtud son hábitos del alma que se refieren respectivamente al entendimiento—potencia aprehensiva—y a la voluntad —potencia apetitiva—. Pero los universales, objeto de la ciencia, no pueden ser aprehendidos por las facultades sensitivas. Luego, así como no caben hábitos científicos en las facultades sensitivo-aprehensivas, tampoco podrán darse virtudes en las potencias sensitivo-apetitivas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic."[10], quod "aliquae virtutes", scilicet temperantia et fortitudo, "sunt irrationabilium partium".

Por otra parte, dice el Filósofo que "algunas virtudes"—la templanza y la fortaleza—"se encuentran en las facultades irracionales".

Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur.—Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Respuesta. Las potencias sensitivas pueden ser objeto de una doble consideración: primero, en cuanto que obran movidas por un instinto de la naturaleza; segundo, en cuanto que actúan imperadas por la razón. En el primer caso se ordenan, con tendencia única y determinada, a un solo objeto, como toda naturaleza. Y así como las potencias naturales no son sujeto de hábitos, tampoco lo son las potencias sensitivas cuando obran movidas por este instinto de la naturaleza.—Pero cuando obran imperadas por la razón, pueden ordenarse a diversos objetos y de diferentes maneras. En este sentido las facultades sensitivas pueden sustentar hábitos que les dispongan bien o mal en orden a sus actos y objetos.

Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivae partis non sunt

Soluciones. 1. La vida vegetativa, por lo mismo que no se somete

[9] A.1 arg.1; q.49 a.3 *Sed contra*.
[10] C.10 n.1 (BK 1117b23); S.TH., lect.19.

ni puede someterse naturalmente al imperio de la razón, está imposibilitada para recibir hábitos; pero las facultades sensitivas, ordenadas por naturaleza a secundar dicho imperio, al hacerse de algún modo racionales—enseña el Filósofo—pueden recibirlos.

2. Los animales irracionales, dejados a sí mismos, no obran bajo el imperio de la razón, sino impulsados por el instinto natural. Por eso en ellos no se dan hábitos ordenados a sus operaciones, pero sí algunas disposiciones—la belleza y la salud—en orden a la naturaleza.—Mas los animales, en cuanto sometidos por la razón del hombre a ciertas costumbres o modos de obrar, pueden de alguna manera perfeccionarse por hábitos. De ahí la frase de San Agustín: "Vemos cómo las bestias más feroces por miedo al dolor se abstienen de los placeres más vehementes; y cuando esto se hace costumbre en ellas, se las llama domesticadas y mansas". Sin embargo, tales hábitos son imperfectos o impropios por carecer de una de sus condiciones esenciales: la voluntariedad. Es, en efecto, elemento indispensable que integra la definición de hábito el poder usarlos o no usarlos cuando uno quisiere. Por consiguiente, hablando con propiedad, en los animales no se dan hábitos.

3. El apetito sensitivo está ordenado naturalmente a ser movido por el apetito racional, como dice Aristóteles; pero en el conocimiento las facultades racionales dependen en sus percepciones de las potencias sensitivas; por eso es más propio que haya hábitos en las facultades sensitivo-apetitivas que en las sensitivo-cognoscitivas, puesto que en la vida sensitiva sólo caben hábitos en cuanto obran bajo el imperio de la razón.—Sin embargo, puede también hablarse de hábitos cognoscitivos en los sentidos internos; tales son los que per-

natae obedire imperio rationis: et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis: et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I "Ethic." [11] dicitur.

Ad secundum dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo.—Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt: unde Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [12], quod "videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur". Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi: quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III "De anima" [13]; sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis: cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis.—Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos

[11] C.13 n.17 (BK 1102b25); S.TH., lect.20.
[12] Q.36: ML 40,25.
[13] C.11 n.3 (BK 434a12); S.TH., lect.16.

homo ût bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus: unde etiam Philosophus dicit, in cap. "De memoria" [14], quod "consuetudo multum operatur ad bene memorandum": quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

feccionan la memoria, la cogitativa y la imaginación. Por ello dice el Filósofo que "la costumbre facilita la memoria". Y es que en realidad tales facultades obran frecuentemente dirigidas por la razón. Pero los sentidos externos, vista, oído, etc., no son capaces de recibir hábitos, porque esencialmente, debido a su disposición natural, se ordenan a actos determinados. Algo semejante sucede con los miembros del cuerpo: los hábitos deben ponerse, antes que en ellos, en los principios operativos que imperan su actividad.

ARTICULO 4

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus [a]

Si se dan hábitos en el entendimiento

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus.

1. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (a.1). Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori, ut dicitur in I "De anima" [15]. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III "De anima" [16]. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum: quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu: sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu: sed

Dificultades. Parece que no se dan hábitos en el entendimiento.

1. Los hábitos, como dijimos, son proporcionados a sus operaciones. Pero las operaciones del hombre son comunes al alma y al cuerpo. Luego también los hábitos. Ahora bien, el entendimiento no es acto del cuerpo. Luego tampoco es sujeto de hábitos.

2. Todo lo que está en una cosa recibe un modo de ser adecuado a la cosa en que se encuentra. Mas lo que es forma sin materia es solamente acto; y lo compuesto de forma y materia posee simultáneamente el doble estado de potencia y acto. Por tanto, sólo en aquellos seres compuestos de materia y forma puede haber algo que esté a la vez en potencia y en acto; no así en los que son puras formas. Ahora bien, el entendimiento es una forma sin materia. Luego los hábitos, que están a la vez en potencia y acto—son algo intermedio—,

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.2; d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* q.1 a.1.

[14] C.2 (BK 452a28); S.TH., lect.6.
[15] C.1 n.9 (BK 403a8); c.4 n.11 (BK 408b18); S.TH., lect.2.10.
[16] C.4 n.4 (BK 429a24); S.TH., lect.8.

no pueden darse en el entendimiento. Sólo son posibles en el compuesto de alma y cuerpo.

3. El hábito, como dice el Filósofo, "es aquello que dispone a un ser bien o mal respecto a alguna cosa". Pero la buena o mala disposición para el acto intelectual proviene de los distintos estados del cuerpo, pues "vemos que los de carnes delicadas", observa el Filósofo, "están mentalmente muy bien dotados". Luego los hábitos cognoscitivos no residen en el entendimiento, facultad independiente del organismo, sino en alguna potencia del cuerpo.

Por otra parte, Aristóteles pone la ciencia, la sabiduría y el entendimiento (hábito de los primeros principios) en la parte intelectiva del alma.

Respuesta. Acerca de esta cuestión de los hábitos del conocimiento se han dado diversas opiniones. Unos, suponiendo que el entendimiento posible era uno y común a todos los hombres, afirmaron por necesidad lógica que los hábitos cognoscitivos no residían en la inteligencia, sino en los sentidos internos. Es manifiesto que cada uno de los hombres posee hábitos cognoscitivos diferentes. Luego era imposible poner tales hábitos directamente en un entendimiento numéricamente uno y común a todos los hombres. Por lo mismo, si el entendimiento posible reúne tales condiciones, los hábitos científicos, por los que se diferencian los hombres, no podrán residir en el entendimiento posible como en su sujeto, sino en los sentidos internos, distintos en cada individuo.

Pero esta doctrina, en primer lugar, contradice abiertamente al pensamiento de Aristóteles, porque las potencias sensitivas no son racionales por su misma naturaleza, sino por

solum in coniuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Praeterea, habitus est "dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid", ut dicitur in V "Metaphys." [17]. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in II "De anima" [18] dicitur quod "molles carne bene aptos mente videmus". Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus, in VI "Ethic." [19], ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, conati sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis [20]. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto: sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum

[17] L.4 c.20 n.2 (Bk 1022b10); S.Th., l.5 lect.20.
[18] C.9 n.2 (Bk 421a26); S.Th., lect.19.
[19] C.3 n.1 (Bk 1139b16); S.Th., lect.2 sqq.
[20] Cf. Averr., *De anima* l.3 comm.5 digress. p.5.

per participationem, ut dicitur in I "Ethic." [21]. Philosophus autem (l.c. nt.18) ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu.—Expresse etiam dicit, in III "De anima" [22], quod intellectus possibilis, "cum sic fiat singula", idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, "tunc fit secundum actum eo modo quo scions dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum", scilicet considerando. "Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire". Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae quo potest considerare etiam cum non considerat.

una participación extrínseca. Ahora bien, la sabiduría, dice el Filósofo, la ciencia y el entendimiento—hábitos intelectuales—son racionales por su misma naturaleza. Por consiguiente, no pueden colocarse en las facultades sensitivas, sino en la inteligencia como en su sujeto.—Además, afirma expresamente que el entendimiento posible, al conocer (unión inteligible que identifica al sujeto cognoscente con la cosa conocida, y que se verifica en virtud de la actualización causada por las especies), "se actualiza al modo del que conoce una cosa, lo cual sucede desde el momento en que se capacita para obrar por sí mismo (en nuestro caso, para entender). Pero aun entonces el entendimiento se halla de algún modo en potencia para conocer (notas esenciales de todo hábito); mas no absolutamente, como lo estaba antes de recibir las primeras especies inteligibles". Luego el hábito de la ciencia, que capacita para entender, aun cuando de hecho no se piense, reside en el entendimiento.

Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

En segundo lugar, esta opinión niega la verdad objetiva de las cosas, porque así como a quien pertenece la operación compete la potencia de obrar, así a quien pertenece la operación, también el hábito. Ahora bien, el entender y considerar son actos del entendimiento; luego los hábitos que facilitan y mediante los cuales se piensa, pertenecen al mismo.

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in "Commento Praedicamentorum" [23], quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut Philosophus dicit in I "De anima"; ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus: ut ratio proposita procedebat.—Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio

Soluciones. 1. Refiere Simplicio que algunos sostuvieron que por lo mismo que toda operación del hombre es de alguna manera propia del compuesto humano, ningún hábito puede ser únicamente del alma, sino del compuesto. De ahí se sigue que no pueden darse hábitos en la inteligencia, por ser facultad independiente del cuerpo.—Pero este argumento nada prueba, porque el hábito no es una disposición del objeto para la potencia, sino más bien una dispos-

[21] C.13 n.15 (Bκ 1102b13); S.Th., lect.20.
[22] C.4 n.6 (Bκ 429b6); S.Th., lect.8.
[23] *In Categor.* c.8.

ción de la potencia para el objeto. Por consiguiente, es necesario que el hábito disponga y se encuentre en la potencia, que es principio de los actos, y no en aquello que tiene respecto de la potencia razón de objeto. Ahora bien, la intelección no es algo común al alma y al cuerpo sino por la dependencia del fantasma o imagen sensible. Es manifiesto que tal imagen se compara al entendimiento como su objeto. Por tanto, los hábitos intelectivos, hablando en sentido estricto, deben colocarse en el mismo entendimiento y no en los sentidos internos que producen tal imagen sensible, propia del compuesto. De ahí que sea necesario decir con toda propiedad que el entendimiento posible es sujeto de los hábitos intelectuales, puesto que en sumo grado se halla en potencia para ser determinado por muchos objetos y de diversos modos.

2. Así como el estado de potencialidad respecto del ser sensible conviene a toda materia corpórea, así el estado de potencialidad respecto del objeto inteligible conviene al entendimiento posible. Por consiguiente, no hay inconveniente en que se den hábitos (cualidades intermedias entre la pura potencia y el acto perfecto) en la inteligencia.

3. Es evidente que las facultades cognoscitivas cooperan eficazmente en la elaboración interna del objeto que ha de actualizar al entendimiento posible. Por eso la buena y fácil intelección depende del buen estado de dichas facultades, que se hallan íntimamente ligadas a las disposiciones orgánicas. Por razón de esta dependencia puede decirse que los hábitos intelectivos se encuentran secundariamente en tales facultades cognoscitivas, si bien principal y propiamente en el entendimiento posible.

obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum: unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I "De anima" [24]**. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in III "De anima"** [25]**. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus: non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus: illi enim competit esse subiectum habitus; quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.**

Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter purum potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

[24] C.1 n.9 (BK 403a5); S.TH., lect.2.
[25] C.7 n.3 (BK 431a14); S.TH., lect.12.

ARTICULO 5

Utrum in voluntate sit aliquis habitus [a]

Si se da algún hábito en la voluntad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus.

1. Habitus enim qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa: quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (q.9 a.1). Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Praeterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Dificultades. Parece que no se dan hábitos en la voluntad.

1. El conocimiento intelectual se realiza por medio de especies inteligibles o hábitos que residen en el entendimiento. Pero la voluntad no obra por medio de especies o hábitos. Luego no es sujeto de hábitos.

2. El entendimiento agente, en contraposición al posible, no puede ser sujeto de hábitos porque es facultad puramente activa. Pero la voluntad es una potencia eminentemente activa, ya que pone en actividad todas las facultades. Luego es incapaz de hábitos.

3. No hay posibilidad de hábitos en las potencias naturales, puesto que por su misma naturaleza están determinadas a un solo objeto. Pero la voluntad esencialmente está ordenada a seguir el bien presentado por la razón. Luego no es posible que la voluntad sea sujeto de hábitos.

Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate: est enim iustitia "habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta", ut dicitur in V "Ethic." [b]. Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

Por otra parte, la justicia es un hábito; mas la justicia ("hábito por el cual se quiere y se obra lo que es debido", conforme a la definición del Filósofo) está en la voluntad. Luego ésta es sujeto de algún hábito.

Respondeo dicendum quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam

Respuesta. Toda potencia, indiferente para obrar de diversos modos, requiere por necesidad algún hábito que la disponga rectamente a su acto. Ahora bien, la voluntad, siendo potencia racional, posee tal indiferencia. Luego precisa de algún hábito que le disponga adecuadamente a su acto.—Además, si tenemos en cuenta la misma noción de hábito ("cualidad que utilizamos libremente para

[a] *Sent.* 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* q.1 a.1.

[b] C.1 n.3 (BK 1129a7); S.TH., lect.1.

facilitar nuestros actos") se verá con claridad su relación directa con la voluntad.

Soluciones. 1. Así como en el entendimiento encontramos las especies inteligibles, representación y semejanza del objeto que lo determinan y mueven a conocer, así es preciso que se dé en la voluntad y facultades apetitivas algo que las determine y mueva a sus objetos respectivos, puesto que el acto de toda facultad apetitiva, como se dijo, consiste en una inclinación al objeto; pero cuando dichas facultades están suficientemente determinadas por su misma naturaleza a sus objetos, no requieren tal cualidad determinante. Ahora bien, como el fin de la vida humana exige que nuestro apetito se incline y use de medios o bienes concretos, a los cuales no dice una relación necesaria, se ve la necesidad de que en las facultades apetitivas haya ciertas cualidades determinantes, las cuales se llaman hábitos.

2. No existe tal comparación. El entendimiento agente, en efecto, es únicamente activo, y de ningún modo pasivo; la voluntad, por el contrario, y toda potencia apetitiva, es ambas cosas. Luego la voluntad es susceptible de hábitos, porque éstos convienen a toda facultad que tiene cierta pasividad.

3. Es cierto que la voluntad por su propia naturaleza se inclina al bien presentado por la razón; pero sucede con frecuencia que este bien se diversifica de muchas maneras. De ahí que la voluntad necesite una determinación por medio de hábitos para inclinarse con facilidad y prontitud al bien de la razón.

principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est "quo quis utitur cum voluerit", ut supra [27] dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum: cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est (q.6 a.4). Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in III "De anima" [28]. Et ideo non est similis ratio de utroque: nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

[27] Cf. a.1 arg.1; q.49 a.3 *Sed contra*.
[28] C.10 n.7 (BK 433b16); S.TH., lect.15.

ARTICULO 6

Utrum in angelis sit aliquis habitus [a]

Si se dan hábitos en los ángeles

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sint habitus.

1. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in 7 cap. "De cael. hier." [20]: "Non convenit arbitrari virtutes intellectuales", idest spirituales, "more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus", scilicet angelis, "esse, ut aliud in alio sit sicut in subiecto: accidens enim omne illine repulsum est". Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit, in 4 cap. "De cael. hier." [21], "sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant". Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. — Et haec videtur esse ratio Maximi, qui ibidem subdit: "Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset".

3. Praeterea, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in V "Metaphys." [22]. Sed dispositio, ut ibidem [23] dicitur, est "ordo habentis partes". Cum ergo angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. "Cael. hier." [24], quod

Dificultades. Parece que no se dan hábitos en los ángeles.

1. Dice Máximo, comentando a Dionisio: "Es incongruente pensar que las potencias intelectuales", es decir, las espirituales, "son accidentes que se dan en las naturalezas divinas (los ángeles) como en nosotros, como una cosa sustentada en otra, porque excluyen toda clase de accidentes". Luego en los ángeles no se dan hábitos, que son accidentes.

2. Dice Dionisio: "Las cualidades santas que disponen a las esencias celestes participan en sumo grado, más que cualquier otra creatura, de la bondad de Dios". Pero lo que es subsistente por sí mismo es anterior y más perfecto que lo que es por participación, y las esencias angélicas se perfeccionan por sí mismas conformándose con Dios; luego no por hábitos.—Y ésto parece haber sido el pensamiento de Máximo cuando añade: "Si los ángeles alcanzaran su perfección por hábitos, su esencia dejaría de obrar y deificarse por sí misma cuanto fueran capaces".

3. El hábito, como dice Aristóteles, es una disposición. Pero ésta es "un orden en los seres compuestos". Luego los ángeles, substancias simples, no pueden recibir ningún género de disposiciones y hábitos.

Por otra parte, dice Dionisio que los ángeles enumerados en la primo-

---

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª2 ad 1.

[20] § 1: MG 4,65.
[21] § 2: MG 3,180.
[22] L.4 c.22 n.2 (Bk 1022b10); S.Th., l.5 lect.20.
[23] L.4 c.19 (Bk 1022b1).
[24] § 1: MG 3,205.

ra jerarquía: "Ardientes (Serafines), Tronos y Efusión de la Sabiduría (Querubines) se denominan con tales nombres para indicar la naturaleza divina de sus hábitos".

Respuesta. Algunos negaron los hábitos en los ángeles, sosteniendo que cuanto se les atribuye es esencial. De ahí que Máximo diga: "Sus disposiciones habituales y virtudes están en ellos esencialmente por su inmaterialidad"; y Simplicio: "La sabiduría que se encuentra en el alma es un hábito; la que está en una substancia separada, una substancia, porque cuanto es divino tiene razón suficiente de su existencia (obra por sí misma y en sí misma)".

Tal doctrina, dentro de su error, contiene un fondo de verdad. Es manifiesto, según dijimos, que sólo un ser en potencia puede ser sujeto de hábitos. Así los comentadores citados, al considerar a los ángeles como substancias totalmente inmateriales, y en consecuencia, sin ninguna potencia material, las negaron todo hábito y todo accidente. Pero si bien es cierta la no existencia de tal potencia material, se da en ellos cierta potencialidad, pues el ser acto puro es propio de Dios. Por consiguiente, en tanto son sujeto de hábitos en cuanto poseen tal estado potencial. Ahora bien, como la potencia de la materia y la de las substancias intelectuales son de distinta naturaleza, también lo son sus hábitos respectivos. Por eso dice Simplicio: "Los hábitos de las substancias intelectuales no son semejantes a los hábitos humanos, sino que reflejan una semejanza más adecuada a las especies o representaciones simples e inmateriales, contenidas en dichas substancias".

Comparando los hábitos angélicos con los del entendimiento humano, vemos que son de distinta naturaleza. Porque el entendimiento humano,

angeli primae hierarchiae "nominantur Calefacientes et Throni et Effusio sapientiae, manifestatio deiformis ipsorum habituum.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post praedicta verba quae induximus (in arg.1), dicit: "Habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem". Et hoc etiam Simplicius dicit, in "Commento Praedicamentorum" [34]: "Sapientia quae est in anima, habitus est: quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia".

Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis (q.49 a.4) quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod angeli sunt substantiae immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia, licet in angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei); ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in "Commento Praedicamentorum" (l.c. nt.33), quod "habitus intellectuales substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa".

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim hu-

[34] *In Categor.* c.8.

manus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materiam prima respectu omnium formarum sensibilium: et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genero intelligibilium, sed sicut actus quidam: non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiae: et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in Primo (q.55 a.1) dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam: sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in lib. "De causis" [a]: et tanto perfectius, quanto est perfectior.

Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit (l.c. nt.32) habitus eorum esse "deiformes", quibus scilicet Deo conformantur.

Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis: cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indi-

ínfimo entre los entendimientos, se halla en potencia respecto de todos los seres inteligibles, del mismo modo que la materia prima respecto de cualquier forma sensible; y por ello necesita de hábitos para todo acto intelectual. Por el contrario, el entendimiento angélico no se presenta en un estado de absoluta potencialidad respecto de lo inteligible, sino como algo actual; ciertamente no con un acto puro (exclusivo y propio de Dios), sino como algo intermedio, de tal suerte que en tanto tendrá menos potencialidad en cuanto que esa substancia separada sea más perfecta. Por lo cual, en la medida en que está en potencia, necesita perfeccionarse habitualmente por medio de especies inteligibles para conocer; y en la medida en que está en acto puede, por medio de su propia esencia, entenderse al menos a sí mismo y otros objetos que tengan un modo de ser semejante, proporcionado a su propia naturaleza; y tanto será más perfecto este conocimiento cuanto más perfecta la substancia angélica.

Mas como ésta no iguala a Dios en perfección, sino que dista infinitamente, para conocerlo y amarlo necesita hábitos, pues está en cierta potencialidad respecto del acto puro. Así dice Dionisio: "Son deiformes sus hábitos, que los hacen semejantes a Dios".

Pero los ángeles, por ser substancias inmateriales, no poseen hábitos dispositivos para el ser material.

Soluciones. 1. Lo que dice Máximo debe entenderse de los hábitos y accidentes materiales.

2. Los ángeles no necesitan hábitos para aquellas cosas que les son propias en virtud de su esencia; mas como no existen por sí mismos sin participar de la sabiduría y bondad divinas, en la medida de esta par-

[a] Prop. 8.13; S.Th., lect.8.13.

ticipación de algo externo, necesitan de hábitos.

3. La esencia de los ángeles es simple; no así sus potencias: su inteligencia se perfecciona mediante especies o ideas, y su voluntad tiende a objetos múltiples.

gent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum quod in angelis non sunt partes essentiae: sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

GENESIS Y FORMACION DE LOS HABITOS

I. Sentido y orden de la cuestión

Comienza Santo Tomás el estudio de *la causa eficiente* de los hábitos. Este análisis se alarga algo más que el de las dos causas anteriores, formal y material, porque el Santo persigue el examen de la causa eficiente en los cuatro procesos que pueden sufrir los hábitos: origen o formación, aumento, disminución y destrucción. A su consideración dedica las tres cuestiones 51-53, agrupando estos cuatro fenómenos de dos en dos, pues la misma es la causa de la generación (q.51) y del crecimiento (q.52), y una la causa del decrecer y de la muerte de los hábitos, brevemente examinada en la cuestión 53. Los cuatro fenómenos son comprendidos por psicólogos modernos bajo una sola indicación: *la vida de los hábitos*, que, como todo ser viviente, pasan por las cuatro fases dichas. Es evidente que aquí también predomina el aspecto psicológico y existencial de su estudio.

La división de esta cuestión, primera del grupo, es bien patente. El Angélico enumera tres causas de la producción de los hábitos: la naturaleza (a.1), los propios actos (a.2.3) y Dios (a.4). (Los ángeles no pueden infundirnos hábitos, ya que no actúan en la naturaleza sino produciendo la acción y la pasión.) La primera es principio intrínseco; el segundo, parcialmente externo, y el tercero, o Dios, puramente externo. Y, según esa triple causa a origen, los hábitos se llaman innatos, adquiridos o infusos. El Aquinate, como se ve, se eleva sobre la concepción experimental y vulgar de los hábitos y sigue la lógica de su concepto metafísico, ya expresado. No es esencial que el hábito sea efecto de un habituarse, que sea una costumbre; entonces no podrían darse ni hábitos naturales ni infusos. La causa eficiente sólo puede ser accidental a una esencia. Los hábitos pueden provenir de diversos principios causales, con tal de que, como antes dijimos, conserven su efecto formal de habituar al sujeto, de constituirle en un estado o acostumbrarle a un modo de ser o de obrar constante y fijo, cualquiera que sea su origen.

II. La naturaleza, causa de los hábitos (a.1)

La naturaleza es considerada por el Angélico desde un doble punto de vista: la naturaleza específica e individual. Mas el principio de especificación en el hombre es el alma, y el principio de individuación, la materia o el cuerpo; por eso, lo que en los hábitos procede de la naturaleza

específica viene del alma, y lo que hay en ellos de la naturaleza individual proviene del cuerpo. La naturaleza, además, puede ser *principio total* de algunos hábitos o *principio parcial* o de hábitos iniciales, que habrán de ser completados por la segunda causa o la adquisición.

1.° *Los hábitos entitativos corporales pueden ser totalmente naturales o proceder en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior.*—Es evidente el sentido de este primer aserto del artículo 1, en que el Angélico analiza con tanto detalle el origen natural de los hábitos. Vienen primero en consideración estos hábitos entitativos o disposiciones corporales para la forma substancial, como la salud, el vigor del cuerpo, la belleza. Una salud robusta puede darla totalmente la naturaleza o puede alcanzarse mediante la medicina; y aun la naturaleza puede darla en el grado específico necesario para la vida o bien en una constitución robusta que ha de provenir de la complexión orgánica especial de ciertos sujetos, es decir, de la naturaleza individual.

2.° *Los hábitos del alma u operativos no pueden provenir en el hombre totalmente de la naturaleza.*—El fundamento de esta afirmación depende de los hábitos intelectuales, que son los primeros, y a ellos siguen todos los otros hábitos de tendencia y acción. Y, en último término, de la solución del problema sobre el origen del conocimiento. Santo Tomás procede aquí contra dos opiniones extremas, la de Platón y la de Avicena, que refiere en otros lugares, sobre todo en el pasaje paralelo de la cuestión 63, artículo 1, sobre el origen natural de las virtudes intelectuales y morales (cf. *De verit.* q.10 a.6). La teoría platónica afirmaba el innatismo de las ideas y de todo el conocimiento; las ciencias y las virtudes se darían ya preexistentes en el alma y sólo sería precisa excitación sensible para actualizarse en la mente.

Santo Tomás rechaza el *innatismo de las ideas* y de todo hábito intelectual. El entendimiento viene desprovisto de toda especie inteligible y en pura potencia para recibir del mundo exterior sus objetos a través de los sentidos. Sólo en los ángeles se dan ideas innatas o especies infusas recibidas con la naturaleza, y en ellos la ciencia puede ser totalmente natural.

3.° *Los hábitos operativos pueden ser dados parcialmente por la naturaleza, tanto específica como individual, en cuanto a su germen o disposiciones iniciales.*—Avicena sostenía que los hábitos de ciencia provienen totalmente de fuera, de la unión iluminativa con el entendimiento agente separado, y eso tampoco es verdad. Santo Tomás en esta aserción establece que las ciencias y virtudes tienen su origen parcial en la naturaleza, y son naturales en cuanto a su germen o «incoación», con una gran variedad de matices que conviene detallar.

«Según la naturaleza específica», sólo hay *hábitos cognoscitivos*, dados inicialmente por la naturaleza a todos los hombres. Tales son los hábitos de los primeros principios, llamados por excelencia *innatos*. Santo Tomás prueba que aun estos primeros hábitos no son totalmente naturales. El entendimiento no tiene en sí mismo el conocimiento actual de los principios; necesita abstraer de los datos de los sentidos las ideas del todo y de la parte, del ser y el no ser. Una vez obtenido el conocimiento de los términos, la razón se mueve naturalmente a asentir a la verdad evidente de tales principios; en este sentido, son naturalmente conocidos, y el hábito de los mismos es natural.

El Angélico parece insinuar que todo lo que hay de adquirido en dicho hábito se reduce a las especies inteligibles, sin alguna otra dispo-

sición subjetiva que no sea la luz natural de la razón. Así han creído muchos autores; Escoto, los nominalistas y otros sostenían que dicho hábito de los primeros principios no es una cualidad nueva, sino debe identificarse con la potencia intelectual, informada por las ideas inteligibles de los términos.

Sin embargo, los principales teólogos nos advierten que no debe entenderse así la naturalidad del hábito de los principios. En la opinión precedente no se salvaría su esencia de hábito propio; sería un hábito impropio, como la ciencia angélica. Pero Santo Tomás repite siempre, fundado en Aristóteles, que es hábito y, por lo tanto, cualidad añadida al entendimiento y distinta de las especies. En efecto, la aprehensión angélica es intuitiva, y las ideas infusas solas determinan la facultad a una comprensión total del objeto. Mas el conocimiento humano es abstractivo, en el que no basta la simple aprehensión de las ideas, sino ésta debe ser completada por un trabajo de composición y comparación de los mismos para llegar al juicio. La potencia, pues, necesita ser determinada por una disposición nueva, aunque fácil, para este asentimiento, que no es de intuición. Y sólo por estos actos de juicio, en que se termina el conocimiento de cada principio, queda formado el hábito para asentir siempre a la verdad de los primeros principios.

¿Cómo entonces llama el Angélico «hábito natural» a este de los primeros principios, y a éstos, «naturalmente conocidos»? Debemos reconocer este extremo como de difícil interpretación en Santo Tomás, ya que numerosos textos de sus obras [1] hablan literalmente de ambos hábitos de los primeros principios en este sentido de un «habitus naturalis», inmanente a la potencia y no adquirido. Pero una tal noción no es armonizable con esta sistematización posterior del hábito, como cualidad distinta de la potencia. Por eso, con los mejores tomistas, el Ferrariense, Cayetano y Juan de Santo Tomás [2], afirmamos que no se trata de un hábito naturalmente dado con la potencia, sino adquirido con suma facilidad y sin discurso, por el primer acto de asentimiento ante la simple presencia inteligible de los términos.

Volveríamos, de lo contrario, al innatismo, y nuestro entendimiento no estaría en pura potencialidad inicial para conocer. Esa *naturalidad* debe referirse a la inclinación natural del entendimiento a conocer tales primeras verdades. Y, sobre todo, al hecho de que a ellas no asiente en virtud de otro principio anterior, sino en virtud sólo de la luz natural de la potencia o la luz del entendimiento agente iluminando las especies. (Santo Tomás aplica el símil de la luz a todos los principios del conocer, al entendimiento agente, al posible, a las ideas, a los principios generales, etc.). Se crea así con el primer asenso a esas verdades una determinación nueva que permanece siempre en el intelecto, y, por lo tanto, una cualidad o hábito adquirido.

Sobre el número de estos hábitos cuasi-innatos de los primeros principios se ha expresado con claridad Santo Tomás, diciendo que son dos, el *habitus intellectus* y la *sindéresis*, correspondiendo a las dos funciones esenciales de la razón, la contemplación de la verdad y la ordenación de la acción, y a las dos suertes de principios primeros, especulativos y prácticos (*De verit.* q.16 a.1; 1 q.79 a.12).

Retornando a las ulteriores determinaciones de la anterior proposición, Santo Tomás *niega que existan en la voluntad o en las facultades apetiti-*

[1] *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.2 ad 1; *De verit.* q.16 a.1 ad 14; 1-2 q.94 a.1.

[2] FERRARIENSIS, *In II Cont. Gent.* c.78; CAIETAN., *In 1-2* q.51 a.1; IOAN. A STO. THOMA, *Curs. Theol., in 1-2* d.16 a.1 n.8-29; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de act. hum. et habitibus*, in q.51 a.1 (Romae 1951) p.427.

ni sensibles hábitos iniciales de obrar, dados por la naturaleza específica. Pero conviene aquilatar el sentido de esta negación. En rigor, sí existen disposiciones naturales al bien como a la verdad, puestas por la naturaleza en el alma de todos los hombres, y que el Angélico llama, con frase tomada de San Agustín, *semina virtutum* [3]. Pero estos gérmenes de la virtud, como hábitos incoados, se encuentran sólo en los principios prácticos que dirigen la acción, es decir, en la sindéresis. En cuanto a la voluntad, la inclinación natural al bien se confunde con la misma facultad. La razón de la diferencia estriba en que la inteligencia es pura potencialidad y ha de determinarse, por las especies inteligibles, a conocer. Las primeras determinaciones a los principios universales formarán aquellos hábitos primeros. Mas la voluntad es por sí misma tendencia e inclinación al bien, y sus primeras actuaciones no habrán añadido mayor inclinación ni, por lo mismo, nuevos hábitos.

En cambio, no existe tal diferencia entre los hábitos cognoscitivos y los de tendencia y acción, si consideramos *su origen en la naturaleza individual.* Como hemos dicho, Santo Tomás pronuncia que, bajo este aspecto, unos y otros pueden estar dados en la naturaleza de una manera *imperfecta e inicial.* Son las llamadas *aptitudes o predisposiciones* naturales para la ciencia, para las artes, para la técnica, para esta o aquella virtud. Tales disposiciones congénitas son ya «incoación», o la base natural de los respectivos hábitos del alma. Como la naturaleza individual es distinta en cada hombre, por eso tales habilidades no existen en todos y son distintas en cada individuo. «Unos tienen—dice el Angélico—aptitud natural para la ciencia, otros para la fortaleza o castidad, y así para las demás virtudes intelectuales y morales» (q.63 a.1). Y como la diferenciación individual proviene del cuerpo, esas disposiciones de orden intelectual o moral están, no en las potencias del espíritu, razón y voluntad, sino en la sede secundaria de sus hábitos, *en las disposiciones orgánicas o centros nerviosos,* en los sentidos internos, en las tendencias pasionales y sensibilidad en general.

Es notable que Santo Tomás, según esto, ponga todas las diferencias humanas de ingenios y talentos, de habilidades y disposiciones virtuosas —diferencias tan marcadas en muchos casos—, no en el alma en sí misma, sino en el cuerpo, en la complexión natural. En el substrato orgánico residiría *toda la diferencia inicial* de unos hombres a otros, y de este principio individualizante se transmite al alma como forma del cuerpo, a sus potencias sensibles, y sólo más tarde, en su ulterior desarrollo operativo, estas diferencias se comunicarían al alma espiritual en forma de cualidades habituales de ciencia, virtud, etc. Lo que no es caer en el materialismo, sino sólo afirmar el gran principio de antropología tomista, del alma como forma substancial del cuerpo.

Santo Tomás observa, por fin (q.63 a.1), que estas disposiciones imperfectas nunca pueden llegar a ser verdaderos y completos hábitos por sola la naturaleza. Son simples inclinaciones naturales, extrañas aún al orden moral y al ser propio de hábitos de ciencia y virtud, porque les falta el influjo y dirección de la voluntad libre.

---

[3] S. AUGUST., *De lib. arbitrio* l.2 c.10: ML 32,1256; en cuyo texto también se habla de que dichos gérmenes de las virtudes se encuentran en la razón natural: «In naturali iudiciorio, quod synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et semina virtutum». Cf. S. THOM., *De verit* q.16 a.1 obj.9; 1 q.79 a.12.

III. La propia actividad, causa generadora de los hábitos (a.2-3)

Lo que no es dado por la naturaleza, será producido por el ejercicio o actividad propia. Tal es la causa esencial y única generadora de los hábitos operativos naturales. Estos llevan su sello propio y esencial de «costumbres», cualidades adquiridas por el uso y repetición de actos. Santo Tomás da por supuesto el hecho de experiencia de que por el ejercicio de los actos respectivos llegamos a adquirir cualesquiera hábitos de conocimiento, de técnica o de acción, y se limita aquí a la explicación íntima y filosófica del fenómeno.

El Santo parte de la base anterior sobre las condiciones esenciales que permitían la formación de los hábitos. Venían a condensarse en la receptividad e indeterminación plena de las facultades operativas. Por eso, ya sin más, excluye de tal fenómeno *las potencias puramente activas* y determinadas a obrar. En ellas—el entendimiento agente, potencias de la vida vegetativa, las fuerzas activas del mundo material—, el ejercicio y repetición de actos no deja huella ni impresión duradera en el agente que le habitúe e incline más a sus actos. El intelecto agente o las potencias de nutrición con igual facilidad operan al principio que después de largo obrar, porque están determinadas por la naturaleza.

1.° *En todo agente que es a la vez principio activo y pasivo de su obrar, por los propios actos se producen nuevos hábitos.*—Esta ley, así formulada por el Angélico, tiene alcance universal. Basta que en nuestras facultades se dé pasividad, a la vez que principio de acción; por fuerza en ellas la repetición de actos formará nuevos hábitos. La razón es que al sujeto pasivo de esa acción, recibida del agente, le queda una impresión o *disposición* para los mismos actos. La acción *dispone* al paciente y lo determina más a obrar. Va naciendo, pues, la costumbre, y esta *disposición* se robustece y arraiga con la multiplicación de actos.

2.° En el obrar humano se da siempre este doble principio activo y pasivo, por la mutua acción e influjo de sus potencias. Por eso, en *la voluntad y el apetito sensitivo se forman los hábitos morales en cuanto estas potencias son movidas por la razón;* en cambio, *los hábitos de ciencia son causados en el entendimiento en tanto es actuado éste al conocimiento de las conclusiones por la luz de los principios.* La voluntad, en efecto, es potencia pasiva y receptiva respecto de la razón, que dirige e impera su actividad; esta moción directiva hace participar el orden de la razón en sus actos, los cuales formarán las virtudes morales, que son, como veremos, participación de la racionalidad en el obrar voluntario.

No es menester que el principio activo sea siempre potencia distinta. Para los hábitos de ciencia, el principio activo es el entendimiento agente, que ilumina las especies y la verdad de los primeros principios, y el mismo entendimiento posible, que, ya en acto por la intuición de las verdades primeras, se mueve a sí mismo actuando su potencialidad para el conocimiento de las conclusiones.

Así el hombre es a la vez principio activo y pasivo de sus actos y puede perfeccionarse a sí mismo creando sus propios hábitos. Lo que no equivale a sacar lo perfecto de lo imperfecto. La facultad que actúa bajo la moción de otra superior es principio más noble que el hábito engen-

drado; el entendimiento, actuado por la intuición de los principios, es superior así como discursivo y en potencia para conocer las conclusiones (a.4 ad 3).

A su vez la razón y la voluntad son el principio activo para los actos del apetito sensitivo y para la formación de todos los hábitos inferiores, en los cuales se recibe una participación de la dirección racional y del obrar libre.

Es interesante observar que el punto de vista metafísico de Santo Tomás está confirmado por la mejor psicología moderna, que ve en él la síntesis armónica de la verdad entre dos tendencias extremas: la teoría de la *pura pasividad*, propia del positivismo materialista de Compte y Dumont, y el mecanicismo de Descartes, que explica los hábitos por la prolongación de la ley de la inercia de los cuerpos, según la cual éstos tienden a conservar las modificaciones impresas en ellos por los agentes. En lugar de ser privilegio de los seres vivos, los hábitos serían propiedad de los seres materiales, por su inercia en conservar indefinidamente los mecanismos una vez constituídos. El proyectil lanzado en el vacío estaría siempre en movimiento... Los vestidos, los papeles, etc., conservan los pliegues que en ellos se introducen. De igual suerte, los hábitos cognoscitivos serían persistencia pasiva de ciertas modificaciones en los centros nerviosos.

En un sentido opuesto, la *teoría dinamista*, puesta sobre todo bajo el nombre de Leibniz, sostiene que los hábitos se fundan en la ley de actividad y son privilegio de los seres vivientes, únicos creadores de nueva actividad. La materia inerte no es principio de los hábitos: «Una piedra, mil veces arrojada al aire, no adquiere el hábito de subir y siempre caerá», decía Aristóteles.

Santo Tomás ya había anticipado hace siglos la verdad exacta en esa discusión. Para la formación de los hábitos es necesario ante todo *un principio activo*, creador de los mismos, pues éstos implican en su esencia tendencias activas, determinaciones para obrar. Pero, a la vez, se precisa *la pasividad e inercia del principio material*—al menos potencial—, que hace conservar los mecanismos adquiridos, la nueva dirección impresa en él por el principio activo.

Este principio activo debe ser no sólo *vital, sino racional*. Por eso no se dan hábitos operativos propios sino en los seres racionales o en los demás principios vivientes al servicio de la razón. Los verdaderos hábitos implican *un saber hacer*, que sólo es posible por intervención de una conciencia intelectual y un principio de libertad para organizar los sistemas de movimientos, conservados luego en la plasticidad de la materia viva [4].

a) CONSECUENCIAS: UNIDAD O MULTIPLICACIÓN DE ACTOS EN LA GENERACIÓN DEL HÁBITO

Es lógico preguntar en seguida con Santo Tomás (a.3) cuántos actos son necesarios para formar hábito en el sujeto. La respuesta del Angélico es muy variada, según la diversa naturaleza de los hábitos.

1.º *Los hábitos de ciencias pueden engendrarse por un solo acto; los hábitos intelectuales de opinión y de la razón práctica y los hábitos de la voluntad—virtudes y vicios—no pueden adquirirse sino por multi-*

[4] E. BAUDIN, *Psychologie* (París 1936) p.56-7. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de act. hum. et habitibus*, in 1-2 q.51 a.2 (Romae 1951) p.473.

plicación de actos.—Fijémonos en el fundamento de esta aserción, que establece una diferencia tan marcada entre la formación de los hábitos de ciencia y los demás hábitos de conocimiento y de acción, que, sin embargo, siempre la ha enseñado Santo Tomás [5].

Los de ciencia tienen de propio que pueden adquirirse por un solo acto de demostración. La razón es porque la cualidad habitual estará formada cuando el principio activo *vence la indiferencia* del principio pasivo, determinándole a la acción. Pero en la ciencia un solo acto puede producir esta victoria y determinación plena. Siendo su objeto la verdad universal y necesaria, una sola demostración científica convence plenamente la inteligencia, determinando en ella un asentimiento seguro y firme. Ha nacido por ella substancialmente el hábito, que es una disposición firme por sus causas esenciales o su objeto. Dicho hábito nace, sin embargo, en estado de disposición y sólo cobra firmeza en el sujeto por la repetición de actos. Además, con el aumento de demostraciones irá creciendo en intensidad y en extensión de objetos conocidos.

No pasa otro tanto con la opinión o los hábitos de la razón práctica, la prudencia y las artes. Estos no tienen la inmutabilidad y fijeza de las ciencias, porque su objeto es la verdad probable o la verdad singular y concreta del juicio práctico. No poseen, por lo tanto, firmeza esencial y sólo por la repetición de actos adquieren una estabilidad subjetiva y accidental.

Mucho más acontece esto *respecto de los hábitos de la voluntad y el apetito sensitivo,* virtudes y vicios. Estos versan sobre lo particular y contingente en que se da la acción, y no tienen por su objeto tal firmeza e inmutabilidad. Un solo acto en ellos no puede engendrar hábito, porque no puede vencer totalmente la indiferencia de la voluntad, en muy diversos sentidos determinable ante la realidad singular y variable de la operación.

Sólo por la multiplicación de actos pueden vencerse las resistencias de la voluntad y las dificultades de la recta estimación del objeto bueno en todas las circunstancias concretas. Santo Tomás exige, con Aristóteles, una cierta experiencia para la formación del hábito prudencial que las demás virtudes morales suponen, y esta experiencia sólo se adquiere con la repetición de actos.

Así, pues, se precisa un trabajo de repetición de actos para que la voluntad y el juicio práctico se determinen con firmeza y *se connaturalicen* con el objeto operable de una virtud moral, adquiriéndose el hábito. En éstos la firmeza subjetiva es la única inmovilidad que obtienen, y se proyecta en una determinación del objeto mismo; por eso, no se engendra el hábito *quoad substantiam* mientras no se adquiera este estado subjetivo de *difficile movilis.* Y ello por la índole misma de estos hábitos operativos *esencialmente consuetudinarios,* es decir, que pueden sólo producirse por la costumbre o multiplicación de actos.

2.º *Los hábitos inferiores, sean cognoscitivos, sean los hábitos secundarios de acción u orgánicos, sólo pueden obtenerse por la costumbre o repetición de actos.*—Tampoco éstos tienen por sí mismos firmeza objetiva. Hace falta un gran ejercicio de memoria para retener la ciencia, aprender un largo discurso; y mucho más se requiere un prolongado ejercicio para vencer la pasividad de la materia y organizar los complicados movimientos de cualquier automatismo o aprendizaje técnico.

Vese en todo esto que las ciencias constituyen un caso de excepción

[5] *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 4; *De virtut. in comm.* a.9 ad 11; 2-2 q.24 a.6 ad 2.

dentro de los hábitos naturales; sólo ellas se forman siempre como hábitos desde la primera actuación, dada la firmeza de su objeto. Sin embargo, no van solas. Vimos al principio que tales hábitos intelectuales especulativos representan el *paradigma de hábitos perfectos,* de los cuales dice Santo Tomás que se distinguen esencialmente de las disposiciones que, como la opinión, no obtienen firmeza por sus causas esenciales. Pero el Aquinate elaboraba la doctrina del hábito perfecto, distinto de la disposición, para aplicarla *al orden teológico.* Y, en efecto, todas las virtudes sobrenaturales, o hábitos *per se* infusos, son del modelo de los hábitos de ciencia, a los cuales les conviene la firmeza por sus causas, y que, por lo tanto, son producidos en su esencia de hábitos por un solo acto de infusión de Dios, si bien no obtienen su modo o estado habitual, de difícil arraigo en el sujeto, sino después de largo ejercicio de la virtud infusa [6]. Por eso antes dijimos que la innovación de Santo Tomás sobre la distinción esencial del hábito y la disposición se verificaba plenamente en los hábitos intelectuales y en el orden teológico de la virtud infusa.

La dificultad nace en torno a los hábitos morales de la voluntad y el apetito. Los tomistas en general, clásicos y modernos, han creído deber aplicar a ellos uniformemente la doctrina de la distinción específica. Pero entonces surge una gran anomalía: siendo éstos esencialmente hábitos, debían engendrarse como tales ya desde el primer acto, como la opinión es siempre disposición desde el primer asentimiento probable, aunque con el ejercicio adquiera una firmeza subjetiva accidental. Lo que contradice abiertamente a la doctrina del Angélico ya expuesta, de que tales hábitos virtuosos sólo son causados, como hábitos, después de largo ejercicio.

Los tomistas, sosteniendo su punto de vista, se esforzaron por explicar cómo acontece esta generación del hábito por el último acto y qué producen los actos precedentes en el sujeto. Y enseñan, invocando un texto del Angélico [7], que los primeros actos crean una disposición imperfecta, y el último, obrando en virtud de todos los anteriores, realiza él solo la generación del hábito, cambiando así aquella disposición previa en otra cualidad esencialmente distinta, cual es el hábito [8].

Ha sido mérito reciente del P. Ramírez descubrir que no es ése el pensamiento de Santo Tomás ni la verdad real [9]. A las virtudes morales naturales no se les puede aplicar—menos a los vicios—la nueva noción de Santo Tomás del *hábito perfecto,* ya que aquí enseña que versan sobre un objeto mudable y contingente, como es el bien particular operable, el cual no puede comunicarles firmeza esencial. La inmovilidad en ellos es simple condición accidental y subjetiva, que obtienen por la repetición de actos. Por lo tanto, *no se distinguen esencialmente de la disposición primera,* o mejor, *la substancia en ellos como hábitos no se distingue del*

---

[6] *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 4; *In Sent.* 4 d.14 q.2 a.2 ad 5; *De virtut. card.* a.2 ad 2.

[7] *De virtut. in communi* a.9 ad 11: «Quia primus actus facit aliquam dispositionem; et secundus actus, inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit; et tertius adhuc amplius, et sic ultimus, agens in virtute omnium praecedentium, complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem».

[8] IOAN. A S. THOMA, *Curs. Theol., in 1-2* d.13 a.3 n.5; a.8 n.1-29; B. DE MEDINA, *Expositio in 1-2 S. Thomae* q.51 a.3 ed.cit. p.489, adopta la opinión de otros tomistas anteriores según la cual los primeros actos no producirían una disposición propiamente dicha, sino prepararían la voluntad para la adquisición del hábito por el último acto. Pero esta preparación forzosamente ha de ser por una mayor inclinación a obrar, lo que ya implica una disposición.

[9] J. RAMÍREZ, O. P., *Doctrina S. Thomae A. de distinctione inter habitum et dispositionem:* Studia Anselmiana, f.7-8 p.138-42.

modo subjetivo o estado habitual, desapareciendo esa mudanza brusca de una especie a otra que debían admitir los antiguos autores.

Tenemos, en consecuencia, que la noción aquiniana del hábito, como cualidad estable y firme, *es análoga*. Sólo conviene de una manera perfecta a los hábitos intelectuales especulativos y al orden teológico de los hábitos infusos—gracia y virtudes sobrenaturales—en cuanto infusos. Mas a las virtudes morales adquiridas, así como a los vicios, a la opinión y fe humana, y a los hábitos inferiores sensibles y orgánicos, *sólo de una manera imperfecta se aplica*, por razón del modo o estado accidental. La diferencia en ellos de la disposición y el hábito es *sólo gradual*, no de esencia y especie.

b) Número de actos requerido para la formación del hábito

Cabe al fin preguntar sobre este extremo, acerca del cual nada ha dicho Santo Tomás. El número o frecuencia de actos necesario para el hábito es, en efecto, muy relativo, pues que depende de la disposición del sujeto, de la eficacia del agente y fuerza del objeto bueno o malo que atrae y mueve a obrar, de la intensidad de los actos que se ponen, de los obstáculos que encuentran, de la frecuencia o intervalos con que se practican. Santo Tomás observa (a.3) que un principio activo muy intenso, como es una medicina muy eficaz, puede introducir la salud en un solo acto. Asimismo, cuando las predisposiciones del sujeto son muy vehementes y los objetos atraen con gran fuerza, como ocurre, dada la fragilidad humana, con las pasiones de ira, sensualidad, etc., bien pocos actos bastarán para introducir el hábito.

Teniendo en cuenta esto, los moralistas aceptan comúnmente la regla práctica de San Alfonso María de Ligorio: una falta externa solitaria de lujuria o embriaguez, repetida cinco veces en un mes, es suficiente para decir al sujeto habituado o consuetudinario; en los pecados que requieren cómplice, como fornicación y otros, bastaría repetir la falta una vez al mes durante un año, mientras que en los pecados internos o de palabra sería precisa una mayor frecuencia—dos o tres veces por semana en algunos meses—para crear el hábito [10]. Tanta es la fuerza de esos vicios y tan frágil la naturaleza, que basta tan exiguo número de actos para dejar una impresión firme y duradera en el hombre.

En cambio, nadie ha fijado el tiempo ni frecuencia de actos para la formación de las virtudes morales. Estos hábitos encuentran ya más resistencia en la naturaleza. Muy prolongado ejercicio será preciso para hacer connatural al hombre y habitual en él una operación virtuosa. Todo el transcurso de una vida se necesitará a veces para adquirir plenamente la virtud [11]. Por eso es tan rara la práctica de la virtud en el mundo. Nada, sin embargo, puede aquí resolverse, porque se mezclan en ello los problemas de la posibilidad de la virtud natural y sus relaciones con la infusa.

[10] S. Alphonsus M. de Ligorio, *Praxis confess.* n.70; cf. P. Lumbreras, O. P., *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950) p.35-7; Merkelbach, *Sum. Theol. Moralis* III n.657.

[11] Algunos psicólogos modernos sostienen que todos los hábitos ya están formados por el primer acto, al modo como Santo Tomás dice del hábito de ciencia, en especial si este primer acto fuera muy intenso. Así J. Chevalier, *L'habitude* (París 1929) c.8 p.207ss; Arrighini, A., *L'habitudine* ed.cit. p.26-28, quien cita también a A. Lemoine, *L'habitude et l'instinct*. La repetición o aprendizaje sólo sería necesaria para perpetuar el acto de donde nace el hábito de un golpe.

Pero estos autores confunden el primer germen o disposición inicial, que imprime ya el primer acto, con el hábito formado en su específica condición de firmeza.

IV. La infusión de Dios, causa externa de los hábitos (a.4)

Llegamos al tercer principio, totalmente extrínseco, de la formación de hábitos: *la acción de Dios*, sola capaz de infundir ciertos hábitos en el alma sin intervención de la propia actividad. Son los llamados, en razón de ese su origen divino, *hábitos infusos*.

No es aquí el lugar de probar la existencia de ciertos hábitos infusos; volverá después a plantearse bajo los aspectos más concretos de virtudes teologales, virtudes morales infusas o dones del Espíritu, aunque algunos comentaristas, como Medina, expongan en este lugar la cuestión. El Aquinate se limita a indicar la razón de ser de estas «virtudes», aquí englobadas bajo el nombre genérico de «hábitos infusos», mostrando, además, que la condición de «infuso» se refiere a la causa eficiente y puede convenir a todos los hábitos naturales sin cambiar su esencia propia.

Distingue, en efecto, dos clases de hábitos infusos: 1.ª Los llamados *per se infusos*, o hábitos esencialmente sobrenaturales. Estos, que trascienden todo el orden de la naturaleza y son de otro género que las cualidades humanas, no pueden adquirirse por la actividad natural. Sólo pueden venir de Dios por infusión. 2.ª Los hábitos *per accidens infusos* son de la misma especie que los hábitos naturales correspondientes y pueden adquirirse por la propia actividad; pero han sido infundidos por don divino, que puede así suplir la labor natural de adquisición.

Santo Tomás establece que los primeros son infusos por su propia esencia, pues, dado que el hombre ha sido elevado a un fin que excede todo el poder de la naturaleza, las disposiciones y principios de obrar para tender a él tampoco podrán adquirirse por las fuerzas o actos naturales, y necesariamente proceden de Dios.

Respecto de los segundos, su carácter infuso es sólo por don y liberalidad de Dios, que puede producir los mismos efectos de las causas segundas. Así, Dios produce a veces milagrosamente la salud o comunica el don de lenguas, la ciencia teológica, el hábito de la geometría, etc.

Con ello ya establece Santo Tomás un avance claro de su posición y doctrina de que las virtudes propiamente infusas se distinguen de las naturales no sólo por su causa eficiente, la infusión de Dios, sino por su forma interna y entidad sobrenatural.

CUESTION 51

(In quatuor articulos divisa)

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum

De la generación de los hábitos

A continuación estudiaremos la causa de los hábitos: 1.º, en cuanto a su formación; 2.º, en cuanto a su aumento; 3.º, en cuanto a su disminución y corrupción.

Deinde considerandum est de causa habituum (cf. q.49 introd.). Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum (q.52); tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem (q.53).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquis habitus sit a natura.

Secundo: utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio: utrum per unum actum possit generari habitus.

Quarto: utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

Cuatro son los puntos que desarrollaremos en torno a la primera cuestión:

Primero: si existen hábitos naturales.

Segundo: si los hábitos son causados por los actos.

Tercero: si un solo acto es capaz de causar un hábito.

Cuarto: si Dios es causa de hábitos en los hombres.

ARTICULO 1

Utrum aliquis habitus sit a natura [a]

Si existen hábitos naturales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura.

1. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed "habitus est quo quis utitur cum voluerit", ut dicit Commentator, in III "De anima" (comm. 18). Ergo habitus non est a natura.

2. Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest fieri. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (q.49 a.4). Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non defecerat quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

Sed contra est quod in VI "Ethic." [1], inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Dificultades. Parece que no existen tales hábitos naturales.

1. El uso de las cosas que proceden necesariamente de la naturaleza, no cae bajo el dominio libre de la voluntad. Pero "los hábitos son cualidades de las que se hace uso libremente". Luego no existen hábitos naturales.

2. La naturaleza nunca se vale de dos medios cuando es suficiente uno solo. Pero las facultades del alma provienen de la naturaleza. Luego, si los hábitos de las potencias provinieran también de la naturaleza, hábito y potencia serían una sola cosa.

3. La naturaleza es indefectible en materias necesarias. Pero los hábitos son necesarios para obrar rectamente. Luego, si la naturaleza causara algunos hábitos, por necesidad debería causar cuantos son necesarios, lo cual evidentemente es falso. Por tanto, no existen hábitos naturales.

Por otra parte, el Filósofo señala entre los hábitos el entendimiento de los primeros principios, que es natural. Por eso los primeros principios se dicen que son conocidos naturalmente.

---

[a] Infra q.63 a.1.

[1] C.6 n.2 (Bk 1141a5); S.Th., lect.5

Respuesta. Una cosa puede ser natural a otra de dos modos: uno, en cuanto que es exigido por razón de su naturaleza específica, como la risibilidad en el hombre y la tendencia a elevarse en el fuego; otro, en cuanto que es exigido por la naturaleza individual; v. gr., la salud o enfermedad en Sócrates o Platón dependen de su estado orgánico.—Además, respecto de ambos modos de considerar la naturaleza, puede, a su vez, decirse una cosa natural, o bien porque procede totalmente de la naturaleza, o bien porque procede sólo parcialmente de la naturaleza y de un principio extrínseco a la misma. Así, cuando uno sana por sí mismo, toda la salud proviene de la naturaleza; mientras que procede parcialmente cuando sana con la ayuya extrínseca de la medicina.

Por lo tanto, si hablamos del hábito en cuanto disposición del sujeto o materia en orden a la forma o naturaleza, puede ser natural en todos los sentidos explicados. En efecto, existen disposiciones naturales de tal manera exigidas por la especie humana, que sin ellas no puede subsistir tal naturaleza, disposiciones que dependen de la constitución específica de cada ser.—Mas, como toda disposición está condicionada a un aumento o disminución gradual de perfección, sucede que en los hombres se dan disposiciones diversas, debido a la complicación de su naturaleza individual. Disposiciones que pueden provenir: o bien totalmente de la naturaleza o bien en parte de la naturaleza y del principio extrínseco, como sucede en el caso de los que sanan por medio de las medicinas.

Pero, cuando el hábito es una disposición ordenada a la operación y cuyo sujeto—como dijimos—es una potencia del alma, puede decirse natural, no sólo por razón de la naturaleza específica, sino también por la naturaleza individual. Por razón de la naturaleza específica, son los hábitos referentes al alma, la cual, como forma del cuerpo, constituye

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei: sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Allo modo, secundum naturam individui: sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; allo modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quilibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei.—Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura: vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est (q.50 a.2), potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem na-

turam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura: In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas: quod non competit animae humanae, ut in Primo dictum est (q.55 a.2; q.84 a.3).

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine "Posteriorum"[1], ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu.—Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse "seminalia virtutum". Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus,

el principio específico; por razón de la naturaleza individual, son los hábitos que disponen al cuerpo, que es el principio material. Sin embargo, de ninguno de los dos modos se dan hábitos totalmente naturales en el hombre; pero sí en los ángeles, porque poseen ideas—especies inteligibles—innatas por creación, cosa—como se dijo—que no sucede en la naturaleza humana.

Así, pues, existen en los hombres hábitos impropia y parcialmente naturales, que son distintos en las facultades cognoscitivas y apetitivas. Y así, en las potencias cognoscitivas, pueden existir hábitos naturales incoados, tanto por parte de la naturaleza específica como individual. En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza intelectual humana el conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte; y lo mismo sucede con los demás principios. Mas el conocimiento de la parte y del todo le viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos externos. Por eso el Filósofo muestra que el conocimiento de los primeros principios proviene de los sentidos.—Si, por el contrario, hablamos de los hábitos parcialmente naturales, incoados en razón de la naturaleza individual, debe decirse que existen tales hábitos, en cuanto que algunos hombres, debido a la disposición de sus órganos, se capacitan para entender mejor que otros, ya que para entender se requiere el concurso de las facultades sensitivas.

En las facultades apetitivas no encontramos hábitos naturales en estado de inconación por parte del alma y en cuanto a la misma substancia del hábito; sólo hay principios de hábitos, como los principios de derecho natural, que son "gérmenes de las virtudes". La razón es porque la tendencia a los objetos propios—a la cual se reduce tal incoación del há-

[1] L.2 c.15 n.5 (Bk 100a3); S.Th., lect.20.

bito—más pertenece a la naturaleza de las facultades apetitivas que al mismo hábito. —Pero, no obstante, por parte del cuerpo y en la naturaleza individual, hay algunos hábitos apetitivos naturales incoados, pues vemos prácticamente que algunos están bien dispuestos—por las disposiciones orgánicas—para la castidad, mansedumbre y otras virtudes.

Soluciones. 1. La objeción considera a la naturaleza como contrapuesta a la razón y a la voluntad, cuando estas facultades pertenecen a la misma naturaleza del hombre.

2. Naturalmente las facultades pueden recibir ciertas perfecciones que no les competen por sí mismas; así, por ejemplo, al entendimiento angélico no le pertenece, por su misma naturaleza y capacidad, conocer todas las cosas, pues necesitaría ser en acto todas las cosas—algo propio de Dios—, porque para conocer un objeto se requiere una semejanza actual del mismo en el conocimiento. En este supuesto, si el entendimiento angélico conociera por sí mismo todas las cosas, sería una semejanza y acto de todas ellas. Es necesario, por tanto, que se añadan al entendimiento angélico especies inteligibles—imágenes de las cosas entendidas—, porque sólo puede ser acto de todas las cosas que entiende por la participación de la sabiduría divina y no por propia esencia. Es claro, por este ejemplo, que no todo lo que es propio del hábito natural pertenece a la potencia.

3. La naturaleza no concurre de igual modo a la formación de cada uno de los hábitos, porque unos pueden ser causados por ella, y otros, como acabamos de decir, no. Por consiguiente, de que algunos hábitos sean naturales no se sigue que lo sean todos.

non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum.—Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit do natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem: cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quod aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur: unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt similitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est (in c). Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULO 2

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus *

Si algún hábito es causado por actos

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari.

1. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra (q.49 a.1) dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est aliculus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Praeterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata: quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in VII "Physic." [3]

3. Praeterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus, in II "Ethic." [4], docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus: sicut

Dificultades. Parece que ningún hábito puede ser causado por actos.

1. Todo hábito es una cualidad; y toda cualidad es causada en un sujeto en cuanto que es potencia pasiva respecto de ella. Ahora bien, el agente, en cuanto tal, no es potencia pasiva—nada recibe—, sino más bien es activa—comunica una perfección—. Luego no parece posible que los propios actos del agente causen en él hábitos.

2. El sujeto en el cual se forma una cualidad o hábito recibe un movimiento hacia esa cualidad; tal sucede en los objetos que padecen la acción de calor o frío. Por el contrario, el agente cuyo acto es causa de cualidad, engendra dicho movimiento cualitativo; en el ejemplo citado, es el principio del calor o del frío. Si, pues, un sujeto pudiera causar en sí, por su propia actividad, un hábito, se identificarían la causa y el efecto—el que causa el movimiento y el que recibe; el agente y el paciente—, lo cual es imposible.

3. Ningún efecto puede ser más perfecto que su causa. Pero el hábito es más perfecto que los actos que le preceden y causan, pues perfecciona dichos actos, como es evidente. Luego los hábitos no pueden formarse por los actos que les preceden.

Por otra parte, el Filósofo enseña que los hábitos de las virtudes y de los vicios son engendrados por actos.

Respuesta. El agente, a veces, es sólo principio activo de sus actos, como el fuego es exclusivamente prin-

---

* *De malo* q.11 a.2 ad 4,6; *De virtut.* q.1 a.9.

[3] C.1 n.1 (BK 241b24); S.TH., lect.1.
[4] C.1 n.4 (BK 1103a31); S.TH., lect.1.

cipio activo de calor. Hablando de tales agentes, debe decirse que su propia actividad no es causa de hábitos. Por eso los seres naturales—se dice en los "Éticos"—no son sujetos capaces de adquirir costumbres. Pero se dan agentes que a la vez son principios activos y pasivos de sus actos. Esto es evidente en la actividad humana. Efectivamente, los actos de las facultades apetitivas proceden de éstas, informadas por el conocimiento que presenta el bien, objeto de dichas facultades. Y, a su vez, el mismo entendimiento, al deducir las conclusiones, tiene como principio activo de las mismas una proposición evidente en sí. Por consiguiente, de tales actos pueden engendrarse hábitos en sus facultades, no ciertamente respecto del primer principio activo, sino en cuanto al principio que mueve al acto movido por otro. Porque todo lo que es pasivo y movido por otro, recibe una disposición por la actividad del agente. Por lo cual, la repetición de actos llega a formar en la potencia—en cuanto que es pasiva y movida—una cierta cualidad llamada hábito. Es de este modo como los hábitos de las virtudes morales y hábitos científicos se originan en las facultades apetitivas y cognoscitivas, en cuanto que son movidas por la razón y primeros principios, respectivamente.

in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu: et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel disuescere, ut dicitur in II "Ethic." [5]— **Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus: sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.**

Soluciones. 1. El agente, en cuanto tal, nada recibe; mas en cuanto obra bajo la moción de otro principio agente, recibe de él cierta perfección. Así es como se producen los hábitos.

Ad primum ergo dicendum quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid. Sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente: et sic causatur habitus.

2. Un sujeto, bajo una misma formalidad, no puede ser principio activo y pasivo del movimiento. Pero esto no quiere decir que un mismo ser no pueda moverse a sí mismo bajo distintos aspectos.

Ad secundum dicendum quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum. Nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII "Physic." [6] **probatur.**

3. El acto que precede al hábito, en cuanto procedente del principio activo, proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado,

Ad tertium dicendum quod actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio

[5] C.1 n.2 (Bk 1103a19); S.Th., lect.1.
[6] C.5 n.8 (Bk 258a31); S.Th., lect.10.

quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

como la razón es un principio más perfecto que los hábitos morales engendrados en las facultades apetitivas por la repetición de actos; y el entendimiento de los primeros principios es más perfecto que la ciencia de las conclusiones.

ARTICULO 3

Utrum per unum actum possit generari habitus [a]

Si un solo acto puede causar un hábito

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari.

1. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Praeterea, sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus, generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Praeterea, sanitas et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Ethic." [1], quod "una hirundo ver non facit, nec una dies: ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus". Sed "beatitudo est operatio secundum habitum perfectae virtutis", ut dicitur in I "Ethic." [2] Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.2) dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab ali-

Dificultades. Parece que un solo acto puede formar un hábito.

1. La demostración es acto de la razón. Pero una sola demostración es suficiente para causar la ciencia, que es hábito de las conclusiones. Luego el hábito puede ser causado por un solo acto.

2. Los actos se perfeccionan o por repetición o por su intensidad. Pero la repetición de actos engendra hábitos. Luego un solo acto muy intenso también los podrá engendrar.

3. La salud y enfermedad son hábitos. Pero se puede sanar o enfermar por un solo acto. Luego un solo acto puede formar un hábito.

Por otra parte, dice el Filósofo que "así como ni una golondrina ni un día constituyen el verano, así tampoco un solo día y un corto tiempo hacen felices al hombre". Ahora bien, "la bienaventuranza es operación de la virtud perfeccionada por el hábito". Luego el hábito de la virtud y, por lo mismo, otro cualquier hábito no se forman por un solo acto.

Respuesta. Acabamos de decir que el hábito se engendra por actos, en cuanto que la potencia pasiva es actuada por un principio activo. Mas

[a] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3 ad 4; *De virtut.* q.1 a.9 ad 11.

[1] C.7 n.16 (Bk 1098a18); S.Th., lect.10.
[2] C.7 n.15 (Bk 1098a16); c.13 n.1 (Bk 1102a5); S.Th., lect.10.19.

para que una cualidad pueda recibirse en un sujeto es preciso que el principio agente domine plenamente al elemento pasivo. Así vemos que el fuego, no pudiendo dominar inmediatamente su combustible, no lo inflama en seguida, sino poco a poco supera las disposiciones contrarias hasta vencerlas totalmente e imprimir en él su forma.

Ahora bien, es evidente que la razón, actuando como principio activo, no puede en un solo acto lograr un dominio pleno sobre la facultad apetitiva, pues ésta dice relación a muchos objetos y es determinable de diversos modos; mientras que la razón juzga en cada acto qué debe ser apetecido en estas particulares circunstancias. Es manifiesto, por lo tanto, que un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud. En consecuencia, el hábito de la virtud exige para su formación no uno, sino una serie reiterada de actos.

En todas las facultades cognoscitivas nos encontramos con un doble estado de pasividad: uno, el del entendimiento posible, y otro, el del entendimiento denominado por Aristóteles "pasivo" o "la razón particular", que es integrada por las potencias cogitativa, memoria e imaginación. Si consideramos el primer estado de pasividad, puede darse un principio activo que domine totalmente y con un solo acto al elemento pasivo, como una proposición evidente en sí misma mueva necesariamente al entendimiento a asentir con firmeza, objetivo que una proposición probable no puede alcanzar. En consecuencia, aun en el entendimiento posible se requieren muchos actos para la formación de los hábitos opinativos; mas para la elaboración del hábito científico basta un solo acto. — Sin embargo, si atendemos a las facultades cognoscitivas inferiores, es pre-

quo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim ablicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu: eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturae: quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis consideradum est quod duplex est passivum; unum quidem ipse intellectus passibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles[1] "passivum", qui est "ratio particularis", idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis: habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem.— Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae impri-

[1] *De anima* l.3 c.5 n.2 (BK 430a24); S.TH., lect.10.

matur. Unde Philosophus, in libro "De memoria et reminiscentia" [10], dicit quod "meditatio confirmat memoriam".

Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis: sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ciso reiterar los actos para que los objetos queden firmemente grabados en la memoria. De ahí las palabras del Filósofo: "La meditación afianza la memoria".

Finalmente, los hábitos o disposiciones orgánicas pueden formarse por un solo acto cuando el elemento activo posee una potencia extraordinaria, como una buena medicina puede restituir inmediatamente la salud.

Soluciones. Quedan resueltas las dificultades por lo expuesto en el artículo.

ARTICULO 4

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo [a]

Si Dios nos infunde algunos hábitos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo.

1. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.

2. Praeterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum; quia "divinae providentiae est naturam salvare", ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [11]. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (a.2). Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Praeterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed "ex illis actibus causatur similis habitus", ut in II "Ethic." [12] dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum. Quod videtur esse impossibile: non enim duae formae unius speciei possunt esse in eodem subiecto.

Dificultades. Parece que Dios no causa hábito alguno en los hombres.

1. Dios se comporta del mismo modo con todos. Si, pues, infundiera hábitos en algunos hombres, debería hacerlo en todos; lo cual es falso.

2. Dios siempre obra en los seres de un modo adecuado a la naturaleza de éstos, porque—dice Dionisio—"es propio de la Providencia divina conservar la naturaleza". Pero los hábitos del hombre son causados naturalmente por la repetición de actos. Luego Dios no causa los hábitos en los hombres sin el concurso de sus actos.

3. Si Dios nos infunde algún hábito, mediante él podemos realizar muchos actos. Pero "la repetición de actos", como hemos dicho siguiendo a Aristóteles, "causa un hábito proporcionado o semejante a los mismos". Luego en el mismo sujeto se darán dos hábitos de la misma especie: uno, infundido por Dios, y otro, adquirido por la repetición de actos; lo cual es imposible, pues un mismo

[a] Infra q.63 a.3.

[10] C.1 (Bk 451a12); S.Th., lect.3.
[11] § 33; MG 3,733.
[12] C.1 n.7 (Bk 1103b21); S.Th., lect.1.

sujeto no puede tener dos formas de la misma especie. Por lo tanto, Dios no infunde hábitos en el hombre.

Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Le llenó el Señor del espíritu de sabiduría y de inteligencia". Pero la sabiduría e inteligencia son hábitos. Luego Dios infunde algunos hábitos en el hombre.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15,5: "Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus". Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respuesta. Dos son los motivos por los que Dios infunde hábitos en los hombres: el primero, porque el hombre, ordenado a un fin que excede la capacidad natural de sus facultades—término en que se resuelve la suprema bienaventuranza del hombre—, precisa una disposición adecuada, trascendente a toda la facultad de la naturaleza humana, por medio de hábitos sobrenaturales o proporcionados a dicho fin. He ahí por qué tales hábitos deben ser infundidos por Dios, como acontece con todas las virtudes sobrenaturales.

Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (q.5 a.5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina: sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Segundo, porque Dios puede producir los efectos de las causas segundas prescindiendo de ellas. Por eso algunas veces, para manifestar su poder, sana los cuerpos sin el concurso de las causas naturales, suficientes de suyo para causar la salud. Del mismo modo, otras veces, para mostrar su omnipotencia, infunde en los hombres hábitos que ellos pueden adquirir por virtud natural. Un ejemplo de ello fueron los dones de inteligencia de las Escrituras y de lenguas infundidos por Dios a los apóstoles, y que pudieron haberlas adquirido—si bien no con tanta perfección—por el estudio y la práctica.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in Primo (q.105 a.6) dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Soluciones. 1. Si consideramos únicamente la naturaleza de Dios, es claro que se comporte del mismo modo con todos; mas si tenemos en cuenta los planes de su sabiduría, por razones determinadas da a unos lo que no concede a otros.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes: sed secundum ordinem suae sapientiae, certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.

2. Del hecho de que Dios obre en conformidad o según la naturaleza

Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus ope-

ratur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest: sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem: sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

de cada ser no se sigue que no pueda obrar cosas que la naturaleza es incapaz de hacer. De esto sólo se deduce que Dios nunca obra en contra de lo que conviene a la naturaleza.

3. Los actos producidos por hábitos infusos no causan un nuevo hábito, sino reafirman los ya existentes: como los remedios de la medicina aplicados a un hombre naturalmente sano no causan una nueva salud, sino que vigorizan la que antes tenía.

INTRODUCCION A LA CUESTION 52

EL AUMENTO DE LOS HABITOS

I. Sentido y orden de la cuestión

Después de la génesis o el nacimiento, viene el *crecimiento* en todas las formas de vida. Y los hábitos son cualidades vitales que experimentan las mismas fases o procesos en su vida que los demás seres vivientes.

Por eso, Santo Tomás, después de estudiado el tema de la generación de los hábitos, expone aquí el de su desarrollo o crecimiento como cualidades vitales. Tres artículos ha consagrado al tema, divididos según el siguiente orden lógico :

1. *El hecho de ese desarrollo o aumento* (a.1).
2. *El modo del aumento* (a.2).
3. *La causa del aumento* (a.3).

Los dos primeros, sobre todo, van cargados de prolijos análisis filosóficos, que indican el contenido altamente metafísico de este tema. En efecto, en él culmina toda la especulación sobre los hábitos, y bien conocidas son las dificultades que la recta solución de este problema encierra.

No es, sin embargo, nueva dicha especulación, ya que procede de Aristóteles, el cual inició su estudio englobándolo en la cuestión general de la «intención y remisión» de las cualidades [1]. Santo Tomás se remite a este y otros numerosos pasajes del filósofo griego, pues que era doctrina corrientemente explicada por éste y perteneciente al acervo común de la filosofía griega, como se ve por la discusión y variedad de opiniones que Santo Tomás refiere, una de ellas narrada por el mismo Aristóteles y las otras tomadas del comentario griego de Simplicio (a.1 c).

En la Escolástica también había comenzado a estudiarse el tema, y el mismo Santo Tomás lo trata por primera vez en las *Sentencias,* al hablar del aumento de la caridad *(In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1-2). De nuevo vuelve a tratarlo en las *Cuestiones disputadas* bajo el aspecto más concreto del aumento de la virtud infusa *(De virtut. in comm.* a.11). Sólo aquí en la *Suma* propone la cuestión general del aumento de los hábitos, buscando un apoyo en abundantes textos a las *Categorías,* los libros *Físicos,* la *Metafísica* y *Etica* de Aristóteles, y del *Comentario* de Simplicio, si bien su posición doctrinal no ha mudado y se encuentra bien explicada en la referida cuestión disputada.

La noción del aumento.—Santo Tomás inicia su consideración con la noción del aumento. Esta palabra y la idea en ella incluída son un caso típico de transferencia de lo cuantitativo a designar lo cualitativo y lo espiritual en general. Es la ley universal de la analogía, que domina toda

[1] ARISTOT., *Categoriae* c.8 Bk 10b26-11a14.

la semántica del lenguaje filosófico. Por su origen y etimología significa un proceso cuantitativo y corporal, aplicándose después a designar otro fenómeno cualitativo-espiritual. Es, por lo tanto, obvio que ha de tener dos sentidos. Uno es el sentido unívoco y predicamental del mismo: *Motus a minori ad maiorem quantitatem.* El cuerpo que pasa de una cantidad menor a otra mayor se dice que crece o aumenta. Tal es el *motus augmentationis,* que, junto con el *motus localis,* se despliega únicamente dentro de lo material cuantitativo. Ambos movimientos, propios de la cantidad, los distinguía la cosmología escolástica de los movimientos de *alteración,* propios de las cualidades—sea la *alteratio stricta,* que se verifica sólo dentro de las cualidades corporales y físico-químicas; sea la *alteración general,* válida para las cualidades espirituales—y de los movimientos *de generación y corrupción,* o las mutaciones substanciales.

Otro, en cambio, es el aumento en sentido análogo y trascendental: *Motus a minori quantitate virtuali ad maiorem quantitatem virtualem.* Dicha «cantidad virtual» es simplemente la perfección de cada forma o ser de la forma. Aumentar, en este sentido general, significa crecer en perfección o ser. Y tal aumento corresponde, entre los seres, a las cualidades, que son las formas que admiten grados diversos de ser, pues la forma substancial en sí misma es indivisible y no admite un *magis et minus* en su esencia.

Este sentido del aumento análogo o cualitativo viene a incluirse en el *motus alterationis* en su acepción general, relativo a las cualidades espirituales. Y dicha alteración cualitativa, cuando es de la cualidad en sí misma, recibe el nombre específico de *motus intensionis et remissionis,* por sus dos partes o movimientos contrarios de aumento intensivo y disminución.

Aquí ya aparece una *segunda interferencia de lo cuantitativo en lo cualitativo,* que determina la división general del aumento. Este aumento se ha referido sólo a la cualidad que crece en perfección virtual; mas las cualidades y hábitos unos son corporales, y otros, los del alma, no prescinden del todo de la materia por hallarse en un sujeto corporal. Por eso lo cuantitativo se combina e introduce en su crecimiento, que no siempre es esencial e intensivo, sino a veces es aumento en extensión o cuantitativo.

De ahí la división *en aumento extensivo y aumento intensivo* o esencial. Aquél, *motus ad maiorem perfectionem extensivam,* es el que las cualidades, como las formas substanciales, pueden obtener *per accidens,* en razón de la cantidad del sujeto corporal o de la multiplicidad de los objetos materiales. El aumento intensivo es el propio de las cualidades y hábitos en sí mismos o aumento esencial: *Motus ac imperfectiori esse vel forma ad perfectius esse vel formam.*

Tal explicación clásica y aceptada por todos del doble aumento se encuentra netamente expresada por Santo Tomás en el texto *De virtut. in communi* a.11 ad 10, excepto la designación adjetiva, que es posterior. Santo Tomás llama aumento *per se* al intensivo, mientras que designa al extensivo como aumento *per accidens;* el que puede sobrevenir en razón de la *extensión del sujeto,* como en las cualidades corporales, o en razón de cualquier extensión del objeto, sea de dimensión o peso, sea de cantidad discreta o multitud, como en los hábitos de ciencia y virtud, que pueden extenderse a muchos objetos.

Pero aquí el Angélico adoptó una terminología diversa y algo complicada, sin duda por influencia de la distinción aristotélica paralela, glosada por Simplicio, de la cualidad considerada en abstracto y en su

participación concreta en el individuo. Llama aumento de la «forma en sí misma», «en su misma especie», al aumento extensivo de ciertos hábitos que, como las ciencias, se extienden a conocer más objetos. Y lo distingue del verdadero *crecimiento intensivo* e interno de los hábitos, designado siempre, no como aumento de la forma en sí, sino «por su mayor participación en el sujeto» (a.1.2).

En rigor, ambas divisiones del Angélico se refieren directamente al aumento intensivo o propio. Como indica en el artículo 1, se trata no de dos maneras distintas de aumento, sino de «dos consideraciones» o aspectos de la perfección del hábito, uno como forma abstracta, otro como participación concreta de esa forma en el sujeto. El aumento intensivo, siendo único, también admite esa doble consideración objetiva y subjetiva. Dentro del aspecto objetivo incluye el Angélico el aumento en extensión de las ciencias al conocimiento de más objetos. Ello indica que ambos modos de crecimiento, intensivo y extensivo, no se excluyen, y que, como veremos, el aumento extensivo de las ciencias a más objetos implica siempre una intensificación interna del hábito en sí mismo.

Nosotros seguiremos, no obstante, la nomenclatura posterior, no empleada aquí por el Angélico, y neta división en *aumento extensivo e intensivo*, que tanto usaron en sus discusiones los teólogos y comentaristas del Santo.

II. Posibilidad del aumento de los hábitos (a.2)

Santo Tomás no se detiene en probar la existencia de este fenómeno del crecimiento de los hábitos. En el orden natural, es un hecho de experiencia este mayor enriquecimiento de nuestros tesoros de cualidades habituales; pues así como por la experiencia de los efectos de perfección, facilidad, constancia y uniformidad, etc., que comunican a los actos, comprobamos la existencia e influjo eficiente de los hábitos, de igual suerte, por el perfeccionamiento y mayor arraigo de esos efectos, deducimos que ellos en sí mismos se afirman más en el sujeto y crecen. Toda la psicología moderna constata también esta ley del desenvolvimiento vital y progreso de todos los hábitos adquiridos, de las habilidades mecánicas, de las artes, la cultura, las costumbres sociales, la educación y de las mismas virtudes morales, que tantos beneficios aporta de progreso técnico y cultural para los individuos y para la sociedad.

Es también verdad cierta, fundada en la revelación, el hecho del aumento en los hábitos sobrenaturales, cuales son las virtudes infusas. El Angélico, que se sitúa también en el plano teológico, invoca la Sagrada Escritura en confirmación de esta verdad. En el Evangelio se refiere al grito del apóstol, que pide al Señor: «Aumenta en nosotros la fe». Y San Pablo nos exhorta a crecer en la caridad (Eph. 4,15) y ruega a Dios para que la caridad de los fieles «abunde más y más en conocimiento y en toda experiencia» y «sean llenos del fruto de la justicia» (Phil. 1,9-11; cf. Apoc. 22,11).

El Aquinate se detiene, sobre todo, en explicar la *posibilidad filosófica de este aumento*, contra las dificultades teóricas de las opiniones narradas por Aristóteles y Simplicio. Los de la sentencia referida por el Estagirita no concebían el aumento esencial en las cualidades y

hábitos tomados en sí mismos, v. gr., en la justicia, sino sólo en el sujeto que se hace más o menos justo. En la doctrina estoica tampoco habrá lugar para un crecimiento interno de la virtud, dada su concepción de la virtud indivisible, consistente en la absoluta perfección. Las otras dos teorías narradas establecen diferencia, respecto del fenómeno del crecimiento, entre cualidades materiales e inmateriales.

Contra ellos, Santo Tomás afirma que *todos los hábitos son susceptibles de aumento interno o de grados de perfección esencial, tanto si se consideran como formas en sí mismas como en su participación en el sujeto.*

Para evidenciarlo, analiza bajo esos dos aspectos las diversas formas de realidad. El punto de partida es que *el principio especificativo en los seres consiste en algo indivisible* y, como tal, carece de amplitud de grados. Por eso, bajo el primer aspecto, aquellas formas que se especifican en sí mismas no son susceptibles de aumento esencial. La especificación, y por lo tanto la indivisibilidad, se incluye en su propio ser, ya que las especies son, como los números, indivisibles. Tales son las formas substanciales, que como tales no aumentan, y algunas formas accidentales, como las cualidades consideradas en abstracto, la blancura, la justicia, etc. Entonces son significadas en su definición específica, *ad modum substantiae* y, por lo tanto, como indivisibles (*De virtut. in communi* a.11; *De virtut. cardin.* a.3).

En cambio, *los hábitos* y otras cualidades que se *especifican por relación a un término exterior* pueden hacerse más o menos intensos, variar de grados esenciales sin cambiar su especie, «por la unidad del término a que se ordenan», el cual permanece invariable. El movimiento más o menos intenso no varía de especie mientras no cambia el término, y así pasa con las cualidades habituales, que son tendencia y movimiento hacia sus objetos.

Lo mismo se patentiza considerado el segundo aspecto, de la participación concreta en el sujeto. De nuevo las formas substanciales se participan dando la especie primera al ser, y por eso no caben grados de mayor o menor intensidad de forma dentro del género substancial. A la substancia se asemejan en esto aquellas formas accidentales «en que la indivisibilidad entra en la noción de la forma». Sus especies consisten en «algo fijo e indivisible», que no admite diversidad de grados; tales son los números, la cantidad continua, la forma y figura —cualidad que participa de lo cuantitativo—, las relaciones.

Los hábitos no tienen, al contrario, tales condiciones, y así pueden participarse en el sujeto con amplitud diversa de grados esenciales. Concluye el Aquinate que los hábitos son susceptibles de aumento intensivo bajo los dos aspectos, que en rigor, como veremos, son dos consideraciones parciales de la misma forma: no sólo aumentan la justicia, la ciencia, en sí mismas, sino que a la vez el sujeto se hace más justo, más sabio, mediante ellas [2].

---

[2] Más tarde (2-2 q.24 a.4 ad 3) el Angélico tratará con más rigor a los que disociaban los dos aspectos, resolviendo con más breves y tajantes palabras este punto: «Quidam dixerunt caritatem non augeri secundum essentiam, sed solum sec. radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. *Sed hi propriam vocem ignoraverunt.* Cum enim sit accidens, eius esse est inesse; unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto».

III. Naturaleza del aumento de los hábitos (a.2)

Santo Tomás centra todo el problema en torno a la discusión de si el aumento de los hábitos se verifica «por adición» de diversos grados o cualidades parciales en ellos. A pesar de haber rechazado ya Aristóteles en el texto de los *Físicos* [3] la idea de que las cualidades pudieran crecer de modo idéntico a la extensión material, por agregación de partes de la misma, todavía en la Escolástica se defendió mucho esta teoría, aun a propósito de cualidad tan espiritual como la caridad. Ya en las *Sentencias* discute el Angélico la cuestión de «si la caridad aumenta por adición» (*In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; cf. 2-2 q.24 a.5). El mismo San Alberto Magno y San Buenaventura sostienen esta posición del crecimiento de la caridad por adición de partes [4]. Por eso vuelve aquí a plantear el problema para los hábitos en general; su respuesta, muy matizada, se refiere a todos los modos de crecimiento de los hábitos. Los teólogos posteriores distinguen con cuidado las dos formas de aumento, extensivo e intensivo, planteando las dos cuestiones por separado.

1. *El aumento extensivo.*—Con Santo Tomás se ha de descartar, ante todo, el aumento *por extensión en el sujeto—ex parte subiecti—*, propio de las cualidades sensibles y que en parte puede convenir a los hábitos corporales y fisiológicos. Este aumento se produce por adición de partes. El calor y el frío, la blancura y demás colores crecen en el hombre porque se extienden a otras partes del cuerpo que antes no estaban calientes, no eran blancas, etc. Pero tal crecimiento en el sujeto extenso no es, en rigor, cualitativo, sino puramente *cuantitativo*. El sujeto no se ha hecho más blanco, sino tiene mayor cantidad de blancura.

Mas los hábitos operativos, aun espirituales, pueden tener otro aumento en extensión objetiva. Así, las ciencias ya adquiridas pueden extenderse al conocimiento de más objetos y aumentar por agregación de más conclusiones y datos. Este crecimiento, ya propio de los hábitos espirituales, ¿puede verificarse por adición?

Con Escoto (*In Sent.* 1 prol. q.3 dub.2) y Ockam (*In Sent.* 1 prol. q.1,9) toda la escuela nominalista sostuvo que éste, como todo otro aumento en los hábitos, sólo se realiza por adición y composición de cualidades parciales. La consecuencia inmediata es la negación en ellos de verdadera unidad y simplicidad. Y así, en efecto, aseguran que tanto las ciencias como los hábitos de la voluntad consisten en simple colección de muchas cualidades parciales.

La teoría de muchos psicólogos modernos no rebasa esta explicación nominalista. Si las ciencias vienen a reducirse a simples asociaciones de ideas, el crecimiento en ellas y en los demás hábitos sólo implicará nuevas adiciones o combinaciones de ideas, de reflejos nerviosos y energías canalizadas.

Suárez ensayó una posición ecléctica, en pos del dominico Sóncinas, para salvar en apariencia la unidad de los hábitos como cualidades

---

[3] ARIST., IV *Physic.* c.9, 217a34. Cf. S. THOM., hic, sed contra, et lect.7.8.

[4] S. ALB. MAGNUS, *In Sent.* 3 d.29 a.11; ed. Borgnet, vol.28 p.564. S. BONAVENT., *In Sent.* 1 d.17 p.2 a.1 q.2: ed. Quaracchi, vol.1 p.311; *Sent.* 2 d.7 a.2 q.2: vol.2 p.664.

simples. Todo aumento extensivo, dice, por necesidad debe hacerse mediante real composición de grados y cualidades parciales. En esta agregación de conclusiones, la simplicidad se salva, porque los grados parciales son formas simples, y de la coordinación de todas no puede resultar una composición cuantitativa, sino unión numérica y simple. Al menos, añade, así debe explicarse el aumento extensivo de las ciencias, por coordinación artificiosa y unión accidental de partes o conclusiones. Y esto vale también para las artes y la prudencia; en cambio, pueden darse hábitos virtuosos formados por una cualidad simple e indivisible, con virtualidad suficiente para extenderse a diversos objetos materiales [5].

Toda la escuela tomista enseña, con el Angélico, que *el aumento extensivo interno de los hábitos intelectuales no puede realizarse por adición o unión real de muchas cualidades parciales, sino por nueva aplicación de la virtualidad de una forma simple a diversos objetos materiales* [6].

Para evidenciarlo baste aducir el principio-clave que el Angélico va a enunciar al final del tratado (q.54 a.4): «El hábito es una cualidad simple, que no puede constar de muchos hábitos parciales, aunque se extienda a multitud de objetos». En efecto, los hábitos son un *principio formal*, como las potencias. Y toda forma en sí es algo simple, sin composición ni extensión. En los hábitos del alma, además, el sujeto es una potencia espiritual, simple también e inextensa. Los hábitos, como las potencias, deben, pues, constituir cualidades indivisibles, especificadas por la unidad de su objeto formal, aunque con virtualidad múltiple para extenderse por nuevas demostraciones a muchos objetos materiales.

Pero no es posible que una multitud de cualidades parciales pueda constituir dicha entidad simple. Ese conjunto de grados o partes cualitativas sólo forma «unidad artificiosa y accidental», como asegura el mismo Suárez. Prescindamos ahora de la imposibilidad de que esas formas o accidentes se multipliquen numéricamente en el mismo sujeto simple y espiritual. Con esa concepción del aumento extensivo, el nominalismo y Suárez han pulverizado la unidad de los hábitos de ciencia. De hecho, algunos nominalistas negaban la unidad de las ciencias, de la teología, la geometría, etc. Serían tantas ciencias cuantos son los hábitos parciales, y éstos cuantas conclusiones deducidas. Suárez también concede que éstas forman hábitos parciales, salvándose sólo la unidad de la ciencia «por atribución o relación al mismo sujeto de ciencia» y por el uso y modo de hablar común [7].

Queda, pues, como verdad cierta que tal crecimiento extensivo objetivo sólo puede realizarse *por nueva aplicación* de la virtualidad de ese hábito simple, que se actualiza y extiende más a la consideración de nuevos objetos. Como las potencias van extendiendo su virtualidad única y simple a más objetos a medida que se vence su indiferencia y se determina a ellos. Así como las ciencias, dice el Angélico, no se adquieren por partes ni las sucesivas demostraciones acumulan en ellas nuevos hábitos, sino extienden el hábito existente a otros objetos, así acontece en su crecimiento (q.54 a.4 ad 3).

¿Cómo entonces concede Santo Tomás (q.52 a.2) que este aumento

---

[5] SUÁREZ, *Disput. Metaph.* d.44 sect.11 n.23.27.55ss.68-69.

[6] IO. A STO. THOMA, *Cursus Theol.*, *In 1-2* d.13 a.5 n.10-15. Para las opiniones de los demás teólogos tomistas, véase TH. DEMAN, O. P., *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste:* Dict. de Spiritualité 1 (París 1937) col.138-155.

[7] SUÁREZ, *Disput. Metaph.* l.c. sect.11 n.60-62.

de las ciencias se verifica «por adición»? Esta expresión del Santo no puede entenderse de *verdadera agregación real* de cualidades parciales en el interior del hábito; estaría en evidente contradicción con toda la doctrina ya expuesta del texto (q.54 a.4). Se trata sólo de una adición extrínseca *ex parte obiecti*, de nuevos objetos conocidos y de los elementos representativos de los mismos. Bajo este aspecto extrínseco al hábito hay, sí, verdadera adición y acumulación de ideas, de juicios y nuevas verdades demostradas que enriquecen la ciencia. Pero hemos visto que las ideas no son aún el hábito interno, la *qualitas simplex* o pura perfección formal de la potencia, sino el material del mismo.

Ha de entenderse, pues, debidamente cuando el Angélico llama a este aumento extensivo, crecimiento del hábito «en sí mismo, según su especie». Es que en rigor incluye un mayor perfeccionamiento en intensidad, pues, como ya indicamos, ambos modos de aumento no se excluyen. Así, pues, esa extensión de los hábitos al conocimiento de más verdades no se verifica sin nueva confortación intrínseca y *nueva luz interior* que le capacite para vencer las nuevas dificultades, como el fuego no se extiende a quemar toda la leña sino cuando es más fuerte [5].

Por fin, cabe preguntar si el aumento en extensión es propio de los hábitos intelectuales o también se da en las virtudes.

Algunos teólogos han admitido esto último, pero es doctrina común que las virtudes, tanto adquiridas como infusas, no son susceptibles de tal extensión a más objetos. Santo Tomás enseña esto con insistencia y de modo muy explícito (q.52 a.2; q.66 a.1; *De virtut. in comm.* a.11 ad 10). La ciencia no tiene por qué tener en acto el conocimiento de todos los objetos; pero la virtud, para que exista, debe extenderse a toda la materia. «Aun la caridad mínima debe amar a todos por Dios, sin excluir ninguno: *omnia quae sunt ex caritate diligenda*» (2-2 q.24 a.5). Si el creyente negara una sola verdad revelada, destruiría en él la fe. Es, pues, necesario en toda virtud que el motivo formal abarque toda la universalidad del objeto material. Y sólo cabe hablar de un aumento *extensivo extrínseco*, cuando la virtud se ejercita de hecho en las diversas materias de ella y adquiere la práctica de superar las dificultades exteriores no esenciales al motivo formal. La prudencia, no obstante, tiene, como hábito intelectual, aumento extensivo, al igual que las ciencias y artes, si bien no en razón de los principios virtuosos que la determinan, sí en sus propios actos, que por el discurso y la experiencia se van extendiendo a más objetos.

2. *El aumento intensivo.*—Este es el propio aumento *esencial*, el perfeccionamiento en grados de mayor o menor intensidad de los hábitos y otras cualidades en sí mismos.

Aquí también corren paralelas las opiniones. El nominalismo, en pos de Escoto, acentúa su teoría desintegradora de los hábitos. Según ella, los hábitos, como todas las cualidades susceptibles de intensidad variable, serán divisibles y compuestos de diversas partes de la misma forma. Dichas formas parciales son iguales entre sí y constituyen los grados de intensidad del hábito. El crecimiento se verifica *por simple adición*.

[5] Io. A STO. THOMA, o.c. n.15.—Con el P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitud., de act. hum. et habitibus* in 1-2 q.52 a.2 p.444, cabe aquí deducir la consecuencia de distinción entre dos pedagogías y dos concepciones metódicas en la idea general de las ciencias y su adquisición: una más mecanicista y externa, que procede por simple yuxtaposición de datos y acumulación de ejercicios, y otra más dinámica e interna, que desde la altura de los principios considera y trata de penetrar las últimas conclusiones.

de grado a grado, de partes reales de la misma forma. Sólo difiere del aumento extensivo en que, cuando estas entidades parciales se difunden por las diversas partes del cuerpo, producen el aumento cuantitativo o en extensión; mas cuando se acumulan en el mismo sujeto, harán crecer en grados y en intensidad a esa cualidad, v. gr., el calor.

Suárez, con todos los autores de la corriente suareziana, mantiene en substancia la teoría nominalista, insistiendo sólo en obtener, con esa composición de grados o partes reales, la unidad *per se* de cualidad simple. Y cree haber logrado este efecto afirmando que los grados parciales no son del todo semejantes, sino distintos por el rango, orden y tensión propia: el segundo siempre es segundo y supone por naturaleza otro anterior. Así, al unirse, pueden fusionarse en una esencia simple, no se sabe por qué arte mágica. Termina, en su eclecticismo, manifestando que esta teoría se aúna muy bien con las explicaciones tomistas, resultando todo verdadero [9].

Con extraño acento personal declaró Santo Tomás que esta teoría era para él ininteligible: *Primam autem positionem non possum intelligere* (*In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2).

Su imposibilidad se patentiza bajo todos los aspectos. No es posible entender cómo de dos cualidades distintas puede hacerse una sola, pues que la ciencia, la gracia, la caridad, etc., son formas simples. No pueden ser esas formas parciales de distinta especie, ya que no existen dos caridades o gracias de especie diversa; ni distintas sólo en número, porque los accidentes no pueden multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto. Por otra parte, tal composición de partes reales no daría un crecimiento esencial o intensivo, sino accidental, ya que las partes agregadas a la esencia, ya constituída, forman con ella un todo y una unión accidental. O, si se le unieran esencialmente, la harían cambiar de especie; pero esta unión esencial es también imposible en tal acumulación de formas parciales, ya que la unión de forma a forma es siempre accidental. Debería ser cada grado inferior puramente potencial respecto del grado superior, para constituir con él unidad de esencia, lo que es del todo opuesto a la noción de estos grados como actualidades o formas, aunque imperfectas.

Bajo todos los conceptos, pues, la idea de un aumento por adición de grados sólo nos lleva a una concepción material, de crecimiento por composición cuantitativa, como la blancura que se extiende a las diversas partes del cuerpo, concepción totalmente extraña a la índole de los hábitos de ciencia y virtud como cualidades simples y espirituales. Por eso Santo Tomás observa que esta explicación es fruto de un pensamiento unívoco y cuantitativo, «de una falsa imaginación que representa este crecimiento esencial al modo de un aumento corporal, como adición de cantidad a cantidad» (*In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2).

Contra esta tendencia cuantificadora y desintegradora del hábito, Santo Tomás, y con él la escuela tomista, ha dado la verdadera explicación sobre la intensificación de los hábitos, que tenga en cuenta su carácter de cualidades indivisibles y espirituales. El Aquinate ha usado expresiones variadas que designan el mismo contenido: los hábitos crecen intensivamente por *reducción*—en virtud de la acción del agente—*del acto imperfecto al acto más perfecto* [10], *por una mayor actualización del su-*

[9] SUÁREZ, *Disput. Metaph.* d.46 sect.1 n.30-39; sect.3 n.3, quien cita ampliamente a los autores nominalistas.

[10] *In I Sent.* d.17 q.2 a.2; *De virtut. in comm.* a.11.

jeto [11], *por mayor radicación de la forma en el sujeto* [12], *por mayor participación de la forma en el sujeto*, según la fórmula más común aquí (a.1.c) usada.

Todas estas frases expresan la misma idea, basada en la noción del hábito como accidente. El ser de una forma accidental consiste justamente en comunicar al sujeto substancial su propia forma o perfección, según el principio: *Accidentis esse est inesse*. Por lo tanto, su mayor perfección consiste en comunicar mayor participación de esa forma al sujeto. La blancura no puede hacerse en sí más intensa sino haciendo al sujeto más blanco. E igualmente, esta mayor participación de la forma se verifica a medida que ésta penetra más profundamente en el sujeto, se arraiga más en él, lo invade y determina más al acto, actualizando su potencialidad para tal forma; los árboles crecen y tanto más elevan sus ramas al cielo cuanto más hunden sus raíces en el suelo [13].

A su vez, el hábito operativo está en dependencia esencial no sólo del sujeto, sino del objeto de la acción, y, siendo ambos aspectos correlativos, cuanto más se participe en el sujeto, se adhiera y arraigue en él, tanto más perfecta será su eficacia de obrar y prorrumpirá en actos más fervientes e intensos. Santo Tomás sentenciaba que es imposible que el hábito de caridad arraigue más en el sujeto y no aumente en su esencia ni determine e incline a actos de amor más perfectos. Como el obrar sigue al ser, de ahí que la perfección operativa de los hábitos ha de crecer en plena equivalencia con su mayor arraigo en el sujeto, o mayor actualización de la potencialidad de éste [14].

Los discípulos del Angélico han usado otras fórmulas semejantes para expresar esta idea profunda del crecimiento intensivo de los hábitos. Según Cayetano y otros, dichas cualidades crecen *por una mayor unión* de la forma simple en el sujeto, mediante *sujeción y posesión* más plena del mismo por la forma participada. Y, según Egidio Colonna, dicha intensificación es un proceso de *actualización* e *información* más plena del sujeto, por una victoria más completa y expulsión gradual de las dificultades contrarias [15].

Ambas expresiones son verdaderas y semejantes a la explicación del Santo Doctor, indicando todas que el crecimiento intensivo se verifica en profundidad. La unión de la forma con el sujeto tiene grados y puede perfeccionarse y hacerse cada vez más íntima, lo que representa una mayor victoria de dicha forma sobre la potencialidad e indiferencia del sujeto y una mayor determinación de éste para la acción.

En cambio, no resulta tan exacta la explicación ulterior de Juan de Santo Tomás, que deriva aquella idea de Cayetano *en un sentido modalista* inaceptable. El perfeccionamiento del hábito se verificaría, según él, *por nuevos modos de unión*, que son nuevos modos de la forma. Todos los grados de intensidad serían otros tantos *modos intrínsecos* distintos de la cualidad, excepto el primero, identificado con la esencia [16].—Tal explicación revierte a la idea nominalista de los grados como partes reales; además, estas teorías modalistas nacen, en general, de una especulación decadente de la escolástica posterior. El verdadero «modo

---

[11] *De virtut. in comm.* a.11.

[12] 2-2 q.24 a.4 ad 3.

[13] PL. DE ROTON, *Les habitus. Leur caractère spirituel* cit. p.106-108.

[14] 2-2 q.24 a.4 ad 3; cf. *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2 ad 3; *Quodl.* 9 q.6 a.19.

[15] CAIETAN., *Comment. in 1-2* q.52 a.2 n.4; AEGID. COL., *Quodl.* 2 q.14; cf. IO. A STO. THOMA, *Cursus Theol., in 1-2* l.c. d.13 a.6 n.13; SUÁREZ, *Disp. Metaph.* d.46 sect.1 n.5-31.

[16] IO. A STO. THOMA, l.c. a.6 n.19; a.7 n.7-16.

de la substancia» es la forma habitual misma, y los grados de intensidad *no existen en acto o como partes distintas* en ella. Santo Tomás habla, es cierto, de tales grados en el hábito de caridad y de otras virtudes; pero estos grados no pueden significar «nuevos modos» o partes reales, sino una medida de referencia por semejanza con los grados del calor o de otra cualquiera energía física. *La forma subsiste en su actualidad última* o grado máximo a que ha llegado, y los grados inferiores no existen, aun en la cantidad, sino en potencia [17]. Estos grados serán, pues, una simple medida de la virtualidad operativa del hábito y su perfección esencial, no una suma cuantitativa de partes. Así se ha expresado Santo Tomás al hablar de la causa productora del aumento [18].

En este mismo plano se ha de resolver la *aporía máxima* que suscitaba Suárez, si atendemos a la virtualidad y efectos múltiples que puede tener una forma simple. Argüía éste que una forma indivisible debe existir *tota simul*, en todos sus grados de perfección. Y, por lo tanto, no es susceptible de intensificación, ya que no puede ser educida del sujeto por grados o partes [19]. La respuesta obvia, que enerva todo el valor del argumento, es que tal forma ha de estar ya, desde el mínimo grado, *en toda su esencia* o definición esencial, mas no *en toda la virtualidad de su esencia*, la cual va comunicando gradualmente al sujeto a medida que se participa más en él. Como el alma humana, indivisible y espiritual, existe toda, mas no comunica con igual perfección su efecto informador al embrión que al hombre perfecto ni a todas las partes del mismo cuerpo.

IV. Causa del aumento de los hábitos (a.3)

El Angélico da por supuesto el principio general concerniente a este último aspecto: *La causa que produce el aumento de los hábitos son los propios actos.* Se entiende esto de los hábitos adquiridos, ya que los infusos no deben su origen a nuestros actos.

La prueba de ello es evidente. Las mismas causas que dan origen

---

[17] P. LUMBRERAS, *De habit. et virtut. in comm.* in h.a n.74-5.

[18] S. THOM., q.52 a.2 ad 2: «Causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, *non autem novam formam*». Cf. et ad 3; *In Sent.* 1 d.17 q.3 a.3.

[19] SUÁREZ, l.c. d.46 sect.1 n.18-19.—Para aclarar más esta dificultad que opone Suárez, no hemos de negar, según la doctrina tomista, una *cierta latitud o cantidad virtual* en los hábitos como en las cualidades y realidades espirituales. La cantidad virtual o trascendental equivale a perfección de ser, y todos los seres espirituales contienen esta amplitud virtual o perfección, que es idéntica a la cantidad trascendental. Dicha amplitud de ser o cantidad virtual es el fundamento de la intensificación o crecimiento en perfección de los hábitos y otras cualidades. Esta cierta latitud en los hábitos indivisibles ha sido admitida por los tomistas, como el mismo Suárez confiesa que admitió Cayetano (SUÁREZ, o.c. d.46 sect.10 n.31; CAIETAN., *In 1-2* q.52 a.2). Ella hace también posible que las cualidades habituales puedan crecer, bien por impulso del agente y acto instantáneo, aunque sea en muchos grados; bien por esa acción sucesiva continua de que habla tanto Suárez (l.c. sect.3 n.6-23). Lo que no ha podido demostrar Suárez en su difusa discusión, ni podrá hacerlo, es que tal latitud virtual sea incompatible con la indivisibilidad de una forma simple ni que equivalga a una composición de grados o partes reales, divisibles y separables del todo. De lo contrario, todas las realidades espirituales tendrán propia y real cantidad o serían divisibles en partes, como el alma humana, que tiene tanta multitud de virtualidades esenciales, y cuya analogía con la amplitud virtual de los hábitos rechaza sin razón ninguna Suárez (sect.1 n.24). Pero Suárez no ha sabido distinguir esta cantidad y latitud virtual de la verdadera composición real de los nominalistas.

a un ser son las que producen su aumento, pues el *aumento* de los seres es *su misma generación continuada, llevada hasta la perfección*. Un claro axioma filosófico dice que lo imperfecto y lo perfecto dentro de la misma especie es causado por la misma virtud eficiente (q.5 a.5 ad 3). Así, pues, los actos propios mediante los cuales la potencia, bajo el influjo motivo de otra facultad superior, adquirió su hábito, son la causa propia, si son repetidos con intensidad cada vez mayor, del crecimiento del mismo [20]. No importa que los tales actos sean causados a su vez con el concurso activo del hábito. No hay dificultad en esa mutua interacción de los dos principios, paralela al fenómeno de propia inducción en un motor, pues nos dice la experiencia que sólo con el ejercicio continuado se llevan a la perfección los hábitos ya adquiridos.

Santo Tomás plantea la cuestión de los actos que han de producir este aumento, cuándo y en qué medida. Téngase en cuenta que el hábito operativo no condiciona la facultad a la acción, pues una característica, ya señalada, es su dependencia de la voluntad o el uso libre de los mismos: *quo quis utitur cum voluerit*. El sujeto portador de hábitos es libre para usar del concurso de éstos, o también poner actos contrarios. Asimismo puede actuarse según toda la fuerza e intensidad de ese hábito, en grado más débil y remiso, o poniendo nuevo esfuerzo, con más energía, que el hábito adquirido. En este caso se llaman *actos más intensos*, mientras que en el anterior tendríamos los actos remisos o de grado inferior al hábito.

En este problema, de tanto alcance y repercusión práctica, podemos contrastar la diferencia tan grande de las dos concepciones teóricas, ya expuestas, sobre el aumento intensivo. Toda la corriente nominalista y Suárez con su escuela enseñan que todos los actos propios, ya muy débiles, ya iguales o más intensos, producen aumento efectivo del hábito, y este aumento se verifica en el acto *et secundum totam latitudinem formae partialis*. Es derivación inmediata de aquella concepción cuantitativa. Si tal aumento se verificaba por simple agregación de los grados o formas parciales, consecuencia lógica es una intensificación prodigiosa del hábito en cuestión, por simple suma de los grados de todos los actos o cualidades parciales [21].

Muy otra es la concepción de Santo Tomás y toda la corriente tomista. En términos claros y concisos la formula aquí y la mantendrá siempre, en todo su valor y alcance, en sus aplicaciones al orden sobrenatural.

1.º *Los hábitos obtienen crecimiento intensivo sólo por actos proporcionalmente iguales o más intensos. Los actos remisos e imperfectos no disponen al aumento, sino más bien a la disminución del hábito.*

Santo Tomás apoya su afirmación en un principio de Aristóteles. Los *hábitos son causados por actos semejantes* [22]. En el Estagirita tiene la fórmula sólo un sentido general. Pero el Angélico amplía el axioma, y con razón, como una ley no sólo de la generación, sino del aumento y disminución de los hábitos. Del ejercicio de citarizar pueden salir—anotaba ya el autor griego—«buenos y malos citaristas», es decir, más o menos perfectos, según la buena o mala calidad de los actos que ejecuten.

---

[20] Hic q.52 a.2 ad 2; *De virtut. in comm.* a.11 c et ad 13.

[21] Cf. B. MEDINA, *Expositio in 1-2* q.52 a.3, que narra, además de esta explicación nominalista, la opinión intermedia de Durando, de que sólo las virtudes adquiridas aumentan por adición de grados; las virtudes infusas necesitarían para el aumento actos más intensos (SUÁREZ, *Disp. Metaph.* d.46 sect.3 n.21). Véase acerca de Suárez P. DE LANVERSIN, *Accroissement des vertus d'après Suarez:* Dict. Spirit. 1 col.156-166.

[22] ARIST., II *Ethic.* c.1, 1103b3-23; S. THOM., ibid. lect.1 n.246-254.

En tal axioma se contiene simplemente un principio general de causalidad: el efecto producido debe ser semejante a la causa, sin poder superar el grado de virtud de ella. Sólo, pues, los actos más intensos tienen virtualidad para actualizar el hábito elevándolo hasta su propia intensidad, es decir, según el exceso de su perfección. Es en verdad absurdo y contrario al principio universal de las causas sostener que actos más imperfectos y débiles que un hábito puedan elevar a éste a más perfección, si de verdad han de ser *causa propia* de ese aumento.

La analogía con la experiencia de las cualidades materiales no puede ser aquí más convincente. Es imposible que un foco de calor de 100 grados pueda elevar la temperatura de un cuerpo que ya está a 150, por más que se le aplique durante largo tiempo.

2.º Por igual ley de la causalidad añade el Angélico que *los actos remisos más bien disponen a la disminución de los hábitos, debilitándolos, que al crecimiento de los mismos.*

Si las causas producen efectos semejantes y proporcionados, esos actos débiles y de grado inferior no guardan semejanza con el grado más intenso a que ha llegado el hábito, sino más bien con ese hábito en un estado imperfecto. El acto imperfecto implica, pues, un efecto de abandono de la intensidad adquirida, de retroceso hacia un estado del hábito más imperfecto.

Santo Tomás ha dado aquí una solución concisa y global, sin precisar el efecto propio de los distintos actos. Así, termina diciendo que «los actos iguales o más intensos producen el aumento efectivo o, al menos, disponen a tal aumento». Ya Cayetano observaba que en lugares posteriores el Angélico sólo ha hecho determinar esta afirmación genérica, sin que pueda apreciarse cambio alguno de opinión. Según estos textos posteriores [23] y a tenor del principio de la proporción de causa a efecto, deben hacerse las siguientes precisiones: *a)* Sólo por los actos más intensos se realiza el aumento efectivo. Y la medida de este aumento es el exceso o los grados de mayor intensidad en que la nueva actuación supera al hábito preexistente. *b)* Los actos de intensidad igual —proporcionalmente, puesto que hábitos y actos no están en la misma línea—no producen aumento efectivo, sino son la disposición conveniente que mantiene en la tónica y firmeza propia al hábito, aparta los obstáculos de actos contrarios y así lo prepara para prorrumpir en actos más fervientes y obtener sucesivos aumentos. *c)* En cuanto a los actos más remisos, el Angélico enseñará que, así como merecen el crecimiento habitual en el orden sobrenatural, así todos ellos disponen, aunque remotamente, a tal aumento. Esto, observa Cayetano, no es negado en nuestra cuestión, sino que ambos aspectos antitéticos son verdaderos. Los actos remisos en parte disponen al aumento, puesto que su repetición conserva la vitalidad y firmeza del hábito, preparando su futuro aumento. Pero, «en tanto son defectuosos y descienden de la perfección habitual, inclinan también a un estado imperfecto y defectuoso del hábito, que es disponer a su disminución, porque lo semejante inclina a lo semejante» [24].

En los hábitos sobrenaturales.—Santo Tomás no vacilará ante las aplicaciones de estos principios evidentes a los hábitos infusos, en especial al magno problema del aumento de la gracia y caridad. Toda la doctrina expuesta la transporta por analogía al orden sobrenatural, y según ella

[23] 2-2 q.114 a.8 c et ad 3; 2-2 q.24 a.6.—Cf. CAIETAN., *Comment. in* 2-2 q.24 a.6 n.3.
[24] CAIETAN., l.c.

se verifica el crecimiento de todos los dones infusos y de la misma perfección cristiana.

La analogía se halla en que los actos sobrenaturales no producen el aumento del hábito, porque tampoco son causa eficiente de su generación. Sólo Dios es la causa efectiva de la infusión de todos los dones infusos y de su aumento.

Pero los actos respectivos concurren como *causas meritorias y dispositivas* del aumento de los hábitos infusos, fe, esperanza, caridad, etc. Santo Tomás acentuó sobre todo el influjo de causas dispositivas que los actos propios tienen en el crecimiento de la virtud. El hombre debe poner las disposiciones necesarias mediante los actos de penitencia, etc., y la gracia actual para la justificación e infusión de las virtudes infusas. Ese mismo influjo dispositivo deberán ejercer dichos actos para el aumento de la virtud. Además, esos actos tienen influencia de causa meritoria cuando van informados por la caridad.

Supuesta esa real influencia dispositiva, por fuerza habrán de aplicarse las mismas leyes de causalidad al aumento. Sólo los actos más intensos determinan, como disposiciones últimas, el crecimiento efectivo de la caridad y virtudes sobrenaturales, y ese aumento se efectúa en la medida del exceso de intensidad. Los actos igualmente intensos, repetidos, constituirán disposición remota más adecuada para llevar la virtud a actos más fervientes y un aumento intensivo. En cuanto a los actos remisos y negligentes, merecen y disponen al aumento remotamente, obteniendo un fruto de aumento real sólo a través de actos más intensos.

Las vacilaciones de muchos teólogos, aun tomistas, no debilitarán el valor, claridad y la verdad de esta doctrina, sistemática y coherente, que es la condenación perenne de toda vida perezosa y negligente e impone exigencias tan fuertes de esfuerzo hacia un obrar cada vez más ferviente en la práctica de la vida sobrenatural.

CUESTION 52

(In tres articulos divisa)

De augmento habituum

Del aumento de los hábitos

Es la cuestión del crecimiento de los hábitos. La estudiamos en tres artículos:

Primero: si aumentan los hábitos.

Segundo: si aumentan por adición.

Tercero: si todo acto aumenta el hábito.

Delude considerandum est de augmento habituum (cf. q.51 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum habitus augeantur.

Secundo: utrum augeantur per additionem.

Tertio: utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULO 1

Utrum habitus augeantur [a]

Si aumentan los hábitos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint.

1. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V "Physic." [1]. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Praeterea, habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII "Physic." [2]. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Praeterea, in his quae recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII "Physic." (ibid.). Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: "Domine, adauge nobis fidem", ut habetur Lc. 17,5. Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum quod "augmentum", sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transfertur; propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia

Dificultades. Parece que no aumentan los hábitos.

1. El aumento es propio de la cantidad. Pero los hábitos no son cantidades. Luego no pueden aumentar.

2. El hábito es una perfección. Pero la perfección excluye todo aumento y disminución, al ser término y fin de una cosa. Luego los hábitos no pueden aumentar.

3. Todo aumento supone un movimiento de alteración, v. gr., el tránsito de un estado tibio al caliente. Pero los hábitos, según Aristóteles, no admiten alteración. Luego no pueden aumentar.

Por otra parte, la fe, que es un hábito, aumenta; por eso, los discípulos dijeron: "Señor, aumenta nuestra fe". Luego los hábitos aumentan.

Respuesta. El "aumento", como todo lo referente a la cantidad, es una noción abstraída del orden cuantitativo de la materia y que aplicamos al mundo espiritual de realidades inteligibles, debido a la connaturalidad existente entre nuestro entendimiento y los seres sensibles, objeto de la imaginación. Ahora bien, en el orden cuantitativo de la materia, una cosa se dice grande cuando obtiene el grado de perfección de cantidad que le es debida; así, una dimensión que estimamos relativamente grande para el hombre, no lo es para el ele-

---

[a] Infra q.66 a.1; *De virtut.* q.1 a.11; q.5 a.3; *Ethic* 10 lect.3.

[1] C.2 n.10 (Bk 226a30); S.Th., lect.4.

[2] C.3 n.4 (Bk 246a13); S.Th., lect.5

fante. De ahí que en el orden de las formas llamemos grande a lo que es perfecto, porque lo bueno siempre es lo perfecto, según dice San Agustín: "En los seres que poseen una magnitud distinta de la cuantitativa es lo mismo decir mayor que decir más bueno".

Pero la perfección de la forma admite una doble consideración: en sí misma y en cuanto participada por un sujeto. En el primer caso, se dice que la forma es grande o pequeña, v. gr., grande o pequeña salud o ciencia; en el segundo caso, la forma se dice más o menos participada, v. gr., más o menos blanco o sano. Tal distinción no significa que la forma exista independientemente de la materia o del sujeto. Se trata, como hemos dicho, de una doble consideración de la forma: en su naturaleza específica y en el modo en que es participada por el sujeto.

Teniendo presentes estas observaciones, Simplicio señala, acerca del aumento y disminución de los hábitos, cuatro opiniones de los filósofos: Plotino y algunos platónicos, basándose en la naturaleza material e indeterminaciones de las cualidades y hábitos a causa del carácter indefinido de la materia, sostuvieron su aumento y disminución.—Otros, por el contrario—es opinión referida por Aristóteles—, defendieron que las cualidades y hábitos no aumentaban en sí mismos, sino que aumentaban las cosas cualificadas por ellos conforme a los diversos grados de participación; v. gr., no se dice que aumenta y disminuye la justicia, sino la cosa justa.—En tercer lugar, los estoicos mantienen una posición intermedia: algunos hábitos—las artes—aumentan y disminuyen en sí mismos; pero no otros, como las virtudes.—Finalmente, otros admiten el

bonum habet rationem perfecti, propter hoc "In his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius", ut Augustinus dicit, in VI "De Trin." [3].

Perfectio autem formae dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna; puta magna vel parva sanitas vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus; puta magis vel minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum: sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae, et alia secundum quod participatur in subiecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in "Commento Praedicamentorum" [4]. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiae infinitatem.—Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed "qualia" dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in "Praedicamentis" [5]. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes.—Quarta opinio fuit quo-

[3] C.8: ML 42,929.
[4] *In Categor.* c.8.
[5] C.6 n.22 (Bk 10a30).

rundam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt.

Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile: quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit, in VIII "Metaphys."[6], quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud: et multo magis substantia, quae est per se ens.—Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior: et tamen remanet eadem species, propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde Philosophus dicit, in X "Ethic."[7], quod "sanitas ipsa recipit magis et minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed

aumento y disminución de cualidades y formas inmateriales, no así el de los materiales.

Con el objeto de esclarecer la verdad y solución de este problema, conviene recordar que aquello que define y constituye la naturaleza de una especie es algo fijo, estable e indivisible, pues cuanto le pertenece se contiene bajo la especie, y todo lo que se aleja de ello en más o en menos pertenece a otras especies más o menos perfectas. He ahí por qué el Filósofo dice: "Las especies son como los números". Si aumentamos o disminuímos las unidades, cambia la especie. Por consiguiente, cuando una forma o una realidad cualquiera, por sí misma o por algo que le es propio, se constituye en especie, es necesario que en sí misma tenga una esencia determinada, a la cual nada se le pueda quitar ni añadir; como el calor, la blancura y otras cualidades semejantes, que no se definen por orden a otra cosa, y con mayor motivo la substancia, la cual es ser por sí misma.—Pero los seres que reciben su especie del término al cual se ordenan, pueden en sí mismos aumentar y disminuir, permaneciendo, no obstante, en la misma especie, por la unidad del término, fin de dicha tendencia y principio de especificación. Así, el movimiento, que puede ser más o menos intenso y no variar de especie a causa de la unidad del término. Lo mismo se observa en la salud. El cuerpo está totalmente sano cuando posee las disposiciones convenientes exigidas por la naturaleza animal; pero, como la naturaleza puede adaptarse a diversas disposiciones, éstas pueden aumentar o disminuir permaneciendo siempre la misma disposición. Por eso el Filósofo dice: "El estado de salud es más o menos vigoroso, porque no se encuentra en todos, ni aun en cada uno de los individuos, de una manera estable, la misma proporción o equi-

[6] L.7 c.3 n.8 (Bk 1043b33); S.Th., l.8 lect.3.
[7] C.3 n.3 (Bk 1173a24); S.Th., lect.3.

librio humoral, sino que admite una graduación múltiple". Si no se diera tal graduación por exceso o por defecto, y si la salud solamente se aplicara a un estado de equilibrio orgánico perfectísimo, jamás podría hablarse de salud robusta o débil.—De este modo es claro cómo una cualidad o forma puede, o no, aumentar o disminuir en sí misma.

Por otra parte, si consideramos las cualidades o formas en cuanto participadas por un sujeto, vemos cómo unas admiten aumento y disminución, y otras no. Simplicio explica el porqué de este hecho: la substancia, ser por sí misma, no puede recibir más o menos, y, por lo tanto, toda forma participada substancialmente por un sujeto no puede ni aumentar ni disminuir. De ahí que, en el género substancia, prescindamos de los comparativos más y menos. Y porque la cantidad es muy afín a la substancia, y la figura sigue inmediatamente a la cantidad, tampoco se les aplica la cuestión de los grados de más y menos. El Filósofo, a este respecto, afirma: cuando un sujeto cambia de forma y figura, no se dice que se altera, sino más bien que se hace.—Las otras cualidades, más alejadas de la substancia y afines a las acciones y pasiones, aumentan y disminuyen por la distinta participación del sujeto.

Cabe, sin embargo, una explicación más profunda de esta diversidad. Acabamos de decir que aquello que define y constituye la especie es algo fijo, estable e indivisible. Por tanto, dos son los motivos que impiden la participación, en diversos grados, de dicha forma: uno, porque el sujeto participante se especifica por esta misma forma, y de ahí que ninguna forma substancial sea participada gradualmente. Esta es la razón por la que el Filósofo dice:

remissa permanet sanitas usque ad aliquid". Huiusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum: unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor.—Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus, et quaedam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (l.c. nt.4) ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto, caret, intensione et remissione: unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et figura etiam consequitur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit, in VII "Physic." [8], quod cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri.—Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subiecti.

Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam. Et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc Philosophus dicit, in VIII "Metaphys." [9], quod, "sicut nume-

[8] C.3 n.2 (Bk 246a1); S.Th., lect.5. [9] L.7 c.3 n.10 (Bk 10.1049); S.Th., l.8 lect.3.

rus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem", idest quantum ad participationem formae specificae; "sed si quidem quae cum materia", idest, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia.—Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae: unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus: quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in "Praedicamentis" [10], ubi, assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit: "Quae quidem enim recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt": quia scilicet indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

"Así como el número no admite grados, así tampoco aquello que constituye y especifica la substancia"; es decir, la participación de la forma específica. "Mas, si hablamos de la forma unida a la materia, la substancia admite, por razón de las disposiciones materiales, aumento y disminución.—Otra causa de ello es porque la indivisibilidad es propiedad esencial de la forma. Luego, si un sujeto participa de esta forma, es preciso que lo haga en lo que tiene de esencialmente indivisible. De ahí que las especies de los números se alteran con la adición o substracción de una sola unidad, porque cada número es una especie de unidad indivisible. Lo mismo sucede en la cantidad continua, cuyas especies son determinadas conforme a un sistema numérico. Así se habla de las dimensiones: dos, tres codos, etc.; y de las relaciones de cantidad: doble y triple; y de las figuras: triángulo, cuadrilátero, etc. Y ésta es la razón admitida por Aristóteles al explicar por qué las figuras geométricas no admiten aumento o disminución sin cambiar de especie: "Las cosas que realizan la noción de triángulo y de círculo, siempre son formalmente triángulos y círculos", porque, siendo la indivisibilidad propiedad esencial de ellas, es necesario que quienes posean o participen de tales formas lo hagan de un modo indivisible.

Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII "Physic." [11], dupliciter potest intensio et remissio in habitus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se: prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit.—Alio modo, secundum participationem subiecti: prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non

Es claro, por lo tanto, que los hábitos y disposiciones, que se definen por relación a un término, pueden aumentar y disminuir de dos modos: uno, en sí mismo, como se habla de un mejor o peor estado de salud o de una ciencia mayor o menor según considere más o menos objetos; otro, en cuanto son participados por un sujeto. Quiere decir que una misma ciencia o salud se recibe con mayor o menor intensidad en un individuo o en otro, conforme a la diversa aptitud proveniente, bien de la naturaleza o bien del ejercicio. Y es que el hábito

[10] C.6 n.23 (BK 11a7).
[11] C.3 n.4.5 (BK 246b3; 247a1); S.TH., lect.5.6.

y disposición no dan la especie al sujeto ni incluyen esencialmente la indivisibilidad.

Más adelante hablaremos de la aplicación de estos principios a las virtudes.

Soluciones. 1. Así como el concepto de magnitud se abstrae del orden cuantitativo de la materia y se aplica al mundo espiritual de realidades inteligibles, así también la noción de aumento, cuyo término es la magnitud.

2. Es cierto que el hábito es una perfección. Pero no debe entenderse de un modo absoluto, es decir, como si fuera un término del sujeto que le confiere su ser específico o que incluye en sí un término, como las especies numéricas. Por eso, nada impide su aumento y disminución.

3. El movimiento de alteración compete primariamente a las cualidades de la tercera especie, y sólo secundariamente, a modo de consecuencia, a las de la primera; así, el cambio de un estado de temperatura influye y altera la salud del animal. Y, de un modo semejante, la alteración del estado pasional o del conocimiento sensitivo modifica las virtudes y las ciencias.

enim habitus et dispositio dat speciem subiecto: neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem.

Quomodo autem circa virtutes se habeat, infra dicetur (q.66 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est: non tamen talis perfectio quae sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei. In qualitatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius: facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur, alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur in VII "Physic." [12].

ARTICULO 2

Utrum habitus augeatur per additionem [a]

Si los hábitos aumentan por adición

Dificultades. Parece que el aumento de los hábitos es por adición.

1. La noción de aumento—como dijimos—se aplica del orden de la cantidad corporal al orden de las formas. Pero las cantidades corporales aumentan por adición. "Aumentar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem.

1. **Nomen enim augmenti, ut dictum est (a.1), a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione: unde in I "De gene-**

[a] 2-2 q.24 a.5; *De virtut.* q.1 a.11; q.5 a.3.

[12] C.3 n.6.7 (Bk 247a6; 248a6); S.Th., lect.6.

rat." [13] dicitur quod "augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum". Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Praeterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente: sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

3. Praeterea, sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV "Physic." [14]: "Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum." Ergo, pari ratione, nec aliis formis quae augentur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis solutio dependet ex praemissa. Dictum est enim supra (a.1) quod augmentum et diminutio in formis quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formae ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII "Metaphys." [15]; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam formae per-

—dice el Filósofo—es añadir una cantidad a la magnitud ya preexistente". Luego también los hábitos.

2. El hábito no aumenta sino por el influjo de un agente. Pero todo agente causa algo en el sujeto paciente, como el fuego produce calor en la cosa calentada. Luego los hábitos aumentan por adición.

3. Así como lo que no es blanco está en potencia para serlo, así lo que es menos blanco está en potencia para serlo de un modo más intenso. Mas lo que no es blanco no se hace tal sino por la adquisición de la forma blanca. Luego lo que es menos blanco no intensifica su color sino por la recepción de otra forma de la misma naturaleza.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Un cuerpo caliente intensifica su temperatura, sin que se produzca en la materia un nuevo calor, que no lo poseyera antes del aumento". Luego, del mismo modo, las otras formas no aumentan por adición de nuevas formas.

Respuesta. La solución de este problema depende y se halla contenida en el artículo precedente. Hemos dicho, en efecto, que el aumento y la disminución de las formas se realiza de un solo modo: no por razón de la forma en sí misma considerada, sino en virtud de las diversas participaciones en el sujeto. Por consiguiente, tal aumento de los hábitos y de las otras cualidades no se hace por adición de nuevas formas, sino por una participación más o menos perfecta de la misma forma. Y del mismo modo que, cuando un cuerpo se calienta bajo la acción de un principio cálido, parece como si comenzara de nuevo a participar de la forma, sin que esto implique una creación de la misma; así también, cuando la influencia del agente es más intensa,

[13] C.5 n.7 (BK 320b30); S.TH., lect.13.
[14] C.9 n.6 (BK 217a34); S.TH., lect.14.
[15] L.6 c.8 n.3 (BK 1033b5); c.9 n.7 (BK 1034b7); S.TH., l.7 lect.7.8.

participa del calor más perfectamente, sin que esto lleve consigo la adición de una nueva forma cálida.

Si entendiéramos, en efecto, este aumento de las formas por adición, debería ser: o por razón de la forma o por razón del sujeto. En el primer caso, como hemos dicho, la adición o substracción de una nueva forma cambiaría la especie, como varía la especie del color al pasar una cosa de lo pálido a lo blanco.—En el segundo, la adición sólo podría realizarse de dos modos: o bien porque una parte del sujeto recibe la forma que antes no tenía, como se dice que el frío se extiende de una parte del organismo a todo el cuerpo; o bien porque un sujeto se yuxtapone a otro que participa de la misma forma, como un cuerpo cálido se une a otro cálido, y una materia blanca a otra blanca. Sin embargo, en ambos casos no se dice el cuerpo más caliente o más blanco por razón de la intensidad, sino mayor por razón de la extensión.

Mas, como hemos dicho, algunos accidentes aumentan en sí mismos; aumento que puede hacerse por extensión o adición extrínseca. Así, por ejemplo, un movimiento crece en cuanto que se le añade algo, o por razón del tiempo que emplea o del camino que recorre. No obstante, permanece siempre la misma especie de movimiento, debido a la unidad del término. Por otra parte, también el movimiento aumenta en intensidad conforme a la distinta participación del sujeto, en cuanto que puede realizarse con mayor o menor facilidad y prontitud.—Del mismo modo puede también hablarse de un aumento de la ciencia en sí misma por adición; así, cuando conocemos mayor número de conclusiones geométricas, aumenta el mismo hábito científico sin variar de especie. Sin embargo, la ciencia aumenta en intensidad en la medida en que es participada por el sujeto; es decir, en cuanto que un hombre raciocina y entiende más fácilmente.

fectius participans formam, non tanquam formae aliquid addatur.

Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formae, iam (a.1) dictum est quod talis additio vel substractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album.—Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eadem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed malus.

Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra (a.1) dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est: tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subiecti: inquantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri.—Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem: sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem: prout scilicet expeditius et clarius unus

homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quae non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis.

Quomodo autem se habeant circa virtutes, infra dicetur (q.66 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter esse augmentum. Uno modo, per additionem subiecti ad subiectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in IV "Physic." [16].

Ad secundum dicendum quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam praeexistentem aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam: et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis.

cil y claramente que otro al considerar las mismas conclusiones.

Por último, no parece que aumentan extensivamente los hábitos corporales, pues el animal no se dice sano o bueno sino cuando lo es en todas sus partes. Mas cuando logra una proporción y equilibrio más perfectos, esto se realiza por el cambio de las cualidades simples que lo integran, las cuales sólo crecen en intensidad por razón del sujeto que las participa.

Más tarde veremos la aplicación de esta doctrina a las virtudes.

Soluciones. 1. Las magnitudes corporales admiten un doble aumento: uno, por adición de una materia a otra materia; tal es el aumento en la vida vegetativa; otro es por simple intensidad: tal es el enrarecimiento de los cuerpos.

2. El agente que aumenta los hábitos siempre influye en el sujeto, pero no dándole una nueva forma. Sólo hace, o bien que el sujeto participe de un modo más perfecto la forma que ya poseía, o bien que ésta se extienda a más partes del sujeto.

3. Lo que no es blanco está en potencia para serlo; y por eso el principio eficiente causa una nueva forma en el sujeto. Mas lo que es menos blanco o cálido no se halla en potencia respecto de la forma blanca o cálida, pues ya la posee; sino que está en potencia para una participación más perfecta de la misma forma. Fin que se logra por el influjo del principio agente.

[16] C.7 n.7 (BK 214b2); c.9 n.6 (BK 217b8); S.Th., lect.10.14.

ARTICULO 3

Utrum quilibet actus augeat habitum

Si cualquier acto aumenta el hábito

Dificultades. Parece que todo acto produce el crecimiento de los hábitos.

1. Al multiplicarse la causa se multiplican los efectos. Pero los actos son causa de los hábitos. Luego la repetición de actos aumenta el hábito.

2. La semejanza de dos cosas origina un juicio idéntico. Pero los actos procedentes de un mismo hábito son semejantes entre sí. Luego, si algunos actos aumentan los hábitos, también los demás.

3. Lo semejante aumenta por medio de una cosa semejante. Pero todos los actos son semejantes al hábito del que proceden. Luego todos los actos aumentan los hábitos.

Por otra parte, una misma causa no puede producir dos efectos contrarios. Pero el Filósofo dice: "Algunos actos procedentes del mismo hábito lo disminuyen", como cuando se obra con negligencia. Luego no todo acto aumenta el hábito.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "los actos semejantes engendran hábitos semejantes"; mas la semejanza y desemejanza depende no sólo de la cualidad, sino también del diverso grado de participación de la misma; pues no sólo es desemejante lo negro de lo blanco, sino lo menos blanco de lo más blanco, ya que el movimiento supone dos extremos opuestos —desemejantes—y el tránsito de lo menos blanco a lo más blanco implica un movimiento.

Ahora bien, pues que el uso de los hábitos, según dijimos, depende de nuestra voluntad, como se ve en aquel

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum.

1. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (q.51 a.2). Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

2. Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II "Ethic." [17] Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Praeterea, simile augetur suo simile. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II "Ethic." [18], aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum quod "similes actus similes habitus causant", ut dicitur en II "Ethic." [19]. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V "Physic." [20].

Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis [21] patet; sicut contin-

---

[17] C.2 n.8 (BK 1104a29); S.TH., lect.2.
[18] C.2 n.6 (BK 1104a18); S.TH., lect.2.
[19] C.1 n.7 (BK 1103b21); S.TH., lect.1.
[20] C.5 n.7 (BK 229b14); S.TH., lect.8
[21] Q.49 a.3 *Sed contra*; q.50 a.5.

git quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proporcionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmentum habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem: sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

que, teniendo un hábito, no lo usa, sino que pone un acto contrario, así también puede suceder que ponga un acto que no responda proporcionalmente a la perfección del hábito. Si, pues, la intensidad del acto es igual proporcionalmente a la perfección del hábito, o superior a ella, tales actos disponen el hábito para el aumento o causan el aumento, respectivamente. Y este aumento es semejante al crecimiento de los animales. No todo alimento produce el crecimiento del animal, como tampoco cualquier gota horada la piedra, sino que, repetidos los actos con igual o superior intensidad, se produce el aumento. En este mismo sentido, la repetición de actos aumenta los hábitos. Por el contrario, si la intensidad es proporcionalmente inferior a la perfección del hábito, tal acto no sólo no dispone para el aumento, sino más bien para su corrupción.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las objeciones.

DESTRUCCION Y DISMINUCION DE LOS HABITOS

I. Sentido y orden de la cuestión

Es *la segunda fase de la vida de los hábitos*, cualidades vitales sometidas a todos los procesos y leyes de las demás realidades vivientes y, por lo tanto, a los procesos de descenso y degradación, de enfermedad y, por fin, de muerte o desaparición. Contiene, pues, esta fase decadente dos movimientos o procesos, correlativos a los ya estudiados de la vida ascendente: la generación tiene su correlativo en la destrucción o muerte, designada en el tecnicismo escolástico con la expresión enérgica de «corrupción» de los hábitos; y al crecimiento se opone la *disminución* o disolución de los mismos.

Santo Tomás estudia los dos procesos en esta breve cuestión conjuntamente, por la gran semejanza de ambos movimientos y porque no suscitan grandes problemas. Por eso no suele tratarse mucho del tema, y aun en los autores modernos de psicología se dedica muy poca atención a su estudio. El Angélico no encuentra en su maestro Aristóteles sino dos o tres textos aislados que hablen de ello expresamente, junto con hondos principios generales, que ha sabido muy bien explotar. Por eso su doctrina es tanto más propia y personal.

El fenómeno de la destrucción de los hábitos es analizado en primer plano y con más detalle, por ser de más importancia que el de la disminución. De ahí el orden de la cuestión: 1. La destrucción de los hábitos, en su posibilidad y causas principales (a.1). 2. La disminución de los hábitos (a.2). 3. Destrucción y disminución por sola cesación de actos, una causa indirecta a que aludió expresamente Aristóteles (a.3).

También aquí el Angélico supone el hecho o la existencia de ambos fenómenos, bien comprobada en la experiencia diaria. Frente a la experiencia común de acostumbrarse a toda suerte de movimientos y actividades, sentimos el fenómeno inverso de ir perdiendo lentamente esos hábitos por olvido, el abandono en su práctica o las costumbres contrarias, hasta desaparecer totalmente. Más aún, una preocupación humana tan importante como la de adquisición de hábitos buenos y habilidades útiles—de que se ocupan por igual la psicología, la moral y la pedagogía—es la de señalar medios y reglas prácticas de cómo debilitar y destruir activamente los hábitos malos del vicio y costumbres nocivas que, con más frecuencia por desgracia que los buenos, contraen los hombres con su vida desarreglada [1]. Toda la educación humana y

[1] Véase el estudio de estos remedios en P. ARRIGHINI, *L'abitudine* (Torino-Roma 1937) p.269-310: *Emissione dell'abitudine.*

toda la moral y ascética se reduce a un problema doble: de formación de hábitos buenos y de lucha por debilitar y destruir los malos.

En el orden sobrenatural es asimismo bien cierto y fenómeno frecuente, si bien no comprobable por la experiencia sensible, la pérdida de la gracia y las virtudes infusas por el pecado.

II. Destrucción de los hábitos

Hase de advertir, ante todo, que estos procesos de destrucción y debilitamiento sólo de manera analógica se verifican en los hábitos infusos. La síntesis doctrinal del Angélico tiene, pues, su aplicación directa a los hábitos naturales; la aplicación a los infusos es según los modos que al final indicamos.

Unicamente la afirmación general siguiente tiene validez para todos, adquiridos e infusos: *Todos los hábitos, excepto los de los primeros principios, son susceptibles de corrupción, sea directa o indirecta.*

La ley de la destrucción y muerte es, pues, universal, en el campo de los hábitos como en el de la vida en este mundo. Sólo hay excepción para los hábitos de los principios.

El principio invocado por Santo Tomás para su demostración es también general: todas las cualidades y formas, sometidas a movimientos contrarios, son susceptibles de corrupción, ya que la contrariedad es ley de destrucción: «Los contrarios se excluyen mutuamente del mismo sujeto», de tal modo que la generación de una forma—el color blanco—lleva consigo la destrucción automática de su contrario, lo negro.

Ahora bien, los hábitos—como las cualidades sensibles—son formas típicas sometidas a la contrariedad. Su misma esencia, de disposiciones que afectan al sujeto, indica que toda disposición buena o conveniente tiene por contrapartida el extremo opuesto, la forma inconveniente a la naturaleza; a la salud se opone la enfermedad; a la virtud, el vicio. El movimiento cualitativo de *alteración* se desarrolla entre ambos extremos, produciendo, con la generación de una forma o hábito, la corrupción del opuesto.

Santo Tomás prosigue luego la determinación de esta ley en los distintos modos de hábitos. Las disposiciones corporales de salud, belleza, vigor corporal, así como los hábitos operativos secundarios y orgánicos, son fácilmente alterables; pueden variar con frecuencia, debilitarse y, por fin, perderse. Su destrucción puede verificarse de una manera *directa (per se)*, por la introducción de la disposición contraria—como la salud se destruye por la enfermedad—, o de manera *indirecta (per accidens)*, por la corrupción del substrato orgánico en que residen. Los autores modernos han estudiado estos fenómenos de pérdida, o regresión a un nivel inferior, de los múltiples hábitos de acción localizados en los distintos centros nerviosos, por esos procesos de disolución de tales centros a consecuencia de enfermedades mentales, como afasias, con pérdida de la memoria, de coordinación de movimientos, o también abulias, neurosis, etcétera [2].

Pasando a los hábitos espirituales, Santo Tomás encuentra en el extremo opuesto dos hábitos totalmente *incorruptibles*, cuales son el hábito de

[2] J. CHEVALIER, *L'habitude* c.7, *La vie et la mort de l'habitude* p.185ss.

los primeros principios especulativos y el de los principios morales o sindéresis. Estos no sufren destrucción directa, porque no tienen disposiciones contrarias. No hay error ni olvido que prevalezca frente a las evidencias intelectuales inmediatas producidas por los juicios irreformables de los principios, aun de orden moral; la ley natural no puede quedar abolida del corazón del hombre (q.94 a.4, 6). Ni tampoco pueden desaparecer por destrucción del sujeto, ya que las facultades espirituales son incorruptibles. Todo lo cual debe aplicarse a las ideas formadas por estos juicios primeros; son ideas de todo punto indestructibles, como los mismos hábitos, de los que son un elemento integral.

En cuanto a los hábitos de ciencias y virtudes, éstos son susceptibles de *destrucción directa,* por formación de disposiciones contrarias. Así las ciencias, cuyo contrario lo constituye la demostración falsa, a la que se llega por doble fallo en el proceso racional: por demostración sofística o por error y falsedad en las premisas. De igual suerte, el hábito opinativo se destruye por contraria opinión o convicción errónea. En cuanto a las virtudes todas, típica es la facilidad de movimientos contrarios en la voluntad humana, que, dotada de libertad, puede mover lo mismo a la operación virtuosa que a los actos malos, los cuales determinarán la formación de los vicios destructores de las virtudes opuestas.

En cambio, no cabe en las ciencias y virtudes de la voluntad *destrucción indirecta,* por corrupción del sujeto en que residen. Los hábitos intelectuales y virtuosos los llevará el alma espiritual a la otra vida, ya que son indestructibles como ella. Sólo en cuanto a la parte secundaria de los mismos, los hábitos de la imaginación y sensibilidad sufren destrucción accidental, o al menos quedan radicalmente impedidos, al destruirse éstos por lesiones cerebrales y otras causas. Mas la dependencia del entendimiento respecto de las especies sensibles es sólo extrínseca; las ideas intelectuales no se destruyen aunque se sufra la pérdida de las imágenes sensibles. Se conservan en el entendimiento, y sólo acontece, en el alma separada, mudanza en el modo de su ejercicio o del conocimiento intelectual.

Cabe preguntar por la causa de esta destrucción directa de los hábitos, si son simplemente los hábitos opuestos o también los actos. Para los nominalistas, también éstos constituyen causa propia e inmediata de la desaparición del hábito, y así se destruye la virtud de la templanza por actos de intemperancia contrarios.

Tal explicación es, según el Angélico, inexacta. Los actos viciosos no destruyen por sí mismos la virtud, porque entonces un solo acto bastaría para ello, y sabemos que la virtud adquirida puede subsistir con la práctica de algunos actos del vicio contrario. La contrariedad entre el hábito y los actos del vicio opuesto sólo es *indirecta,* ya que pertenecen a distinto género. La *destrucción directa* sólo se verifica por la formación del hábito contrario. La generación del vicio lleva consigo la corrupción de la virtud, por exclusión formal o negación de la forma contraria, como la luz disipa las tinieblas y la negación destruye la afirmación. Los actos son *causa mediata* efectiva de la corrupción del hábito, en tanto producen el hábito que destruirá su contrario y sólo a través de la producción de este hábito correspondiente [3].

[3] 1-2 q.71 a.4; *De virtut. in comm.* a.1 ad 5; Cf. MEDINA, *Expositio in* 1-2 q.53 a.1; Io. A Sto. THOMA, *Curs. Theol., in* 1-2 d.13 a.8 n.2.3.

III. Disminución de los hábitos (a.2)

El fenómeno de disminución, o descenso de los hábitos a un grado inferior, constituye un movimiento contrario al crecimiento. La destrucción de un hábito no se opera instantáneamente, sino exige un proceso lento, como es un proceso lento el de su adquisición y desarrollo hasta su perfección. La disminución es, pues, la fase inicial de esta tendencia y movimiento descendente, que prepara y conduce hacia la corrupción total.

La doctrina del Angélico puede resumirse en esta sola afirmación global: *Todos los hábitos pueden disminuir por las mismas causas por las que se destruyen.*

Sólo se exceptúan de esta ley general los hábitos de los primeros principios, que también—hemos visto—se substraen a la corrupción. Todos los demás son cualidades sometidas a la ley de contrariedad de movimientos, y el hecho de aumento en ellos exige este proceso correspondiente de la disminución. Y, como en el aumento, podrán también los hábitos ir disminuyendo tanto en extensión como en intensidad y participación en el sujeto.

El Angélico no se detiene en determinar los distintos hábitos, porque todos ellos experimentan este fenómeno. Y, así, es de experiencia común que los hábitos corporales, como la salud y fuerzas orgánicas, se debilitan gradualmente antes de su total ruina, y los hábitos superiores—intelectuales, virtudes y vicios—van perdiendo lentamente en intensidad y vigor en la medida en que crecen las inclinaciones contrarias.

En cuanto a las causas, éstas deberán ser las mismas que las que determinan la destrucción. La razón de ello está en el principio: *Diminutio est via ad corruptionem.* Es bien obvio que, si la disminución es el movimiento inicial hacia la destrucción, serán unas mismas las causas del principio del movimiento y las de su término o fase avanzada. Como son las mismas causas de la génesis del hábito, dice el Angélico, las que producen su crecimiento.

Estas causas de disminución directa serán *la repetición de actos* que inician la formación del hábito contrario, pues ya hemos dicho que la única causa de la destrucción directa de un hábito son los actos mediante la adquisición del hábito contrario. Sólo puede adquirirse la virtud de la templanza destruyendo el vicio de embriaguez, si ya existía, y ningún vicio puede desarraigarse sino por la adquisición de la virtud contraria. En este sentido, *los actos contrarios* siguen siendo la *causa efectiva* de tal disminución mediante la creación de disposiciones contrarias.

Dichos actos obrarán el efecto de debilitamiento de manera correlativa a cómo actúan sobre el aumento. Por lo tanto, si bien Santo Tomás no lo detalla, debe decirse que *los actos remisos* influyen como disposiciones remotas en la disminución del propio hábito, según la doctrina ya expuesta de su doble acción dispositiva sobre la conservación del hábito y sobre la disminución. Sólo *los actos contrarios* aminoran de un modo efectivo la perfección del hábito, v. gr., los actos de injusticia producen mengua efectiva de la justicia adquirida, en la medida en que hacen crecer las inclinaciones del vicio contrario. Dicho efecto debilitador de la virtud o de la ciencia lo tienen siempre los actos contrarios del vicio o del error, el cual será del grado equivalente a la intensidad de tales actos y del correspondiente crecimiento de las tendencias viciosas, según lo expuesto sobre el aumento de los mismos [4].

[4] P. LUMBRERAS, *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950) p.73-5.

IV. Destrucción y disminución indirecta de los hábitos (a.3)

El Aquinate reúne por fin los dos procesos, de disminución y destrucción del hábito, que ya hemos visto obedecen a las mismas causas, para examinar un modo indirecto cómo se realizan ambos fenómenos, del cual hablaban expresamente dos textos aristotélicos: *por olvido* o *cesación de su ejercicio.*

Si unimos esto con lo indicado antes, tenemos dos causas y *modos indirectos* de cómo pueden disminuir y perderse los hábitos adquiridos *(per accidens):* 1.º *Por corrupción del sujeto.* 2.º *Por simple cesación de obrar* o prolongado no uso del hábito.

En torno al primero, dijimos cómo puede darse destrucción de todos aquellos hábitos que se reciben en un sujeto o potencia orgánica—hábitos corporales entitativos y operativos, hábitos de las facultades sensibles—por la corrupción de este sujeto, no así de los hábitos puramente espirituales. Pues bien, estas mismas causas actúan primero sobre la disminución de aquellos hábitos. La salud y fuerzas físicas se debilitan antes de perderse del todo. Y una alteración orgánica de los centros nerviosos o enfermedades puede producir, antes de su destrucción y afasia completa, la disminución y pérdida gradual de la memoria y sus imágenes, de los hábitos de imaginación, artísticos y mecánicos. De igual suerte, las virtudes del apetito sensitivo, de templanza, continencia, etc., se pierden por la locura y enfermedades mentales que acarrean la pérdida del uso de razón, ya que, destruído el principio racional-volitivo de los mismos, los apetitos sensibles ya no se someten a la dirección de la voluntad y dejan de ser sujeto capaz de hábito moral [5].

La otra causa indirecta es el *prolongado no uso* o simple cese de obrar. Es, en efecto, un hecho de experiencia que un hábito, largo tiempo ocioso, va debilitándose progresivamente y a la postre desaparece. De esta experiencia se hacen eco los dos textos de Aristóteles citados por el Angélico *(Sed contra* a.3): La ciencia se pierde por simple olvido. De igual suerte, las amistades más íntimas con gran frecuencia se rompen por la falta de trato y comunicación entre los amigos.

A la exacta explicación del hecho que aquí presenta el Angélico se opuso más tarde la teoría nominalista, según la cual la cesación de los actos era causa directa de la corrupción del propio hábito, puesto que, según ellos, el hábito depende en su conservación de los actos, como depende de ellos su generación. Al igual que la vida del cuerpo depende, para conservarse, de la alimentación diaria.

Santo Tomás enseña, al contrario, que *la cesación de los actos es causa indirecta* de la disminución y pérdida del hábito *ad modum removentis prohibens.* Los actos no son causa propia de la conservación, sino de su adquisición y origen *(causae fieri, non causae esse).* La causa conservadora en el ser debe prestar un influjo continuo en el efecto, pues si cesa aquél, dicho efecto desaparece. Mas los hábitos no dependen así del influjo constante de los actos, pues el sueño o cualquier otra interrupción destruiría los hábitos todos.

Debe decirse, más bien, que la influencia de los actos en la conserva-

[5] Esta profunda observación la hace JUAN DE SANTO TOMÁS, l.c., n.12-16, mucho antes de la ciencia psicológica moderna.

ción del hábito es de *causa sucesiva y discontinua*, sin cuya acción no podría éste conservarse largo tiempo. Este tipo de causa es la que influye *en razón de disposición*. La larga ausencia de esta disposición favorable, que actúa y vigoriza la vida de los hábitos, da lugar a disposiciones contrarias, las que acabarán por destruir la forma habitual. Santo Tomás describe con gran viveza cómo, sin el frecuente uso de un hábito, las disposiciones adversas se multiplican; en las virtudes cuya práctica se abandona mucho crece la atonía para la actuación propia y surgen con más fuerza las inclinaciones de las pasiones contrarias, que debilitan y pueden destruir la virtud.

Otro tanto ocurre con los hábitos intelectuales. El frecuente uso de la ciencia o el arte mantiene al entendimiento dispuesto para un juicio certero, ahogando las contrarias representaciones imaginativas que podían inducirle a error. Mas la ausencia de este ejercicio permite que surjan toda suerte de ideas extrañas, que impiden la lucidez de dicho conocimiento científico o habilidad artística y tienden a su destrucción. No hace falta que estas disposiciones sean siempre opuestas; basta una *contrariedad indirecta o virtual* [6]. En la ciencia sobreviene la pérdida del hábito por olvido, que es el surgir de mil imaginaciones y noticias varias que borran los recuerdos anteriores, disgregando la coordinación de ideas y apta disposición de especies imaginativas, de que se componían los discursos científicos. «Basta el tiempo—nota el Angélico, siguiendo a Aristóteles, a.3 ad 3—, con las mudanzas y variaciones interiores que aporta, para causar el olvido», tan cercano a la muerte de los hábitos cognoscitivos, y para borrar hondas amistades y otras muchas costumbres adquiridas, sean virtuosas o viciosas.

No obstante, «puede haber hábitos científicos, artísticos o de virtud tan hondamente arraigados y firmes en la mente, que por ninguna cesación de actos se destruya», nota con razón Juan de Santo Tomás [7]; como las amistades y uniones familiares, que desafían el tiempo y duran toda la vida.

V. Disminución y pérdida de los hábitos infusos

Toda la doctrina anterior, como indicamos, tiene su aplicación directa a los hábitos naturales de todo género. Los hábitos sobrenaturales no siguen de modo *unívoco* esas leyes de vida, de crecimiento y muerte, sino de manera distinta. La razón fundamental es que no se originan, como los naturales, por la repetición, sino que tienen una causa divina, la infusión de Dios.

Los hábitos infusos están sometidos ciertamente a su destrucción y desaparición del alma. Mas no se destruyen directamente, por la formación de hábitos contrarios. Las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo no están sometidas a la contrariedad, pues los vicios no son directamente contrarios a ellas, sino a las virtudes adquiridas. Lo sobrenatural no puede estar en el mismo género y línea de contrariedad con lo natural. Hay, sí, entre ambos contrariedad indirecta, suficiente para que con la infusión de las virtudes se destruyan los vicios todos. Mas

[6] Io. a Sto. Thoma, *Curs. Theol. in* 1-2 d.13 a.8 n.20-26; Medina, *Expositi. in* 1-2 q.53 a.1.
[7] Ibid., n.27.

estas virtudes infusas no aguardan, para su destrucción, a la formación del hábito contrario.

Sólo se da causa indirecta de la destrucción de los hábitos infusos. Por parte de Dios, la cesación del influjo divino que los conserva en el ser. Por parte del hombre, un solo acto vicioso de pecado mortal, que pone impedimento a la caridad y, por lo tanto, a la acción divina que influye el ser de la gracia. El acto de pecado obra en el orden de causa dispositiva, poniendo una indisposición contraria, un obstáculo insuperable a la unión con Dios y su comunicación de gracia.

En cambio, todos los teólogos enseñan que *no se da disminución propia y esencial de los hábitos infusos.* Para evidenciarlo basta considerar que los dones de Dios, una vez concedidos, no se substraen al hombre, en todo o en parte, sino por nuestra culpa, en tanto ponemos por el pecado una disposición contraria. Pero todo pecado mortal es causa dispositiva de su destrucción y pérdida total. El pecado venial, a su vez, no puede causar la disminución gradual del hábito infuso, ya que, al llegar al grado mínimo, el pecado venial siguiente destruiría la caridad, lo cual es consecuencia absurda [8].

Ha de admitirse, no obstante, *una disminución indirecta de la caridad y virtudes infusas por el pecado venial.* En efecto, los pecados veniales acarrean el brote de disposiciones contrarias o inclinaciones, aunque leves, contra la caridad, y con la acumulación de los mismos estas disposiciones crecen: la virtud queda ligada en su fervor y actuación, haciéndose cada vez más difícil su ejercicio. Así los pecados veniales preparan el camino a la pérdida de la caridad, pues por algo se llaman disposición para el pecado mortal.

En este sentido, también es verdadero en el orden sobrenatural aquel principio de la ascética cristiana que tan vivamente expresa esta ley de retroceso, de disminución y muerte de las virtudes por la simple cesación de actos y la omisión del esfuerzo hacia mayor perfección: *Que en la vida espiritual el no ir adelante es volver atrás.*

Como colofón, *una consecuencia general se desprende de estas leyes de la vida de los hábitos.* El progresismo absoluto pretende que la Humanidad avanza siempre y marcha hacia adelante, en progreso constante e indefinido, en las ciencias, en la cultura, en la civilización y en la vida moral.

Pero esta pretendida ley de progreso, necesario y universal, no está de acuerdo con las leyes de nacimiento, desenvolvimiento y frecuentes retrocesos o muerte de los hábitos humanos, los cuales condensan todos los tesoros de pensamiento, de técnica y de cultura en cada individuo y, por lo tanto, en la sociedad [9]. Junto a la tendencia al progreso, existe esa ley de retroceso, la cual de hecho se cumple en muchos aspectos de la vida humana, individual y social. Siglos, culturas y sociedades han representado más bien un regreso en la marcha del hombre por la conquista de los valores supremos, especialmente en la vida moral, que no suele estar, por desgracia, a la altura del progreso técnico.

[8] MEDINA, *Expositio in 1-2* q.53 a.2; P. LUMBRERAS, *De habitibus et virtutibus in comm.* cit. p.76.

[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beat. de act. hum. et habitibus, in 1-2 q.53 a.1* p.451.

CUESTION 53

(In tres articulos divisa)

De corruptione et diminutione habituum

De la pérdida y disminución de los hábitos

Deinde considerandum est de corruptione et diminutione habituum (cf. q.51 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum habitus corrumpi possit.

Secundo: utrum possit diminui.

Tertio: de modo corruptionis et diminutionis.

Es necesario que veamos ahora cómo disminuyen y se destruyen los hábitos. Sobre este tema preguntamos:

Primero: si pueden perderse los hábitos.

Segundo: si pueden disminuir.

Tercero: del modo en que se realiza esta pérdida y disminución de los hábitos.

ARTICULO 1

Utrum habitus corrumpi possit [a]

Si pueden perderse los hábitos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit.

1. Habitus enim inest sicut natura quaedam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

2. Praeterea, omnis corruptio formae vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario: sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti, quia "intellectus", qui est subiectum eius, "est substantia quaedam, et non corrumpitur", ut dicitur in I "De anima" [1]. Similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species in-

Dificultades. Parece que no es posible la destrucción de los hábitos.

1. El hábito es, dentro del sujeto que lo posee, como una naturaleza, y, por tanto, sus operaciones son deleitables. Pero la naturaleza no se corrompe mientras subsiste el sujeto al cual pertenece. Luego el hábito no puede desaparecer mientras perdura el sujeto.

2. La corrupción de la forma se verifica, o bien por la extinción del sujeto, o bien por la acción de una forma contraria; así, la enfermedad desaparece con la muerte del animal o con la restitución de la salud. Pero la ciencia—que es un verdadero hábito—nó puede destruirse con la desaparición del sujeto, pues "el entendimiento—sujeto que informa—es substancia inocrruptible", como dice Aristóteles; ni con la acción de una for-

[a] 1 q.89 a.5.

[1] C.4 n.13 (Bk 408b18); S.Th., lect.10.

ma contraria, porque las especies inteligibles no son opuestas entre sí. Luego los hábitos científicos no pueden corromperse.

3. La corrupción supone siempre un movimiento; ahora bien, el hábito científico—que está en el alma—no puede corromperse por un movimiento que afecte a la misma alma, que de suyo es inmutable. Sólo accidentalmente, por razón del cuerpo, cabe un movimiento impropio; pero ninguna modificación orgánica parece que puede aniquilar las especies inteligibles, íntimamente ligadas al entendimiento, el cual es por sí mismo, y con independencia del cuerpo, el lugar de las ideas; por eso se dice que los hábitos no desaparecen ni por la vejez ni por la muerte. Luego la ciencia es incorruptible; y, por consiguiente, también el hábito de la virtud que reside en el alma racional, porque "las virtudes son—al decir del Filósofo—más estables que los hábitos científicos".

Por otra parte, dice el Filósofo. "La ciencia se pierde por el olvido y por el error"; la virtud, por el pecado, porque "por los actos contrarios—añade Aristóteles—se forman y se destruyen las virtudes".

Respuesta. Dícese que las formas se destruyen directamente por la acción de sus contrarios e indirectamente por la desaparición de su sujeto. Si, pues, se dan hábitos cuyos sujetos son corruptibles y cuyas causas admiten principios eficientes contrarios, podían corromperse de ambos modos, como es claro en los hábitos orgánicos: salud y enfermedad.—Mas los hábitos cuyos sujetos son incorruptibles, no pueden destruirse indirectamente por la desaparición del sujeto. Hay, no obstante, ciertos hábitos

telligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII "Metaphys." [2]. **Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.**

3. Praeterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae: quia anima per se non movetur. Movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu: cum intellectus sit per se locus specierum, sine corpore: unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest. Et per consequens, nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: et, sicut Philosophus dicit in I "Ethic." [3], **"virtutes sunt permanentiores disciplinis".**

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro "De longitudine et brevitate vitae" [4], **quod "scientiae corruptio est oblivio et deceptio". Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, ut dicitur II "Ethic."** [5].

Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum: per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit: sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine.—Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto in-

---

[2] L.6 c.7 n.5 (Bk 1032b2); S.Th., l.8 lect.6.
[3] C.10 n.10 (Bk 1100b14); S.Th., lect.16.
[4] C.3 (Bk 465a23).
[5] C.1 n.6 (Bk 1103b7); c.3 n.1 (Bk 1105a15); S.Th. lect.1.3.

corruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiae, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (q.50 a.3 ad 3). Et ideo ex parte intellectus possibilis, habitus scientiae non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi: si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt: sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [6], de prudentia, quod "non perditur per oblivionem".—Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit: etenim enuntiationi quae est, "Bonum est bonum", contraria est ea quae est, "Bonum non est bonum", secundum Philosophum, in II "Periherm." [7]. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scien-

bitos que, si bien es cierto se encuentran principalmente en un sujeto incorruptible, secundariamente se hallan en sujetos corruptibles, como la ciencia está primariamente en el entendimiento posible y secundariamente en las facultades sensitivo-cognoscitivas. Luego su corrupción accidental o indirecta sólo se explica por razón de las potencias sensitivas, y no por razón del entendimiento.

Pero es necesario examinar si tales hábitos son en sí mismos corruptibles. La condición indispensable para esto es que el hábito tenga algún elemento contrario, ya por parte de su naturaleza, ya por parte de su causa; pues, si no lo tiene, no es posible ese modo de corrupción. Ahora bien, es manifiesto que una idea que existe en el entendimiento posible no tiene contrario, y que su causa—el entendimiento agente—tampoco puede tenerlo. Por lo mismo, si se da en la inteligencia algún hábito causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible directa e indirectamente. Tales son los hábitos de los primeros principios, tanto del orden especulativo como práctico: ningún olvido ni error puede aniquilarlos. Es lo que dice el Filósofo hablando de la prudencia: "no se pierde por el olvido".—En cambio, hay en el entendimiento posible un hábito causado por la razón discursiva: el hábito de las conclusiones, llamado ciencia, cuya causa puede tener un doble contrario: uno, el que proviene de las mismas proposiciones que utiliza la razón, pues a esta afirmación: "lo bueno es bueno", se opone contrariamente: "lo bueno no es bueno". Otro, por parte del mismo raciocinio: al silogismo sofístico se opone el dialéctico o demostrativo. Así, pues, es evidente que el hábito opinativo y el científico pueden destruirse por una falsa ar-

[6] C.5 n.8 (BK 1140b29); S.Th., lect.4.
[7] C.14 n.10 (BK 24a2); S.Th., lect.14.

gumentación. Pues ya decía el Filósofo que "el error destruye la ciencia".

Respecto de las virtudes, unas—las intelectuales—, que residen en el entendimiento, están sujetas a las mismas condiciones que la ciencia y la opinión.—Otras son las morales, que perfeccionan las facultades apetitivas del alma, y lo mismo debe decirse de sus vicios opuestos; todos estos hábitos son causados al ser movido el apetito por la razón. Por eso, el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, ya por ignorancia, pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio.

Soluciones. 1. El hábito, si bien posee una semejanza muy marcada con la naturaleza, no puede decirse, hablando en sentido estricto, que sea tal. De ahí que la naturaleza de una cosa es inseparable de ésta, y por ello el hábito desaparece con dificultad.

2. Aun concediendo que las especies inteligibles no son opuestas entre sí, sin embargo, no puede negarse la existencia de elementos contrarios, tanto por parte de los juicios o enunciaciones como por parte del raciocinio o proceso de la razón, en el sentido explicado.

3. Una modificación corporal no destruye la raíz del hábito científico, sino que sólo impide el uso de sus actos, en la medida en que el entendimiento necesita, para conocer, el concurso de las facultades sensitivas, a las que afecta directamente la perturbación orgánica. Pero una modificación intelectual de la razón, mediante juicios y raciocinios contrarios, puede destruir el hábito de la ciencia en su misma raíz; y de modo semejante se verifica la pérdida del hábito de la virtud. Por consiguiente, cuando decimos que "las virtudes son más estables que los hábitos científicos

tiae. Unde Philosophus dicit quod "deceptio est corruptio scientiae", sicut supra dictum est (in "Sed contra").

Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI "Ethic." [8]: de quibus est eadem ratio quae est de scientia vel opinione.—Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales: et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII "Ethic." [9], habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis.—Tamen quod dicitur, "virtutes esse permanentiores disciplinis", intelligendum est non ex parte subiecti vel causae,

[8] C.1 n.4; c.2 n.6 (BK 1139a1; b12); S.TH., lect.2.
[9] C.10 n.4 (BK 1152a31); S.TH., lect.10.

sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ficos", tal estabilidad debe entenderse en un sentido muy restringido, es decir, no por parte del sujeto o de la causa, sino por parte de los actos, ya que el uso de las virtudes es constante durante toda la vida, mas no el uso de la ciencia.

ARTICULO 2

Utrum habitus possit diminui

Si pueden disminuir los hábitos

Ad secundum sic procedítur. Vidétur quod habitus diminui non possit.

1. Habitus enim est quaedam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Praeterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur: alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum magis et minus. Si igitur secundum participationem subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subiecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I "De anima" [10]. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis: quod est impossibile.

3. Praeterea, ratio et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum: unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit. Et ita nullo modo diminuetur.

Dificultades. Parece que los hábitos no pueden disminuir.

1. El hábito es una cualidad y forma simple. Pero una forma simple, al ser indivisible, o se pone totalmente o no se pone. Luego el hábito puede perderse, pero no disminuir.

2. Todo lo que se predica del accidente conviene a éste o por razón de su esencia, o por razón del sujeto en que se apoya. Ahora bien, el hábito no aumenta ni disminuye por razón de su esencia; de lo contrario, una especie podrá predicarse de sus individuos en diversos grados; ni disminuye por la participación del sujeto, porque tal disminución sería algo propio o esencial del hábito, y, siendo algo específico, no podría ser propiedad común al hábito y al sujeto. Por lo tanto, como toda forma que posee una propiedad especial independientemente del sujeto, es separable de éste, se seguiría que el hábito era una forma independiente del sujeto, lo cual es imposible.

3. La verdadera noción y naturaleza del hábito, como la de todo accidente, consiste en la inherencia en el sujeto, y, por lo mismo, todo accidente se define por relación a su sujeto. Si, pues, el hábito no aumenta ni disminuye por razón de su naturaleza, tampoco por razón de su unión con el sujeto. Luego de ningún modo disminuye.

[10] C.1 n.10 (Bk 403a10); S.Th., lect.2.

Por otra parte, el sujeto de los movimientos contrarios es el mismo. Pero el aumento y la disminución son contrarios. Luego, si el hábito puede aumentar, también disminuir.

Respuesta. De lo expuesto se deduce que la disminución de los hábitos, lo mismo que su aumento, es de dos modos. Y así como aumentan por la misma causa que los engendra, así disminuyen por la misma causa que interviene en su destrucción, pues la disminución del hábito es ya tendencia y camino hacia su corrupción, como la generación del hábito es la base de su aumento.

Soluciones. 1. El hábito, considerado en sí mismo, es una forma simple, y en cuanto tal, no admite disminución; pero sí la admite según el diverso modo en que puede ser participada. Diversidad que proviene de la indeterminación de la potencia del sujeto participante, la cual puede, o recibir una forma en diversos grados, o extenderse a más o menos sujetos.

2. El argumento sería válido si la esencia del hábito no disminuyese de ningún modo. Pero no afirmamos esto, sino que debe admitirse que la esencia del hábito puede disminuir; disminución originada no en el mismo hábito, sino por el sujeto participante.

3. De cualquier manera que se considere el accidente, siempre significa algo que esencialmente depende de un sujeto, si bien no sea de idéntica manera. En abstracto, la relación al sujeto comienza en el accidente y termina en el sujeto; así, la blancura es "aquello por lo que una cosa es blanca". Por eso, al definir los accidentes en abstracto, el sujeto no figura como género o primera parte de la definición, sino como diferencia específica; por eso hablamos de "la curvatura de la nariz".—Pero, considerada en concreto, la relación tiene como principio el sujeto y como término el accidente; así, se dice

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet (q.52 a.1). Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur: nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus, est forma simplex, et secundum hoc non accidit ei diminutio; sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus: sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum quod, quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam rationem: aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto, importat habitudinem ad subiectum quae incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur "qua aliquid est album". Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus; sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod similitas est "curvitas nasi".—Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et terminatur ad accidens: dicitur enim

album "quod habet albedinem". Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim quod simum est "nasus curvus". Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto. Et huiusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus: nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis patet (q.52 a.2).

blanco "lo que posee la blancura". El sujeto es género de la definición; y, por tanto, en el ejemplo citado debe hablarse de la "nariz curva".—Luego lo que conviene a los accidentes por parte del sujeto, y no en cuanto accidentes, no se les atribuye en abstracto, sino en concreto. Tal es el aumento y la disminución de algunos accidentes. Así, no aumenta ni disminuye la blancura, sino lo blanco. Y este modo de aumento y disminución se aplica a los hábitos y otras cualidades, exceptuados aquellos que aumentan y disminuyen por adición, como se dijo.

ARTICULO 3

Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere *

Si los hábitos pueden destruirse o disminuir por la sola cesación del acto

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumpatur nut diminuatur per solam cessationem ab opero.

1. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet (q.49 a.2 ad 3; q.50 a.1). Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur si visum non immutet, neque calor si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur vel corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Praeterea, corruptio et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Praeterea, habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus.

Dificultades. Parece que los hábitos no se destruyen o disminuyen por la sola cesación de su acto.

1. Los hábitos, como se ha visto, son más estables que las cualidades pasibles. Pero éstas no se pierden ni disminuyen por la suspensión de su acto, pues la blancura no se atenúa porque los órganos visuales dejen de considerarla, ni el calor aun cuando no caliente. Luego tampoco los hábitos disminuyen o se corrompen por la sola omisión de su acto.

2. La corrupción y disminución son mutaciones, y nada se cambia sin el influjo de una causa eficiente. Ahora bien, como la omisión del acto no implica un influjo eficiente, parece que tal omisión no es suficiente para disminuir o destruir un hábito.

3. Los hábitos científicos y virtuosos residen en el alma intelectual que trasciende toda medida del tiem-

* 2-2 q.24 a.10; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.5.

po. Pero las cosas que trascienden el tiempo no se corrompen ni disminuyen por su larga duración. Luego tales hábitos no se destruyen ni disminuyen por una larga cesación de su ejercicio.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ciencia no sólo se pierde por error, sino también por el olvido", y que "la incomunicación rompe las amistades". Por la misma razón, otros hábitos virtuosos desaparecen por falta de ejercicio.

Respuesta. Existe una doble causalidad eficiente en las cosas: una directa, propia del que se mueve por su propia forma, como el fuego por su misma naturaleza calienta; otra accidental, que elimina indirectamente los obstáculos. En este segundo sentido, la cesación del acto disminuye y corrompe los hábitos, en cuanto que suspende la actividad que preservaba al hábito de las causas de su corrupción y disminución, pues, como se dijo, los hábitos se corrompen y disminuyen directamente por la acción de una forma contraria. Por consiguiente, las formas contrarias a los hábitos—que deben ser eliminadas por su actividad, y que se desarrollan a través del tiempo—debilitan y destruyen los hábitos al cesar el ejercicio, como se ve en la ciencia y en la virtud. Es manifiesto, en efecto, que el hábito de la virtud moral dispone al hombre para la elección del justo medio en nuestras pasiones y operaciones. Ahora bien, cuando uno no hace uso del hábito virtuoso para moderar sus propias pasiones y operaciones, la inclinación desordenada del apetito sensitivo y el influjo de otras causas exteriores necesariamente producen muchos ac-

Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur nequo diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absquo exercitio permanoat.

Sed contra est quod Philosophus, in libro "De longit. et brevit. vitae" [11], dicit quod "corruptio scientiae" non solum est "deceptio", sed etiam "oblivio". Et in VIII "Ethic." [12] dicitur quod "multas amicitias inappellatio dissolvit". Et eadem ratione, alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in VIII "Physic." [13], aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo, per se quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum: inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim (a.1) quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcnmque habituum contraria suberescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diurnam cessationem ab actu; ut patet et in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praetor modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus,

[11] C.2 (BK 465a23).
[12] C.5 n.1 (BK 1157b13); S.TH., lect.5.
[13] C.4 n.1 (BK 254b7); S.TH., lect.7.

vel diminuitur, per cessationem ab actu.—Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

tos que contrarían el orden de la virtud. Luego la virtud puede desaparecer o disminuir por la cesación de su acto.—Lo mismo sucede con los hábitos intelectuales, que disponen al hombre para juzgar rectamente de las cosas sensibles. Así, cuando el hombre suspende el uso del hábito intelectual, surgen imaginaciones extrañas que inducen a ideas contrarias a la verdad; de tal manera que, si el uso frecuente del hábito no reprime tales desviaciones, el hombre se hace menos apto para juzgar con rectitud y a veces llega a juicios contrarios. Así la cesación del acto disminuye, y a veces destruye, los hábitos intelectuales.

Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Soluciones. 1. Aun el calor, al cesar de calentar, desaparecería si por ello aumentara el frío, que es su forma contraria.

Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (in c).

2. Los hábitos disminuyen o desaparecen indirectamente, como dijimos, por la cesación de su actividad; la cual es el obstáculo que oponen al influjo de las formas contrarias.

Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus: sed pars sensitiva subiacet tempori. Et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit, in IV "Physic." [11], quod tempus est causa oblivionis.

3. La parte intelectual del alma en sí misma trasciende toda medida de tiempo; mas no así la parte sensitiva, que con el transcurso del tiempo se altera, tanto en sus facultades apetitivas como cognoscitivas. De ahí las palabras del Filósofo: el tiempo es causa del olvido.

[11] C.12 n.10 (Bk 221b32); c.13 n.8 (Bk 222b16); S.Th., lect.20.22.

LOS PRINCIPIOS DE LA DISTINCION DE LOS HABITOS

I. Sentido y orden de la cuestión

Este breve tratado se cierra con el tema presente de la división de los hábitos, que en la metodología tomista viene siempre después del estudio de la esencia de una cosa en todos sus aspectos y por sus distintas causas.

La cuestión es nueva y de estructuración muy personal del Aquinate, apoyándose en los principios filosóficos de Aristóteles. No se trata de proponer una división completa de los hábitos; la presente es una teoría especulativa muy general, y las divisiones han de hacerse sobre los géneros más particulares de virtudes o vicios, etc. Sólo algún psicólogo moderno ha intentado estas divisiones generales de los hábitos como tales, que son *clasificaciones materiales* referidas sobre todo a los hábitos psico-somáticos o sensibles [1].

Santo Tomás examina aquí solamente *los principios universales* de toda división y especificación de los hábitos. No se refiere ya a la psicología de los hábitos, sino que es un problema de índole altamente metafísica y teórica. Discute: 1) la posibilidad de distinción y hábitos múltiples en la misma potencia (a.1); 2) los principios de la distinción: *a)* por el objeto (a.2); *b)* por el orden al bien y al mal (a.3); *c)* por la indivisibilidad del hábito respecto del mismo objeto formal (a.4).

II. Posibilidad de multiplicación de los hábitos (a.1)

La pluralidad de seres es siempre efecto de la materia o potencialidad del sujeto, y Santo Tomás considera, ante todo, cómo un mismo sujeto o potencia, simple e indivisible, puede dar lugar a múltiples cualidades habituales.

La respuesta afirma que *pueden darse diversos hábitos, tanto entitativos como operativos, en el mismo sujeto.*

Es evidente esto en los hábitos entitativos corporales, los cuales con-

[1] Véase, por ejemplo, la clasificación que propone GUIDO OLIVIERI, *Psicología delle abitudine* (Milano 1937) p.225: Los hábitos se dividen en: 1) motores: simples, asociativos; 2) efectivos: simples, asociativos; 3) presentativos: memorativos, mentales, comportativos, judicativos, deductivos. Se trata de clasificaciones arbitrarias y personales.

sisten en buena o mala disposición de las múltiples partes y elementos que integran el organismo. Estos elementos corporales pueden coordinarse y disponerse bajo distintos aspectos y en sentidos varios, formando otros tantos hábitos, como la salud, la fortaleza, la belleza y sus contrarios.

Asimismo, los hábitos operativos son susceptibles de pluralidad dentro de la misma potencia. El principio de esta multiplicación está en la *pasividad* de la potencia, que hace las veces de materia. Como la materia es determinable a muchas formas, así una misma potencia pasiva puede ser determinable a diversas actuaciones específicas según la diversidad específica de principios, que son los *objetos formales*. Estas varias determinaciones de una facultad, que la inclinan a diversos actos específicos, son otros tantos hábitos en ella.

No importa que la potencia sea simple e indivisible en su esencia; posee virtualidades múltiples y una gran plasticidad para multiformes actuaciones, que puede ser colmada por diversos hábitos y actos específicos. Todas las facultades susceptibles de habituarse son potencias racionales, las cuales participan de la indeterminación y amplitud de la razón. Los objetos formales que les corresponden son muy vastos y deben, por lo tanto, recibir determinaciones o hábitos particulares que les hagan alcanzar diversos aspectos formales de sus objetos genéricos (ad 2).

Tampoco obsta que las potencias mismas sean especificadas y distinguidas por la diversidad de actos y objetos a que se ordenan (ad 1). La distinción de potencias proviene de los *objetos genéricos*. Y como todo género tiene función de materia determinable por sus especies, así el objeto genérico, que da origen a distinta potencia, es determinable por distintos objetos y actos esnecíficos que dan lugar a los diversos hábitos [2].

Para estos hábitos no es válida la analogía de que cada materia puede recibir una sola determinación específica o forma, o cada cantidad una sola figura en cada momento. El principio se aplica a la última determinación de las potencias, que son los actos. Y así el entendimiento no puede tener dos intelecciones, ideas o pensamientos del todo dispares en acto, o atender a objetos contrarios a la vez. Pero el hábito no es la última determinación, por lo que en la inteligencia caben muchas ciencias habituales a la vez (ad 3).

III. Principios de la distinción de los hábitos (a.3.4)

Supuesta la posibilidad, Santo Tomás procede a establecer el principio o principios de la distinción y especificación de hábitos.

Es muy significativo, para la recta interpretación de este importante artículo 2, cómo la pregunta está centrada en torno al principio de la distinción por los objetos formales. Precisamente teólogos de otras escuelas rehusan admitir el valor universal de este principio de la espe-

[2] *In III Sent.* d.33 q.1 a.1 sol.1; *De virt. in comm.* a.12 ad 4. La diversidad de potencias proviene de la diversidad de objetos desde el punto de vista genérico; la diversidad de actos y hábitos viene de la diversidad de objetos desde el punto de vista específico. Así, el color especifica la potencia de la vista, pero implica diversas especies. Cf. PL. DE ROTON, *Les habitus* c.4 p.59.

cificación de actos y hábitos por los objetos formales, fundados en la doctrina de este artículo. Toda la corriente nominalista y numerosos teólogos molinistas, en pos de Molina, defenderán, como más tarde hemos de ver, que el principio no es válido para la distinción de las virtudes infusas y adquiridas. Estos hábitos, v. gr., de fe infusa y fe adquirida, no se diversificarían por el objeto formal, sino por el otro principio de distinción presentado aquí por el Aquinate como primero e independiente de los demás: *la diversidad de principios activos*, natural y sobrenatural.

Y aun modernas tendencias en teología mística se apoyan en este mismo principio de la distinción por el doble principio eficiente, para defender la doble actuación específica de los dones del Espíritu Santo con la separación de la Ascética y la Mística y el dualismo en la vida espiritual.

Pero veamos la doctrina del artículo. El Angélico enumera, en efecto, *tres principios* de distinción, porque los hábitos pueden considerarse desde el punto de vista general de formas y bajo el aspecto específico de hábitos.

Considerados como realidades accidentales, los hábitos han de distinguirse *por los diversos principios activos*. Evidentemente, este principio lo entiende Santo Tomás del agente unívoco o causa eficiente inmediata «que produce un efecto semejante en su especie». Aquí el principio es perfectamente válido, y quien conociera la forma específica según la cual cada agente obra, conocería la esencia y especie de su efecto. Como las cualidades materiales serán distinguidas por los diversos principios activos que las producen—el calor por el fuego o virtud calefactiva, la humedad por el agua, etc.—, de igual suerte las varias actuaciones específicas de nuestras potencias—actos racionales de tal o cual ciencia, actos voluntarios de esta o aquella virtud—originan, como principios activos próximos, hábitos de la misma especie. Así también los hábitos sobrenaturales se distinguen de los naturales por la causa eficiente sobrenatural—la infusión divina—o natural: los propios actos naturales que los producen.

En su ser propio de hábitos, reconocen éstos *un doble principio de distinción y especificación*. La razón es que todo lo esencialmente referido a otro debe distinguirse por los diversos términos a que se ordena, y los hábitos son cualidades marcadas por una doble relación: *a la naturaleza del sujeto* que disponen y *a los actos* para que disponen.

Este segundo principio, «por el orden a la naturaleza», es bien patente en la distinción genérica de los hábitos por las distintas potencias o sujetos en que se reciben; así distinguimos los hábitos entitativos —corporales, del alma—y operativos, los cuales a su vez se dividen en hábitos intelectuales, de la voluntad o virtudes y vicios, de la sensibilidad, etc.

Pero tal principio de distinción desciende también de los géneros supremos a los subalternos y hasta a las últimas especies de hábitos. Así lo aclara el artículo 3, que no establece un cuarto principio especificador, sino que es una aplicación especial de éste, por su importancia universal, a todo el campo de los hábitos morales: por orden a la naturaleza del sujeto los hábitos se distinguen en convenientes o disconvenientes al sujeto, *en buenos y malos*. Estos se irán subdistinguiendo según las varias disposiciones buenas y malas, pues «las diferencias de bien y mal—concluye el santo—distinguen los hábitos en su especie última».

Por fin, *el tercer principio de distinción* es por el orden más propio de los hábitos a sus actos, los cuales a su vez se distinguen por el objeto específico: *Los hábitos se distinguen por los objetos formales.*

Tal es la conclusión directa y principal del artículo. La distinción de los hábitos por los objetos desciende, como ha dicho antes, desde la diferenciación genérica suprema hasta las últimas especies, que han de ser distinguidas por el objeto formal (a.2 ad 1).

Puestos los hábitos así bajo tres principios especificadores, podría creérseles disgregados y hasta laminados en secciones y trozos. Se impone, por lo tanto, una jerarquización entre ellos. ¿Cuál es el principio supremo de los tres, y pueden ciertos hábitos distinguirse por un principio solo, sin que concurran los otros dos? Tomemos los hábitos operativos en que concurren los tres aspectos señalados por el Angélico, el ser realidades accidentales, disposiciones en orden al sujeto y disposiciones para la acción.

Ante todo, notemos que los tres son entendidos por Santo Tomás como principios de distinción universal, desde sus géneros supremos hasta las especies últimas. Esto es obvio, pues en los artículos 1, 2 y 3 se pregunta por los principios de la distinción en general de los hábitos, no sólo de su distinción específica. Del objeto formal le hemos visto afirmar (a.1 ad 1) que puede ser genérico y específico, pudiendo distinguir las potencias y todos los géneros y especies de hábitos. Lo mismo hemos visto respecto del «orden a la naturaleza», que, a través de las diferencias generales de bien y mal, de conveniente o no conveniente, invade toda la diferenciación de los hábitos morales y se concreta y determina como principio de distinción específica (a.3 ad 1.3). En cuanto a la distinción por los principios activos, dijimos que, considerado *el principio activo supremo*—Dios por infusión o los actos propios—, sirve para establecer la diferencia general de hábitos infusos y hábitos naturales. En este sentido es interpretado también por los molinistas. No obstante, Santo Tomás considera aquí ante todo *el principio activo próximo,* principio de última distinción específica, al señalar que «todo agente produce un efecto semejante en su especie» (a.2); así vemos que los diversos actos, sean racionales especulativos o prácticos, sean actos voluntarios, de la sensibilidad, etc., producen hábitos determinados en su última especie por tales causas próximas distintas.

En segundo lugar, afirmamos *la conexión mutua de dichos principios de especificación, como convertibles entre sí,* de tal manera que todos tres han de concurrir en cada especie de hábitos, y *la reducción de los tres al principio primario de la especificación por los objetos formales* [3].

Tal es el sentido que tienen en esta cuestión. Esa convertibilidad la hemos visto, porque todos ellos son entendidos con la misma amplitud universal. Y más aún porque el Angélico se ha encargado de hacer la reducción. En los hábitos de ciencia—dice, siguiendo una enseñanza aristotélica—el principio activo es el medio de la demostración, pues contiene los principios de cada ciencia, los cuales son causa de asentir a las conclusiones (a.2 ad 2). Y como el medio de demostración en las ciencias, así el fin en los hábitos operativos «es el principio activo de los mismos que diversifica por su distinción las diversas virtudes».

---

[3] Véase bien expuesta y defendida también esta tesis en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beat., act. hum et habitibus, in q.54 a.2* (Romae 1951) p.457-8; PL. DE ROTON, *Les habitus* cit. p.72.

Ahora bien, «los fines son los objetos de los actos interiores, propios de las virtudes» (a.2 ad 3).

Como se ve, principios activos, fines y objetos formales son equivalentes entre sí, y los dos primeros se reducen *al objeto formal* en cuanto a sus efectos de especificación. Y es que, como en otro lugar expresamos [4], la función especificadora, que en sí misma es función formal o de orden objetivo, sólo se realiza a través de la causalidad final y eficiente, como complemento de ambas.

A su vez, la especificación «por el principio activo» la hace equivalente el Angélico a la distinción «por el orden a la naturaleza». Así (a.3 ad 2), los hábitos sobrenaturales, que tan claramente se distinguen de los naturales por el diverso principio activo o causa eficiente, los distingue el Angélico «como disposiciones convenientes a la naturaleza superior» o divina, mientras que «las virtudes naturales disponen en orden a la naturaleza inferior» o humana. Por otra parte, es evidente la reducción de este principio de distinción «por orden a la naturaleza» al de especificación por los objetos formales, a través de las diferencias del bien y del mal, que son siempre diferencias objetivas específicas, según la doctrina constante del Aquinate (a.3 ad 1.3; cf. q.18 a.1; q.19 a.1.2).

De toda esta importante cuestión fluye, pues, como principio de distinción de los hábitos primario, de valor universal y necesario, el de *la especificación por sus objetos formales*. Los otros dos, de un modo o de otro, se han de reducir a éste, y sólo tienen valor en cuanto que lo incluyen. La causa eficiente por sí sola no especifica los hábitos, si no implica la distinción objetiva. Dios puede suplir los principios próximos creados y comunicar, como dones *infusos «per accidens»*, hábitos naturales de ciencia, de geometría o de lenguas, que no se distinguirán esencial y específicamente de otros adquiridos por actos propios.

Es, pues, absurda la tesis nominalista y molinista, que sostiene la distinción específica y entitativa de la fe infusa y adquirida, en virtud de la sola distinción de principios activos, sin alguna diferencia de objeto formal.

Tal es la doctrina clara de Santo Tomás, suficiente para ser fundada en el texto de esta sola cuestión. Pero además sabemos que esta *tesis objetivista*, de la distinción de potencias, hábitos y actos por sus objetos formales, es uno de los pilares fundamentales de su sistematización filosófico-teológica que invade y penetra toda su doctrina, en especial todo el campo de la ciencia moral [5].

IV. Unidad indivisible de los hábitos

Como colofón de su tratado, Santo Tomás sienta aquí el gran principio de la unidad indivisible de todo verdadero hábito como *cualidad simple* que no consta de muchos hábitos parciales, aunque se extienda a muchos objetos.

---

[4] Véase el comentario a la 1-2 q.1 a.3 t.4 de esta obra.

[5] Como ha demostrado el P. GARRIGOU-LAGRANGE en la sólida y constante defensa que ha hecho de este principio. Puede verse últimamente *o.c.* p.455-464; *De gratia*, append.5 (Torino 1947) p.375ss, con los numerosos textos de Santo Tomás que formulan este principio en todas sus obras, en especial *De anima* L.2 lect.5; 1 q.77 a.3; 1-2 q.1 a.3; q.9 a.1; q.18-19; 2-2 q.5 a.1 ad 3: *Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest.*

Nosotros lo hemos ya invocado, explicando y probando mediante él otras cuestiones básicas del tratado, como la no identificación de los hábitos cognoscitivos con sus especies intencionales (q.50) y la verdadera naturaleza del aumento esencial, extensivo e intensivo.

Cayetano es el gran paladín de la causa, que ha consagrado profundo comentario a este artículo, para defender dicho principio «contra extraños»—los nominalistas, que sostenían la composición de los hábitos, integrados por tantos hábitos parciales cuantas demostraciones científicas—, y «contra algunos tomistas», los que identificaban el hábito científico con las especies inteligibles [6].

Es notable que este principio sea fundamentado por Santo Tomás en el otro universal de la unidad y especificación por el objeto formal: si bien un hábito se extienda a múltiples objetos y realidades, mantiene su unidad indivisible por la unidad del objeto formal. Todos esos diversos objetos materiales son alcanzados por cada hábito, como ordenados a un solo objeto formal y en virtud de este único motivo, del que reciben su unidad.

Ya hemos visto antes la interpretación de algunos textos del Aquinate en que habla de los hábitos de ciencia como identificados con las especies inteligibles. Cayetano comenta largamente que no hubo cambio de opinión en el Maestro, y que aquellos modos de hablar, algo diversos, deben interpretarse a tenor de este principio. Es que en rigor—observa—las especies inteligibles son también hábitos y pertenecen en cierto modo al hábito científico, no como partes internas, sino como partes potenciales del mismo [7].

También se hablará más tarde de las «partes potenciales e integrales» de una virtud. No son tampoco elementos esenciales del hábito principal, sino nuevos hábitos secundarios. Ni aun las «partes integrales» son tales en sentido propio, sino condiciones o hábitos previos necesarios a la actuación principal [8].

CUESTION 54

(In quatuor articulos divisa)

De distinctione habituum

De la distinción de los hábitos

Deinde considerandum est de distinctione habituum (cf. q.49 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo: utrum habitus distinguantur secundum obiecta.

Finalmente, veremos cómo se distinguen los hábitos entre sí; y sobre esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si una misma potencia puede ser sujeto de muchos hábitos.

Segunda: si los objetos causan la distinción de los hábitos.

---

[6] CAIETAN., *Comment. in 1-2 q.54 a.4* n.I-16.
[7] CAIETAN., l.c. n.9.
[8] Cf. *Deutsche Thomas-Ausgabe, Summa Theologica* B.11 p.519.

Tercera: si la bondad y malicia es causa de la distinción de los hábitos.

Cuarta: si un solo hábito puede estar constituído por varios hábitos.

Tertio: utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Quarto: utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULO 1

Utrum multi habitus possint esse in una potentia [a]

Si una misma potencia puede ser sujeto de varios hábitos

Dificultades. Parece que una misma potencia no puede ser sujeto de varios hábitos.

1. Cuando varias cosas tienen un mismo principio de distinción, al multiplicarse una, se multiplica la otra. Pero las potencias y los hábitos se especifican por un mismo principio: por los actos y por los objetos. Luego, multiplicados los hábitos, se multiplican las potencias, y, por lo mismo, una misma facultad no puede sustentar varios hábitos.

2. La potencia es un principio eficiente simple. Pero en un sujeto simple no pueden darse diversos accidentes, porque el sujeto es causa, y una causa simple no puede producir sino un solo efecto. Luego en una potencia no puede haber muchos hábitos.

3. Así como el cuerpo recibe su forma de la figura exterior, así la potencia es informada por el hábito. Pero un cuerpo no admite al mismo tiempo varias figuras. Luego tampoco la potencia diversos hábitos.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia.

1. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Praeterea, potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium: quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Praeterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Por otra parte, el entendimiento —facultad única—es, sin embargo, informado por diversos hábitos científicos.

Sed contra est quod intellectus est una potentia: in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respuesta. Los hábitos, como hemos dicho, son ciertas disposiciones de un ser en potencia, bien para recibir y conservar la naturaleza, bien para la operación, bien para el fin

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.49 a.4), habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam,

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1; *De verit.* q.15 a.2 ad 11; *De virtut.* q.1 a.12 ad 4.

sive ad operationem vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto: eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis: si vero accipiantur partes similes, ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies: si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (q.51 a.2); potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet (ibid.). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus

de la naturaleza. Si disponen para la naturaleza, es manifiesto que un solo sujeto puede sustentar varios hábitos, en cuanto que informan bajo distintos aspectos sus diversas partes. Así, el equilibrio de los humores, exigido por la naturaleza, constituye el hábito de la salud; la disposición de las partes semejantes del organismo—nervios, huesos y carnes—en orden a la naturaleza, origina la fortaleza o la debilidad; la buena conformación de los miembros—manos, pies, etc.—causa la belleza. En este sentido, un mismo sujeto puede recibir muchas disposiciones o hábitos.

Si, por el contrario, hablamos de los hábitos que disponen en orden a la operación, y que residen en sentido propio en las facultades, aun entonces una potencia puede sustentar varios hábitos. Y la razón es la siguiente: el sujeto del hábito es la potencia pasiva y no la activa, la cual es incapaz de hábito, como vimos. En efecto, una potencia pasiva se compara a un acto específicamente determinado, como la materia a la forma; porque así como la materia se concreta a una sola forma bajo la acción de un solo agente, así también la potencia pasiva se determina específicamente a un solo acto bajo la impresión formal de un solo objeto. Por lo tanto, así como muchos objetos pueden mover a una potencia pasiva, así esta potencia pasiva puede ser sujeto de diversos actos y perfecciones específicamente distintos. Ahora bien, los hábitos son ciertas perfecciones, o formas inherentes a la facultad, por las cuales se inclina a actos específicamente determinados. Luego varios hábitos—como también varios actos—específicamente distintos, pueden informar una misma potencia.

Soluciones. 1ª Como en los seres naturales la diversidad específica pro-

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA

viene de la forma y la genérica de la materia—las cosas que difieren en la materia pertenecen a géneros distintos—, del mismo modo la diversidad genérica de objetos engendra la distinción de potencias. De ahí que el Filósofo diga: "Las cosas que difieren genéricamente pertenecen a distintas partes del alma". Pero la diversidad específica de los objetos causa la diversidad específica de los actos, y, por consiguiente, de los hábitos. Ahora bien, todo lo que es genéricamente distinto, lo es específicamente; pero no a la inversa. Por esto, la diversidad de potencias exige actos y hábitos específicamente distintos; pero de la diversidad específica de los hábitos no se sigue la diversidad genérica de las potencias, sino que varios hábitos, específicamente distintos, pueden informar una sola potencia. Y así como varios géneros están contenidos en un género superior y varias especies en una sola especie, así también pueden darse diversas especies de hábitos y potencias.

2. Las potencias, aun cuando sean simples en su esencia, son, sin embargo, múltiples en su virtualidad, que se extiende a muchos actos específicamente distintos. Por eso, nada impide que una facultad sea sujeto de hábitos específicamente diversos.

3. La figura exterior que informa el cuerpo, es el término o perfección extrínseca del mismo; mientras que el hábito no es el término o perfección última de la potencia, sino una cualidad que la dispone para el acto, que es su término último. Por lo tanto, una potencia no puede poner a la vez muchos actos, a no ser que uno esté comprendido en el otro, como un cuerpo no puede tener a la vez muchas figuras, a no ser que una esté contenida en la otra, como la figura de tres ángulos en la de

diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V "Metaphys." [1] **(ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa): ita etiam diversitas obiectorum secundum genus, facit distinctionem potentiarum (unde Philosophus dicit, in VI "Ethic."** [2]**, quod "ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae"); diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habitum. Quaecumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus: non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius. Et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.**

Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio: sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intel-

[1] L.4 c.28 n.5 (Bk 1024b9); S.Th. l.5 sect.22; cf. l.9 c.3 n.6 (Bk 1054b26); S.Th., l.10 lect.4.
[2] C.1 n.5 (Bk 1139a8); S.Th., lect.1.

lectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa sciro.

cuatro. No puede, por tanto, el entendimiento conocer actual y simultáneamente muchos objetos, pero sí de una manera habitual.

ARTICULO 2

Utrum habitus distinguantur secundum obiecta [a]

Si los objetos causan la distinción de los hábitos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta.

1. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum: sicut medicina sani et aegri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur.

2. Praeterea, diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat et naturalis et astrologus, ut dicitur in II "Physic." [b]. Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

3. Praeterea, eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut supra dictum est (q.18 a.5). Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem atten-

Dificultades. Parece que los objetos no causan la distinción de los hábitos.

1. Las cosas contrarias difieren específicamente. Pero el mismo hábito científico trata de objetos contrarios, como la medicina estudia la salud y la enfermedad. Luego los hábitos no se distinguen por objetos específicamente distintos.

2. La diversidad de ciencias exige diversidad de hábitos. Pero una misma verdad puede ser objeto de diversas ciencias, como el naturalista y el astrólogo demuestran que la tierra es redonda. Luego la distinción de los objetos no engendra la diversidad específica de hábitos.

3. Un mismo acto siempre dice relación a un solo objeto. Ahora bien, el mismo acto—por razón de fin—puede pertenecer a diversas virtudes, como el dar dinero, si se hace por amor de Dios, pertenece a la caridad, y, si por satisfacer una deuda, es acto propio de la justicia. Luego un mismo objeto puede pertenecer a diversos hábitos, y, por consiguiente, la diversidad de hábitos no proviene de la diversidad de objetos.

Por otra parte, los actos difieren específicamente según los diversos objetos; pero los hábitos disponen para los actos. Luego también los hábitos se distinguen por razón de los objetos.

Respuesta. El hábito entraña en su esencia una doble formalidad: como forma y como cualidad dispositiva. Por eso, los hábitos pueden dis-

[a] Infra a.3; q.60 a.1; q.63 a.4; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.
[b] C.2 n.2 (Bk 193b25); S.Th., lect.3.

tinguirse específicamente, bien como se distinguen todas las formas, bien como se distinguen las cualidades dispositivas o hábitos. Pero las formas se distinguen según los diversos principios activos, porque todo agente produce un efecto semejante a su naturaleza específica.—Los hábitos, por otra parte, están esencialmente ordenados a algo; y las cosas que se definen por relación a otra se distinguen del mismo modo que aquellas cosas a las que dice relación. Ahora bien, el hábito dispone para dos cosas: para la naturaleza y para su operación.

Por consiguiente, los hábitos se distinguen en especie por tres motivos: uno, por razón de los principios activos de tales disposiciones; otro, por razón de la naturaleza a la cual se ordenan; tercero, por razón de los objetos específicamente distintos, como en lo siguiente se irá explicando.

Soluciones. 1. La distinción de las potencias y de los hábitos se funda no en los objetos materiales, sino en el objeto formal, ya genérico, ya específico. Mas puede suceder que, en la realidad, existan cosas específicamente distintas y aun contrarias, y que, no obstante, la inteligencia las aprehenda bajo una misma formalidad, pues el conocimiento de uno nos lleva al conocimiento del otro. Por lo tanto, en cuanto tienen una misma razón inteligible, pertenecen a un mismo hábito cognoscitivo.

2. El naturalista y el astrólogo demuestran que la tierra es redonda por medios distintos: el astrólogo usa del medio matemático, como las figuras de las eclipses, etc.; el naturalista lo demuestra por medios naturales, como la ley de la gravedad, etc. Ahora bien, toda la fuerza de la demostración—que es, según dice el Filósofo, "el silogismo, que causa la ciencia"—depende del medio cognoscitivo; y como éste tiene razón de principio activo, a la diversidad de

di aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distiguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa: eo quod omne agens facit simile secundum speciem.—Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata: scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia; ut per sequentia [4] explicabitur.

Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque: quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinet ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus: astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est "syllogismus faciens scire", ut dicitur in I "Poster." [5], dependet ex medio. Et ideo diversa media

[4] Ad 1.2.3; et a.3.
[5] C.2 n.4 (Bk 71b18); S.Th., lect.4.

sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Physic." [6] et in VIII "Ethic." [7], ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum.—Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum: qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet (q.18 a.6; q.19 a.2 ad 1; q.34 a.4).

medios o principios corresponden hábitos científicos distintos.

3. Dice el Filósofo: "El fin es en el orden práctico lo mismo que los principios en el orden especulativo". Por lo tanto, la diversidad de fines, lo mismo que la diversidad de principios activos en el orden especulativo, diversifica las virtudes.—Además, tales fines vienen a ser los objetos de los actos interiores, a los cuales, como ya dijimos, se refieren sobre todo las virtudes.

ARTICULO 3

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum [a]

Si la bondad y malicia es causa de la distinción específica de los hábitos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum.

1. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est (a.2 ad 1). Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Praeterea, bonum convertitur cum ente: et sic, cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei; ut patet per Philosophum in IV "Topic." [8]. Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Praeterea, circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem: et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam sive divinam, ut pa-

Dificultades. Parece que la bondad y malicia no es causa de la distinción de los hábitos.

1. El bien y el mal son contrarios. Pero "un mismo hábito—como vimos—puede versar sobre cosas contrarias". Luego la bondad y malicia no distingue los hábitos.

2. El bien se identifica con el ser. Por lo cual, siendo algo común a todas las cosas, no puede ser principio especificativo. Del mismo modo, el mal, que es privación y no ser, nada puede diversificar específicamente. Luego la distinción del bien y del mal no causa la diversidad específica de hábitos.

3. Sucede con frecuencia que acerca de un mismo objeto se dan hábitos malos y buenos distintos, como la intemperancia e insensibilidad respecto de la concupiscencia; y del mismo modo, la virtud humana y la

---

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.[a]1.

[6] C.9 n.3 (BK 200a15); S.TH., lect.15.
[7] C.8 n.4 (BK 1151a16); S.TH., lect.8.
[8] C.6 n.2 (BK 127a26)

heroica o divina. Luego la bondad y malicia no distingue los hábitos.

Por otra parte, el hábito bueno se opone al malo como la virtud al vicio. Pero las cosas contrarias son específicamente distintas. Luego la bondad y malicia causan la distinción específica de hábitos.

Respuesta. Como hemos dicho, los hábitos se distinguen específicamente no sólo por razón de sus objetos y principios activos, sino también por razón de la naturaleza; distinción que, a su vez, puede ser doble: una, por razón de la conformidad o disconformidad con la naturaleza: de esta manera se distinguen específicamente el hábito bueno y malo. Se dice bueno o malo, según que disponga para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra; así, los actos de las virtudes son convenientes con la naturaleza humana; y los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la misma. Es claro, en consecuencia, que la diferencia del bien y mal distingue específicamente los hábitos.

Otro modo de distinción del hábito por orden a la naturaleza es la distinta disposición del mismo, bien para un acto conveniente a la naturaleza inferior, bien a la naturaleza superior. Así, la virtud humana, que dispone para un acto conveniente a la naturaleza humana, se distingue de la virtud divina o heroica, la cual dispone para un acto conveniente a una naturaleza superior.

Soluciones. 1. Las cosas contrarias pueden ser objeto de un solo hábito, en cuanto tienen una misma razón formal; pero jamás dos hábitos contrarios pueden pertenecer a una misma especie, pues la contrariedad de los hábitos es contrariedad de formas. De ahí que los hábitos se

tot per Philosophum in VIII "Ethic."[1]. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei: contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum

[1] C.1 n.1 (Bk 1145a15); S.Th., lect.1

et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus et alius malus: non autem ex hoc quod unus est boni et alius mali.

Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus: sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura: sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie, distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (in c). Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum, secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

distinguen, por la diferencia de bueno o malo, en cuanto que uno es bueno y otro es malo, y no porque uno trate del bien y otro del mal.

2. No es el bien transcendental o común a todo ser, sino un bien determinado y conforme a una naturaleza—la humana—el que constituye la diferencia específica de hábitos. Del mismo modo, no es el mal mera privación, sino un mal determinado y que repugna a una naturaleza determinada, la diferencia constitutiva de un hábito.

3. Cuando varios hábitos buenos tienen un mismo objeto formal, el principio especificativo es la conveniencia con las diversas naturalezas; pero, cuando varios hábitos malos versan acerca de un mismo objeto operable, su distinción específica debe hacerse según los diversos modos de contrariedad a la naturaleza, como diversos vicios se oponen a una sola virtud acerca de la misma materia.

ARTICULO 4

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur

Si un solo hábito puede estar constituído por varios hábitos

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur.

1. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est (q.54 a.3). Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Praeterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes: sicut Tullius [10] ponit multas par-

Dificultades. Parece que un solo hábito puede constar de muchos hábitos.

1. Una cosa cuya generación no alcanza su estado perfecto en un solo instante, sino sucesivamente, parece que debe estar constituída por muchas partes. Ahora bien, la generación de los hábitos no es simultánea, sino que requiere un proceso de muchos actos, como se explicó. Luego un hábito se constituye por muchos hábitos.

2. El todo consta esencialmente de partes. Pero a un solo hábito se le asignan muchas partes; así, Cicerón divide la fortaleza, templanza

[10] *Rhetor.* l.2 c.54.

y otras virtudes en muchas partes. Luego un solo hábito está integrado por muchos hábitos.

3. Una sola conclusión es suficiente para causar la ciencia en su estado actual y habitual. Pero muchas conclusiones integran una sola ciencia, como sucede en la geometría y la aritmética. Luego un solo hábito está compuesto de otros muchos.

Por otra parte, el hábito, por lo mismo que es una cierta cualidad, es forma simple. Pero ninguna cosa simple es compuesta. Luego tampoco los hábitos.

Respuesta. Los hábitos operativos, de los cuales principalmente tratamos, son perfecciones de la potencia. Toda perfección debe adaptarse al sujeto en que se recibe. Por eso, así como una facultad, una y simple, se extiende a muchos objetos, en cuanto que éstos convienen en una misma razón formal, del mismo modo el hábito, siendo uno y simple, se extiende a muchos objetos, en cuanto que están ordenados a un mismo principio, sea éste una razón especial del objeto, o bien una naturaleza, o, finalmente, un principio activo, como ya se explicó.

Si, pues, consideramos el hábito en orden a los objetos que comprende, hallaremos en él cierta multiplicidad; pero esta multiplicidad se ordena a algo único—razón formal del hábito—, y, por consiguiente, el hábito es una cualidad simple, no compuesta de hábitos, aun cuando se extienda a muchos objetos. Porque el hábito no se extiende a muchas cosas si no es en orden a algo único, de lo cual recibe su unidad.

Soluciones. 1. El que los hábitos se formen por una serie repetida de actos no proviene de que una de sus partes sea engendrada después de la otra, sino de que el sujeto no logra instantáneamente una disposición firme y difícilmente mudable, y de que el hábito comienza a estar en

tes fortitudinis, temperantiae et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Praeterea, de una sola conclusione potest scientia haberi et actu et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet (a.2,3).

Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic invenimus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem: sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perfi-

citur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum sed partes subiectivae sive potentiales, ut infra patebit (q.57 a.6 ad 4; 2-2 q.48).

Ad tertium dicendum quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis altorius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

el sujeto imperfectamente, hasta llegar poco a poco al estado perfecto, como sucede en todas las cualidades.

2. Las partes asignadas a cada una de las virtudes cardinales no son partes integrales o constitutivas de un todo, sino partes subjetivas o potenciales, como más adelante veremos.

3. Aquel que en alguna disciplina, por una sola demostración, adquiere la ciencia de una conclusión, posee ciertamente el hábito científico, pero de un modo imperfecto; cuando por demostraciones sucesivas deduce más conclusiones, no produce un nuevo hábito, sino que el ya existente se perfecciona al considerar más objetos, pues las conclusiones y demostraciones de una ciencia están ordenadas y unas se derivan de otras.

CONCEPTO ESENCIAL DE LA VIRTUD

I. El tratado de las virtudes en general

Comienza Santo Tomás el estudio de *los hábitos en especial.* Ya no se refiere a los hábitos psicológicos inferiores, sino sólo a los de las facultades superiores, hábitos intelectuales y de actividad voluntaria, que entran como principios propios en el orden moral. Estos ya obtienen su nombre *moral* propio y más conocido: son los hábitos buenos y malos, *virtudes* y *vicios,* ya que las diferencias de buenos y malos constituyen los géneros supremos de hábito. Aquí, pues, se abandona ya la designación y nomenclatura general de hábitos.

En su conocimiento y estudio, primero son las virtudes que los vicios, pues lo positivo es anterior a lo negativo y a la privación, y es medio del conocimiento de ésta: *Per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in* I *De anima* (q.100 a.6 ad 2). De ahí la división en el doble tratado de las virtudes y de los vicios y pecados.

El Aquinate emprende aquí el estudio de la virtud en general, en esa generalidad propia de esta parte fundamental o *Prima secundae.* Y la desarrolla según el esquema lógico, por él constantemente usado: 1) la esencia de la virtud (q.55); 2) el sujeto psíquico de la virtud (q.56); 3) división de las virtudes (q.57-62); 4) causa eficiente de las virtudes (q. 63); 5) propiedades de las virtudes (q.64-67).

Además de las virtudes, están otros hábitos buenos, de eminente carácter sobrenatural, que disponen el alma para obrar bajo el impulso del Espíritu Santo. Estos reciben el nombre especial de dones del Espíritu Santo, y son estudiados al final (q.68-70).

La originalidad de este tratado, en la *Summa,* no es la misma que la del anterior sobre los hábitos. El tema de la virtud en general fué objeto de profundas meditaciones en las filosofías antiguas, y Aristóteles había elaborado su doctrina, bastante completa, sobre el mismo. Desde la primera Escolástica es sometido a amplias discusiones teológicas, multiplicándose después las cuestiones y tratados *De virtutibus.* Santo Tomás había elaborado en varias ocasiones su doctrina siguiendo substancialmente el mismo orden de la *Summa:* En II *Sent.* d.27 q.1, para la primera cuestión, y en III *Sent.* d.33, para ésta y las cuestiones siguientes. Más tarde, en el *Comentario a la Etica Nicómaca* (II *Ethic.* lect.1-11) y, sobre todo, en la cuestión disputada *De virtutibus in communi.* El texto de la *Summa* sigue de cerca estas elaboraciones precedentes, condensando en unos casos, como en la primera cuestión; ampliando en otros y perfeccionando la sistematización aquiniana de la virtud.

II. La esencia de la virtud

Es el tema de esta primera cuestión. El concepto esencial de la virtud, *en su contenido más general y análogo,* fácilmente se deriva de la teoría precedente sobre los hábitos, si se logra encuadrar esta esencia dentro de las realidades que llamamos hábitos. Esta incorporación al orden de las cualidades habituales y determinación de la especie propia dentro de ellas, es llevada a cabo por Santo Tomás mediante el *procedimiento dialéctico de construir la definición.* Este procedimiento lo toma de Aristóteles (II *Ethic.* c.5; 1105b20-1106a30), según había glosado ya el mismo Angélico en su comentario (lect.5.6), del cual es un eco inmediato el texto de las *Sentencias* (III *Sent.* d.23 q.1 a.3).

De ahí el orden de la cuestión. En los tres primeros artículos se indaga esta definición de la virtud humana, estableciendo el género supremo (a.1), el inmediato (a.2) y la diferencia específica (a.3). En el artículo 4 se incorpora la definición teológica, generalizada ya desde la primera Escolástica, a este concepto esencial, elaborado sobre la base filosófica.

Para esta elaboración se apoya también Santo Tomás en la experiencia común y en el concepto usual y etimológico de la palabra.

El vocablo latino *virtus* se deriva, según el Angélico [1], del término *vis,* en griego ἰς = la fuerza. La *virtus* significará originariamente *la fuerza* o potencia, aun en su sentido bruto de violencia. Y no faltan textos medievales en que se emplea la palabra *virtus* designando la fuerza coactiva del poder público y de la ley [2].

No obstante, Cicerón la hacía derivar directamente de *vir,* el varón. La virtud sería la fuerza propia del hombre [3]. Mas, como indica Lactancio, una es la semántica y significación de ambos términos, ya que *vir* a su vez deriva del originario *vis,* y hombre ha sido llamado porque en él es más propia la fuerza que en la mujer [4].

También es común en el texto bíblico de la Vulgata el empleo de la palabra *virtus* significando *la fuerza* o *poder físico,* como versión de los vocablos griegos δύναμις, ἰσχυς, y no sólo de la ἀρετής de los filósofos.

Tal sentido de la *virtus* latina, como potencia física, tiene varias acepciones en la Escritura. Bien puede designar la fuerza y poder de los hombres y otras criaturas [5], o bien es la «virtud» y poder de Dios que se revela sobre todo en el Evangelio (Rom. 1,16), así como cualquier poder y perfección de las cosas producido por la virtud divina (Ps. 32,6). De ahí también la adaptación del nombre a significar una jerarquía angélica, conocida por esta cualidad especial del poder (Eph. 1,20ss).

En *una segunda derivación,* serán designadas como *virtudes* los mismos efectos propios de la virtud divina, cuales son las operaciones milagrosas. Los milagros son llamados en la Escritura *virtutes,* manifes-

[1] III *Sent.* d.23 q.1 a.3; *De virt. in comm.* a.1.

[2] C. D. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis,* v. «Virtus» (Venetiis 1740) t.6.

[3] CICER., *Tuscul. quaestion.* l.2: «Viri propria maxime est fortitudo; cuius munera duo maxime sunt, mortis dolorisque contemptio. Utendum est igitur his, et virtutis compotes vel potius, si viri volumus esse, quoniam *a viris virtus est mutuata*».

[4] LACTANT, *De opif. Dei* c.12: «Vir itaque nominatus est, quod *maior in eo vis est* quam in femina; et *hinc virtus nomen accepit*». Cf. CARD. MAZZELLA, *De virtutibus infusis* 4.ª ed. (Romae 1894) p.2-3.

[5] Ps. 65,7.11; 48,6: «qui confidunt *in virtute sua*...»; Iudith 4,13; 5,19; Ps. 32,16.

taciones del poder de Dios [6]. Y hasta pueden designar los efectos o frutos de cualquier virtud de la naturaleza (Ioel 2,22).

De este plano físico se fué gradualmente elevando, por la ley de depuración analógica, a la significación más espiritual y, por fin, moral. Estas *virtutes* irán significando todas las potencias o facultades del hombre, luego la *fortaleza* y *valor*, como virtud más varonil y cercana a la fuerza física, terminando por hacerse específica designación de la *virtud humana* o de la vida moral, que es el verdadero *robur animi*, fuerza y energía espiritual, o perfección de las potencias para su actividad más humana, la del orden moral.

III. La virtud como hábito (a.2.3)

Comienza el Angélico la *determinación del género*, afirmando que *toda virtud debe colocarse en el género de hábito operativo.*

Que la virtud sea esencialmente un hábito es verdad cierta, esclarecida desde la filosofía. En el campo teológico de la primera Escolástica aparece Pedro Lombardo vacilante aún ante el concepto impreciso de la virtud sobrenatural, como identificada con una gracia preveniente y operante, que impulsa a actos buenos. En la Escritura y en los textos agustinianos aparecía claro, en efecto, que la virtud infusa—tal, la fe—es una gracia. Pero esta gracia de fe se presenta a veces como un acto de creencia, una actividad transitoria. Por eso Hugo de San Víctor, a quien Pedro Lombardo alude en forma innominada: *alii dicunt*, enseñaba que las virtudes son *motus mentis, bonus usus liberi arbitrii*, producidas bajo el impulso de la gracia si son sobrenaturales [7].

Mas ya el Maestro de las Sentencias se inclina por la otra tendencia que define la virtud no como el acto bueno o efecto fugaz de la mente, sino como *cualidad permanente* o habitual, que informa de un modo estable el alma; y en este sentido construyó la definición teológica, como luego veremos [8]. Tal corriente de opinión procedía no sólo de los sectores filosóficos, sino de la escuela de Anselmo de Laón, en cuyos sentenciarios se define ya la virtud como hábito o cualidad. Y Santo Tomás pronunciaba que la opinión de Hugo de San Víctor era no sólo «contraria a la filosofía, sino discorde con la enseñanza de los santos» [9].

El Angélico prueba su aserto no sólo por la autoridad de los filósofos cuyas definiciones coincidían en situar la virtud entre los hábitos del alma, sino también por su noción e idea vulgar: la virtud implica «una cierta perfección» o complemento de la potencia. Esta perfección añadida a las potencias operativas es necesariamente una mayor determinación de las mismas para sus actos. Los principios de obrar naturales son ya determinados en su actuación por la naturaleza, y por eso ellos mismos se llaman «virtudes» naturales, físico-químicas, etc. Las facultades racionales, en cambio, son pasivas e indeterminadas por sí a obrar; su

[6] 1 Cor. 12,10.28; Mc. 6,5; Mt. 7,22; Act. 8,13; 1 Mach. 8,2.

[7] HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis* l.1 p.6 c.7: ML 176,273. Cf. O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» t.3 c.11 (Louvain 1949) p.100.

[8] «Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam quae animam informat». P. LOMBARDUS, *Libri IV Sent.* l.11 d.27 c.5 (ed. Quaracchi 1916, 1 p.447). Cf. et c.3.4.6.

[9] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.1; cf. «divisio textus». Para las *Sentencias de la Escuela* de A. de Laón, cf. O. LOTTIN, o.c., p.99.

determinación procede de un complemento y perfección, que es el hábito. La virtud, por lo tanto, entraña este concepto del hábito que inclina y determina las potencias a la acción.

Por la misma razón, la virtud humana será esencialmente *un hábito operativo* (a.2). Tal es el género próximo de su definición. Se trata, en efecto, de perfección de las potencias propiamente humanas, que son las potencias del alma, las cuales todas son principios de obrar, como disposiciones del principio activo que es la forma. La potencia para ser se encuentra sólo en el cuerpo, que ha de recibir la vida del alma; por eso las disposiciones del cuerpo son hábitos entitativos. Mas la virtud humana no puede residir en la materia, sino en las potencias del alma, las cuales, siendo principios de acción, los complementos que reciben constituirán hábitos operativos.

IV. La virtud como hábito del bien (a.3)

Tal es el concepto específico, diferencial, de la virtud. La definición de Aristóteles [10], en que se apoya Santo Tomás, lo expresa por una doble adjetivación: *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Es una perfección *buena* del sujeto que le dispone para obrar *bien.*

Para probarlo, Santo Tomás invoca el texto aristotélico del libro I *De caelo: Virtus est ultimum potentiae* [11]. La virtud se concibe como perfección de la potencia que la determina y capacita para los actos más perfectos, según el otro texto equivalente de los *Físicos: Dispositio perfecti ad optimum* [12].

Con ello quiere además expresarse la idea de que la virtud, como toda facultad de un ser, *se define por lo máximo* a que se extiende su poder. Al animal de carga que soporta cien kilos de peso no se le mide y valora por los sesenta que en algún caso lleva, sino por el máximo de su potencia [13].

Pero esta suma perfección en el obrar, a que la potencia puede elevarse mediante la virtud, necesariamente es *el bien,* una operación buena; el mal no es perfección, sino defecto de la misma. Resulta, por lo tanto, evidente que la virtud es la disposición ordenada a obrar el bien, el hábito que imprime a la *potencia una orientación* firme y fija hacia una actuación buena.

Dicho concepto específico va expresado desde el punto de vista del objeto o término. Mas por la doctrina general sabemos que aun el hábito operativo debe ser primero una disposición íntima del sujeto en sí. La virtud no podría mover a los actos buenos si antes no afectara bien, como disposición conveniente, a la potencia en sí misma. De ahí que la definición expresa también este aspecto subjetivo: la virtud es no sólo el hábito de obrar *el bien,* sino es en sí misma una cualidad conveniente, que hace *bueno al sujeto.* O como vierte el Aquinate la fórmula aristotélica: *Est bonus habitus et boni operativus.*

Este concepto esencial de la virtud fué comúnmente adoptado por la

[10] II *Ethic.* c.5 (BK 1106a18); S.TH., lect.6.
[11] I *De caelo et mundo* c.11 (BK 281a14); S.TH., lect.25 n.4.
[12] VII *Physic.* c.3 (BK 246a13). Cf. S.TH., lect.5; *De verit.* q.14 a.3 ad 3.
[13] A.1 ad 1. Cf. *In I De caelo et mundo* lect.25 n.4: «Virtus rei determinatur secundum ultimum et maximum in quod potest; debilitas autem secundum minimum eorum in quae non potest».

teología posterior. Sólo Escoto construyó una teoría propia, que por lo extraña no tuvo otros seguidores que algunos nominalistas y Vázquez, quien también comparte la posición nominalista de la bondad y malicia morales constituídas por una relación de razón. Escoto admite, a fuer de creyente, que la virtud se especifique por el bien y sea esencialmente buena; pero ha negado el género y, por lo tanto, su realidad ontológica; dicha entidad virtuosa sería pura relación de razón. Sostiene que la virtud no ha de colocarse en el género de hábito, porque «ningún hábito operativo es esencialmente bueno». La virtud contiene el hábito activo correspondiente no como género, sino *como sujeto* o substrato material. Y es que el llamado hábito de virtud es principio de los actos virtuosos en cuanto a la entidad material de los mismos, no en cuanto a su bondad moral. Todo ello se funda en la concepción escotista sobre la moralidad: la bondad y malicia se constituyen por una relación de los actos a la regla moral, que es de razón. Por eso la virtud, con toda su bondad esencial, es simple relación predicamental a las normas, y no es por sí misma operativa, ya que no se da una *actio ad relationem*, sino sólo en virtud del hábito subyacente.

Escoto quiere fundar su teoría en un hecho de experiencia: los hábitos, como tales, pueden inclinar al bien o al mal, pasando un mismo hábito de producir actos viciosos a virtuosos, o al contrario. Así, el pródigo con los amigos del vicio que, convertido, trueca su largueza en liberalidad con los pobres; el hábito de templanza, que lo mismo se actúa en los días festivos que en los de ayuno; los jóvenes dados a lujuria, que, una vez casados, mudan su obrar licencioso en una vida matrimonial virtuosa... [14]

Con igual lógica consecuencia, Vázquez sostiene aquí asimismo que el pecado no es tal por el acto perverso, ni la virtud o el vicio por los hábitos respectivos, sino se constituyen en su bondad o malicia por extrínsecas denominaciones [15].

Los teólogos clásicos rechazaron ya esta teoría de Escoto. Es falsa, ante todo, la concepción en que se apoya de la moralidad, consistente en la denominación extrínseca. La bondad moral sería entonces extrínseca a la obra buena, al acto virtuoso. La teoría excluye de la esencia de la virtud no sólo la noción de hábito, sino también el género remoto, *el ser de cualidad*. La vida virtuosa no sería entonces una perfección ontológica y máximo ornato de nuestras facultades, sino mera denominación extrínseca. Las virtudes, además, como consistentes en simples relaciones, no serían en sí mismas susceptibles de mayor perfección e intensidad, pues las relaciones no son término de tales movimientos.

Si la virtud se define como hábito que es principio de actos buenos, ya por lo mismo se dice que es principio de actos conformes a las reglas y que no hay virtud sin esta conformidad a la ley, constitutiva del bien moral [16].

Es, por fin, falso sostener que el hábito virtuoso pueda inclinar tanto

---

[14] SCOTUS, *In Sent.* I d.17 q.2. Cf. SALMANTICENSES, *Cursus Theol.* XII *De virtutibus in communi* dub.1 n.16 (ed. Palmé), t.6 p.192ss.

[15] VÁZQUEZ, *In 1-2* d.84 c.2. SUÁREZ, *Tract.* IV *De passion. et virtutibus in gen.* d.3 n.2-8, refiere y rechaza también la teoría de Escoto, mas no sin hacer concesiones, llevado de su habitual eclecticismo. Sostiene que no todos los hábitos de virtud son esencialmente buenos, sino hay algunos accidentalmente virtuosos que pueden a veces mover a actos malos. Y sobre todo la última aserción, n.9: «Bonitas virtutis... non est de essentia eius, sed proprietas consequens», en que confunde claramente la bondad ontológica con la bondad moral.

[16] CAIET., *Comment. in 1-2* q.55 a.3 n.1-4. B. DE MEDINA, *Expositio in 1-2* q.55 a.3; Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol., De virtutibus* d.14 a.1 n.3-20.

a los actos buenos como a los malos. Ningún hábito puede salir de los límites de su objeto formal, que en este caso es el bien. Los hechos de experiencia sólo de un modo aparente favorecen tal suposición. La virtud no mueve al bien de modo absoluto, sino bajo la dirección de la prudencia y, por lo tanto, teniendo en cuenta todas las circunstancias buenas. Si por una ley positiva el objeto virtuoso pasara a ser malo, la virtud ya no moverá a realizarlo, pues si no va penetrada de discreción y no considera todos los aspectos de la moralidad del acto, será comienzo de virtud o simple principio de inclinación buena, mas no virtud formada que ha de participar de la recta razón. En ningún caso un mismo hábito puede pasar de bueno a malo, o de vicio a virtud. Y, en los ejemplos citados, el hábito de lujuria o de prodigalidad, que movían a actos contrarios a la razón, se han de destruir primero para formarse un nuevo hábito de castidad, de recta templanza o de liberalidad [17].

Observemos, por último, cómo ya apunta aquí el *modalismo*, propio del sistema escotista-nominalista, de las virtudes y del sobrenatural en general. La moralidad en nuestra vida virtuosa es un simple modo relativo, distinto de la substancia de los actos, buenos o malos. Dicho modalismo se acentuará en la concepción de la virtud infusa. Esta consistirá en un simple modo—meritorio o de intensidad—añadido a la substancia de los actos naturales.

V. *Las definiciones de la virtud (a.4)*

Después de establecer los elementos de la esencia o definición de la virtud según la pauta aristotélica, el Aquinate vuelve en el artículo 4 *a la definición teológica y agustiniana* de la virtud, adoptándola como suya y explicando su contenido como la única que expresa todos los aspectos de una perfecta definición.

Para entender esta anomalía y brusca transición es preciso recordar, según la información de O. Lottin, el cuadro histórico subyacente o el origen escolástico de las definiciones de las virtudes.

Estas definiciones se acumulaban con verdadera frondosidad en la Escolástica inmediata a Santo Tomás, llegando a citarse hasta once distintas por Felipe el Canciller y diez por Odón Rigaud, contra cuatro en Hugo de San Víctor y en San Alberto Magno. Pero interesa sobre todo notar que estas definiciones eran dadas según dos corrientes de opinión distintas.

Aparece primero la *definición filosófica*, que inicia Abelardo basándose en el texto aristotélico de las *Categorías* comentado por Boecio, quien colocaba las ciencias y las virtudes entre los hábitos o cualidades firmemente arraigadas en la mente. Abelardo intenta dar una definición *puramente filosófica*, válida para las virtudes de los filósofos, que para él representan la única verdadera virtud. Es la virtud, dice, una cualidad, no nativa, sino verdadero hábito, o adquirida por nuestro esfuerzo y deliberación y difícilmente mudable, a la vez que óptimo, porque informa el ánimo para el mérito de la bienaventuranza: *Habitus mentis optimus* [18].

---

[17] MEDINA, l.c.; IO. A STO. THOMA, o.c., a.2 n.8-18.

[18] P. ABELARDI, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*: ML 178,1651. Cf. ARISTOT., *Categ.* c.6 (BK 8b29); BOETII, *In categorias Aristotelis* l.3; ML 64,242.

Un discípulo de Abelardo hace esta definición, equivalente a otra que corría en las *Sentencias* de la escuela de Anselmo de Laón: *Habitus mentis bene constitutae* [19]. Al parecer, se inspiraba en la definición de Cicerón, que ellos citan: *Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus.* La virtud es un hábito del alma, fruto de la razón trabajando sobre la misma naturaleza y convertido en segunda naturaleza [20].

Estas definiciones las referían de un modo prevalente a las virtudes adquiridas, acentuándose la tendencia netamente filosófica con Gilberto de la Porrée y su escuela, siguiendo la cual algunos discípulos porretanos, como Simón de Tournai y otros, sólo admitían estas virtudes naturales o *políticas,* que con la gracia eran susceptibles de sobrenaturalizarse: *Naturalia fiunt gratuita* [21]. De lo cual más tarde se hablará.

Pero ya con Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo se dibuja la posición netamente *teológica,* que, siguiendo de cerca la doctrina de San Agustín, liga estrechamente la virtud a la gracia. Para ellos, las virtudes naturales no cuentan nada, por ser inoperantes para la salud eterna. Cuando el hombre es movido por la gracia y el Espíritu Santo, entonces es cuando obra el bien con el buen uso del libre albedrío, y en la voluntad se engendran las virtudes *secundum gratiam,* que son meritorias ante Dios o sobrenaturales [22].

Bajo esta inspiración de San Agustín y Hugo de San Víctor es como P. Lombardo se ha preocupado de acuñar la famosa definición teológica de la virtud, válida sólo para las virtudes infusas, y que el Aquinate la estampa al frente del artículo: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Puesta por P. Lombardo bajo el nombre de San Agustín, en realidad es el mismo Maestro de las Sentencias quien la redacta, tomada en gran parte del texto *De libero arbitrio* y la doctrina general agustiniana de la gratuidad de los dones de gracia. Todavía la última parte de la fórmula será completada por Pedro de Poitiers (1205): *Quam Deus in homine sine nobis operatur* [23].

Esta definición, que ya con Guillermo d'Auxerre triunfa en los medios escolásticos sobre la filosófica, es la adoptada aquí y explicada por el Angélico como «perfecta». En realidad, el Aquinate establece la armonía de las dos tendencias, ya que afirma que la definición, prescindiendo de su última partícula, expresa una misma esencia analógica de la virtud, válida para todas las virtudes adquiridas e infusas. Y más propiamente lo que el Santo pretende es incorporar esta definición teológica, cuya preferencia era indiscutible por la autoridad de San Agustín y su uso general en las escuelas, al concepto esencial de virtud elaborado por él sobre la base filosófica de los textos de Aristóteles.

La definición es completa, declara el santo Doctor, porque expresa *las cuatro causas* de la virtud. Las causas intrínsecas y toda la esencia de la virtud están ya significadas en la primera fase: *Bona qualitas mentis.* La causa formal se señala por el género, *qualitas,* y la diferencia específica, *bona,* de la virtud. Mas para ser correcta debía sustituirse

[19] MAG. HERMAN, *Epitome theologiae christianae* c.32: PL 178,1749.
[20] CICERO, *De inventione rhetorica* l.2 c.53; ed. Didot (París 1881) t.1 p.165.
[21] Cf. textos en O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge,* en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» t.3 p.100-150.
[22] O. LOTTIN, o.c. p.101-2.
[23] PETRI PICTAVIENSIS, *Sententiarum libri quinque* l.3 c.1: ML 211,1041. El texto de P. Lombardo decía: «Quam Deus solus in homine operatur».

ese género remoto por el género próximo de *hábito operativo*. En lugar de la causa material se expresa el sujeto psíquico de la virtud, indicado por la *mente*, que engloba las facultades racionales, por esencia o por participación, del hombre.

En las dos expresiones siguientes se significa, dice el Angélico, *la causa final de la virtud*. En rigor vienen también a precisar y puntualizar más el concepto esencial de la misma, a través del objeto general que es la *operación buena*, pues el objeto y el fin objetivo son coincidentes en todos los hábitos de acción.

Este fin y objeto genérico de toda virtud es establecer la *rectitud* o *la bondad de la obra*, pues, como indicaba la definición de Aristóteles, la virtud es no sólo cualidad *buena en sí*, sino que hace buena la acción. Ello se expresa con las dos partículas: «Cualidad por la que uno vive rectamente, de la que nadie usa mal». La primera distingue la virtud de los hábitos viciosos, ordenados sólo al mal. La segunda, de ciertos hábitos que, como la opinión, son indiferentes al bien o al mal, a la verdad o falsedad. La virtud es siempre principio de rectitud, de tal modo que es imposible torcerla hacia la acción viciosa. Así condena el Angélico de antemano la teoría de Escoto, de que el hábito virtuoso puede inclinar al bien y al mal. Para el Santo, la indefectibilidad de toda virtud en su tendencia y ordenación *al objeto bueno* es esencial a la misma; así, la fe será infalible en el asentimiento a la verdad divina, la esperanza poseerá seguridad cierta en su tendencia a la consecución de la vida eterna. Y, en general, a toda virtud puede aplicarse lo que San Juan dice de la vida sobrenatural: *El que es nacido de Dios no puede pecar, porque su germen de vida permanece en él* (1 Io. 3,9).

Si es cierto que la virtud, como principio de obrar, no puede ir al mal, no se dice con ello que el virtuoso no pueda pecar. El agente es libre en el uso de cualquier hábito, que no le impone determinación, y así puede obrar el mal prescindiendo del hábito que le inclinaba al bien. Incluso puede usar mal de él *como objeto* (ad 5); la virtud puede ser objeto de odio o puede ser ocasión de propia vanidad. Pero nunca podrá usarse mal de ella como principio de acción.

Esta «rectitud» que la virtud realiza no es sólo la rectitud de la justicia, sino la rectitud moral, propia del orden de la razón (ad 4). Mas como aquí afirma el Angélico que la definición es válida «para todas las virtudes» y que se aplica, en un orden analógico, «tanto a la virtud moral como intelectual, teológica o infusa» (*De virtut. in comm.* a.2), deberá incluirse bajo esa idea no sólo la rectitud moral respecto del fin último de la vida, sino también la bondad y rectitud de acción en el orden particular de cada potencia. Así se comprenden en la definición también las virtudes intelectuales, en las cuales *recte vivere est verum attingere* [24]. Esta rectitud particular que los hábitos de ciencia y arte realizan puede unirse con un desorden moral. El artista puede usar mal de su arte, aunque en sí mismo sea perfecto.

Por último, la *causa eficiente* va expresada en la frase última: «que Dios produce en nosotros sin nosotros». Bien a las claras está dada sólo para la virtud infusa. Aun entonces no se excluye toda cooperación del hombre: *sine nobis agentibus, non sine nobis consentientibus;* pues, aunque Dios sólo sea el agente que las produce, la cooperación del hombre es requerida en el *orden de causa dispositiva*, que es exigida para la infusión por Dios de la virtud sobrenatural.

---

[24] SALMANTICENSIS, *Curs. Theol. De virtut.* dub.2 n.64.

CUESTION 55

(In quatuor articulos divisa)

De virtutibus, quantum ad suas essentias

De la esencia de la virtud

Trataremos ahora de los hábitos en especial. Y puesto que los hábitos, como se dijo, se distinguen por el bien y el mal, hablaremos, en primer lugar, de los hábitos buenos, que son las virtudes, y de otras materias conexas con ellos, a saber, los dones, bienaventuranzas y frutos; en segundo lugar, de los hábitos malos, es decir, de los vicios y pecados. Acerca de las virtudes deben considerarse cinco cosas: primera, la esencia de la virtud; segunda, su sujeto; tercera, la división de las virtudes; cuarta, la causa de la virtud; quinta, algunas propiedades de las mismas.

Sobre el primer punto hay que averiguar cuatro cosas:

Primera: si la virtud humana es un hábito.

Segunda: si es un hábito operativo.

Tercera: si es un hábito bueno.

Cuarta: la definición de la virtud.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali (cf. q.49 introd.). Et quia habitus, ut dictum est (q.54 a.3), distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus (cf. q.68 sqq.); secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis (q.71). Circa virtutes autem quinque consideranda sunt: primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius (q.56); tertio, de divisione virtutum (q.57); quarto, de causa virtutis (q.63) quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis (q.64).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum virtus humana sit habitus.

Secundo: utrum sit habitus operativus.

Tertio: utrum sit habitus bonus.

Quarto: de definitione virtutis.

ARTICULO 1

Utrum virtus humana sit habitus [a]

Si la virtud humana es un hábito

Dificultades. Parece que la virtud humana no es hábito.

1. La virtud, dice el Filósofo, es "el último grado de la potencia". Pero el último grado de una cosa se reduce al género del cual es último, como el punto al género de la línea. Luego la virtud se reduce al género de potencia y no al de hábito.

Ad primum sic procedítur. Videtur quod virtus humana non sit habitus.

1. Virtus enim est "ultimum potentiae", ut dicitur in I "De caelo" [1]. Sed ultimum uniusculusquo reducitur ad genus illud cuius est ultimum: sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus reducitur ad genus potentiae, et non ad genus habitus.

[a] *Sent.* 2 d.27 a.1; 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1.3; *Ethic.* 2 lect.5; *De virtut.* q.1 a.1.
[1] C.11 n.7.8 (Bk 281a14; a18); S.Th., lect.25.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in II "De libero arbit." [2], quod "virtus est bonus usus liberi arbitrii". Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Praeterea, habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continuo, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccles." [3], quod "virtus est ordo amoris". Et in libro "Octoginta trium quaest." [4], dicit quod "ordinatio quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti". Ordo autem, seu ordinatio, nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Praeterea, sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

Sed contra est quod Philosophus, in libro "Praedicament." [5], scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniusculusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes.—Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminato ad multa; determinantur

2. Dice San Agustín que "la virtud es el buen uso del libre albedrío". Mas el uso del libre albedrío es un acto. La virtud, pues, no es un hábito, sino un acto.

3. No merecemos por los hábitos, sino por los actos; si así no fuera, el hombre estaría continuamente mereciendo, incluso durante el sueño. Pero merecemos por las virtudes. Luego las virtudes no son hábitos, sino actos.

4. Dice San Agustín que "la virtud es el orden del amor", y que "la ordenación, que se llama virtud, consiste en gozar lo que debemos gozar y en usar lo que se debe usar". Ahora bien, la ordenación, o el orden, connota acto o relación. Luego la virtud no es hábito, sino acto o relación.

5. Así como hay virtudes humanas, también hay virtudes naturales. Pero éstas no son hábitos, sino potencias. Por lo tanto, tampoco las virtudes humanas lo son.

Por otra parte, afirma el Filósofo que la ciencia y la virtud son hábitos.

Respuesta. El nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada ser se considera principalmente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta en cuanto está determinada a su acto. Pues bien, hay potencias por sí mismas determinadas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas. Tales potencias, por su misma naturaleza, se llaman virtudes. Pero las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas a una sola acción, sino que son determinables indistintamente por muchos ac-

[2] C.19: ML 32,1268; *Retract.* l.1 c.9: ML 32,598.
[3] C.15: ML 32,1322; *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,467.
[4] Q. 30: ML 40,19.
[5] C.6 n.4 (Bk 8b29).

tos y se determinan a los actos por medio de los hábitos, como consta en lo dicho anteriormente. Luego las virtudes humanas son hábitos.

Soluciones. 1. A veces se da el nombre de virtud a aquello a lo cual ésta se ordena, a saber, a su objeto o a su acto; así, se llama fe unas veces a la materia de la creencia; otras, al acto mismo de creer, y otras, finalmente, al hábito con que se cree. Por eso, cuando se dice que la virtud es el último término de la potencia, se toma la virtud por su objeto. La virtud de una cosa, en efecto, se define por el último término que puede alcanzar la potencia; si uno puede llevar un peso de cien libras y nada más, su virtud se gradúa en cien libras y no en sesenta. La objeción, por el contrario, razonaba como si la virtud fuera esencialmente el último término de la potencia.

2. Se dice que la virtud consiste en el buen uso del libre albedrío, por la misma razón, a saber, porque la virtud se ordena a tal uso como a su propio acto. El acto de la virtud, en efecto, no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío.

3. Decir que se merece algo puede tener dos sentidos: puede significar el mérito mismo, como si digo, por ejemplo, que corro porque voy a paso de carrera, y en este sentido mereceremos por los actos. Puede también significar el principio del mérito, como cuando digo que corro porque tengo potencia motriz para hacerlo, y así decimos que se merece por las virtudes y por los hábitos.

4. La virtud es el orden u ordenación del amor, porque tiende precisamente a esto, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros.

5. Las potencias naturales están por sí mismas determinadas a una sola cosa; no así las potencias racionales. Por lo tanto, no vale la comparación, como hemos dicho.

autem ad actus per habitus sicut ex supradictis patet (q.49 a.4). Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius: sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiae.

Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem: quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum quod potentiae naturales sunt de se determinatae ad unum: non autem potentiae rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum virtus humana sit habitus operativus [a]

Si la virtud humana es hábito operativo

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus.

1. Dicit enim Tullius, in IV "De Tuscul. quaest." (c.13), quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Praeterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse: ut patet per Philosophum, in I "De caelo" [6], quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII "Physic." [7], quod virtus est "dispositio perfecti ad optimum". Optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II "De moribus Eccles." [8], ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum: non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." [9], quod "virtus uniusculiusque rei est quae opus eius bonum reddit".

Respondeo dicendum quod virtus, ex ipsa ratione nominis, im-

Dificultades. Parece que la virtud humana no es hábito operativo.

1. Dice Cicerón que la virtud es para el alma como la salud y la belleza para el cuerpo. Pero éstos no son hábitos operativos. Luego tampoco la virtud.

2. En los seres naturales se encuentra virtud, no sólo para obrar, sino también para ser. El Filósofo lo manifiesta diciendo que algunas cosas tienen virtud para existir siempre, y otras no la tienen para existir siempre, sino por un tiempo determinado. Pues bien, la virtud humana es, en los seres racionales, como la virtud natural en los naturales. Luego la virtud humana no sólo es para obrar, sino también para ser.

3. "La virtud, dice el Filósofo, es la disposición de lo perfecto a lo óptimo". Ahora bien, lo óptimo a que el hombre debe disponerse mediante la virtud es, como prueba San Agustín, el mismo Dios, a quien el alma tiende haciéndose semejante a El. Parece, pues, que se dé el nombre de virtud a una cualidad que orienta el alma hacia Dios haciéndola semejante a El, pero no la ordena a la operación. La virtud, por consiguiente, no es un hábito operativo.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la virtud de un ser es lo que hace buenas sus obras".

Respuesta. La virtud, como indica su mismo nombre, implica cierta

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1.

[6] C.12 n.1 (BK 281a15); S.TH., lect.26.
[7] Text. 17; S.TH., lect.26; cf. 1.7 c.3 n.4 (BK 34a13).
[8] C.3: ML 32,1347.
[9] C.6 n.2 (BK 1106a15); S.TH., lect.6.

perfección de la potencia, según dijimos. Por eso, siendo doble la potencia, a saber, potencia para ser y potencia para obrar, se da el nombre de virtud a la perfección de ambas. Pero la potencia para ser está de parte de la materia, que es el ser en potencia; la potencia para obrar, del lado de la forma, que es principio operativo, puesto que cada uno obra en cuanto está en acto.

En la constitución del hombre, el cuerpo es como la materia, y el alma como la forma. Por parte del cuerpo, el hombre es igual que los demás animales; y también por parte de las facultades que son del cuerpo y del alma a la vez. Sólo las facultades propias del alma, las potencias racionales, pertenecen exclusivamente al hombre. Por eso la virtud humana, de que hablamos ahora, no puede pertenecer al cuerpo, sino solamente a lo que es propio del alma; de ahí que la virtud humana no diga orden a la existencia, sino más bien a la operación. En consecuencia, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo.

Soluciones. 1. El modo de la acción sigue a la disposición del agente, porque según es una cosa, tal es su acto. Y puesto que la virtud es el principio de una actividad, es necesario que preexista en el agente, respecto de la virtud, una disposición correspondiente. Pero la virtud hace una operación ordenada, por ser ella misma en el alma una disposición bien ordenada, en cuanto que las potencias propias del alma guardan un orden entre sí y respecto de las realidades exteriores. Por ello la virtud, que representa un estado conveniente al alma, es semejante a salud y belleza, que son señal de la buena disposición del cuerpo. Mas no por esto se excluye que la virtud sea también principio de operación.

2. La virtud respecto del ser no es exclusiva del hombre, sino sólo la virtud que tiene por objeto las obras de la razón, propias del hombre.

portat quandam perfectionem potentiae, ut supra (a.1) dictum est. Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod *unumquodque agit inquantum est actu.*

In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes; solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis: *unumquodque* enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praecexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima: secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis: sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (q.3 a.2), felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.

3. Como la substancia de Dios se identifica con su operación, la máxima semejanza del hombre con Dios se realiza en una operación. Por eso, como ya hemos dicho más arriba, la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre alcanza el grado supremo de conformidad con Dios, fin de la vida humana, consiste en una operación.

ARTICULO 3

Utrum virtus humana sit habitus bonus [a]

Si la virtud humana es un hábito bueno

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus.

1. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus; secundum illud I ad Cor. 15,56: "Virtus peccati lex". Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Praeterea, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum; secundum illud Isaiae 5,22: "Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem". Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Praeterea, secundum Apostolum, II ad Cor. 12,9, "virtus in infirmitate perficitur". Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccles." [10]: "Nemo autem dubitaverit quod virtus animam facit optimam". Et Philosophus dicit, in II "Ethic." [11], quod "virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, virtus importat perfectionem poten-

Dificultades. Parece que la virtud no es esencialmente un hábito bueno.

1. El término pecado se toma siempre en mal sentido. Pero hay virtud hasta en el pecado, conforme a lo que dice el Apóstol: "La virtud del pecado es la ley". Luego la virtud no siempre es un hábito bueno.

2. La virtud corresponde a la potencia. Pero ésta no sólo dice orden al bien, sino también al mal, pues dice Isaías: "¡Ay de los que sois valientes para beber vino y fuertes para mezclar licores!" Luego también la virtud se ordena al bien y al mal.

3. Dice el Apóstol que "en la flaqueza se perfecciona la virtud". Pero la flaqueza es un mal. Luego la virtud no está solamente en el bien, sino también en el mal.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nadie habrá dudado que la virtud hace óptima al alma". Y a su vez el Filósofo añade que "la virtud es la que hace bueno a su poseedor y buena su obra".

Respuesta. Como queda dicho, la virtud implica perfección de la potencia; por eso la virtud de una cosa

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1; d.26 q.2 a.1; *Ethic.* 2 lect.6.

[10] C.6: ML 32,1314.

[11] C.6 n.2 (BK 1106a15); S.Th., lect.6.

se determina, como dice Aristóteles, por relación al último término que puede alcanzar. Pero es necesario que ese último término sea bueno, porque todo mal implica un defecto. Así dice Dionisio que todo mal es "una debilidad". Por esta razón es preciso que la virtud de una cosa se defina por orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien.

tino: unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I "De caelo" [12]. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum: nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [13], quod omne malum est "infirmum". Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Soluciones. 1. Sólo metafóricamente se dice que hay bondad o perfección en el mal; así suele hablarse de un perfecto ratero o de un buen ladrón, como consta por el Filósofo. De la misma manera se habla metafóricamente de virtud en el mal. La ley, en efecto, se dice la "virtud del pecado", en cuanto que ocasionalmente el pecado se agrava por la ley y, en cierta manera, alcanza el límite de sus posibilidades.

Ad primum ergo dicendum quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis: dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro; ut patet per Philosophum, in V "Metaphys." [14]. Secundum hoc ergo, etiam virtus metaphorice in malis dicitur. Et sic "virtus peccati" dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

2. El mal en la embriaguez y exceso de bebida consiste en una privación del orden de la razón. Pero esta privación puede ir acompañada de una cierta potencia inferior perfecta en su género, aunque vaya en directa oposición a la razón e implique privación de ella. Pero la perfección de tal potencia, por el hecho de ir acompañada de una privación del orden de la razón, no puede llamarse virtud humana.

Ad secundum dicendum quod malum ebrietatis et nimiae potationis, consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

3. Tanto más perfecta se muestra la razón cuanto más fácilmente puede vencer o tolerar las enfermedades del cuerpo y de las facultades inferiores. Por eso se dice que la virtud humana, atribuída a la razón, "se perfecciona en la enfermedad", no ciertamente en la enfermedad de la razón, sino en la del cuerpo y de las facultades inferiores.

Ad tertium dicendum quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, "in infirmitate perfici dicitur", non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

[12] C.11 n.7.8 (BK 281a14; a18); S.TH., lect.25.
[13] § 32: MG 3,732; S.TH., lect.22.23.
[14] L.4 c.16 n.1 (BK 1021b17); S.TH., l.5 lect.18.

ARTICULO 4

Utrum virtus convenienter definiatur [a]

Si la virtud se define convenientemente

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: "Virtus est bona qualitas mentis, qua recto vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur" [15].

1. Virtus enim est bonitas hominis: ipsa enim est "quae bonum facit habentem" [16]**. Sed bonitas non videtur esse bona: sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod virtus est "bona qualitas".**

2. Praeterea, nulla differentia est communior suo genere: cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas: convertitur enim cum ente. Ergo "bonum" non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in XII "De Trin." [17]**: "Ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet". Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium; ut Philosophus dicit, in III "Ethic."** [18]**. Non ergo omnis virtus est bona qualitas "mentis".**

4. Praeterea, rectitudo videtur ad iustitiam pertinere: unde idem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, "qua recte vivitur".

5. Praeterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute:

Dificultades. Parece que no es conveniente la definición comúnmente dada de virtud, a saber: "Virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros".

1. La virtud es la bondad del hombre, ya que "hace bueno a su poseedor". Mas parece que, así como la blancura no es blanca, la bondad no es buena. Por lo tanto, es inconveniente decir que la virtud es "una buena cualidad".

2. Nunca la diferencia específica es más universal que el género a que pertenece, ya que divide el género. Pero el bien es más universal que la cualidad, porque es convertible con el ser. Luego "el bien" no debe ponerse en la definición de virtud, como una diferencia de cualidad.

3. Dice San Agustín que "pertenece a la mente todo aquello que no nos es común con los animales irracionales". Pero, como dice el Filósofo, hay también virtudes en las facultades irracionales. Luego no toda virtud es una buena cualidad "de la mente".

4. La rectitud compete a la justicia; por eso uno puede llamarse indistintamente recto o justo. Pero la justicia no es más que una especie de virtud. Luego no parece conveniente poner la rectitud en la definición de virtud, al decir: "Por la que se vive rectamente".

5. Enorgullecerse de algo es usar mal de ello. Pero hay muchos que se enorgullecen de la virtud, pues

---

[a] *Sent.* 2 d.27 a.2; *De virtut.* q.1 a.2.

[15] Cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.27 c.5; PETRUM PICTAVIENSEM, *Sent.* 3 c.1: ML 211,1014.

[16] Cf. a.3 *Sed contra.*

[17] C.8: ML 42,1005.

[18] C.10 n.1 (BK 1117b23); S.TH., lect.19.

dice San Agustín que "la soberbia se mezcla insidiosamente en las buenas obras para destruirlas". Luego es falso que "nadie pueda usar mal de la virtud".

6. El hombre es justificado por la virtud. Pero afirma San Agustín al glosar aquellas palabras de San Juan: "Hará obras mayores que éstas", que "el que te creó sin ti, no te justificará sin ti". Luego no es correcto decir de la virtud que "Dios la obra en nosotros sin nosotros".

Por otra parte, está la autoridad de San Agustín, de cuyas palabras se ha tomado la definición señalada.

Respuesta. Esta definición encierra perfectamente toda la esencia de la virtud. En efecto, la definición perfecta de una cosa se compone de todas sus causas. Y la definición predicha comprende todas las causas de la virtud. Ahora bien, la causa formal de la virtud, como la de cualquier otra cosa, se toma de su género y diferencia, y se expresa al decir "buena cualidad", pues el género de la virtud es "la cualidad", y la diferencia, "la bondad". Sin embargo, la definición sería más exacta si en vez de "cualidad" se pusiera "hábito", que es el género próximo.

Mas la virtud no tiene materia "de que" formarse, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene una materia "sobre la que" se ejercita, y una materia "en que" reside, es decir, un sujeto. La materia "sobre que" versa es el objeto de la virtud; éste no ha podido incluirse en la definición dada, porque el objeto determina la virtud de una especie, mientras que aquí se da una definición de la virtud en general. Por eso se limita a mencionar, a modo de causa material, el sujeto de la virtud, al decir que es una buena cualidad "de la mente".

Por otra parte, siendo la virtud un hábito operativo, su fin es la ope-

dicit enim Augustinus, in "Regula" [19], quod "superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant". Falsum est ergo quod "nemo virtute malo utatur".

6. Praeterea, homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit [20], super illud Io. 14,12, "Maiora horum faciet": "Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te". Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem "Deus in nobis sine nobis operatur".

Sed contra est auctoritas Augustini, ex cuius verbis praedicta definitio colligitur, et praecipue in II "De libero arbitrio" [21].

Respondeo dicendum quod ista difinitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur "qualitas bona": genus enim virtutis "qualitas" est, differentia autem "bonum". Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis "habitus" poneretur, qui est genus propinquum.

Virtus autem non habet materiam "ex qua", sicut nec alia accidentia: sed habet materiam "circa quam"; et materiam "in qua", scilicet subiectum. Materia autem "circa quam" est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi. Unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas "mentis".

Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa ope-

[19] *Epist.* 211: ML 33,960.
[20] *Serm. ad popul. serm.*169 c.11: ML 38,923; *In Io.* 14,12 tr.72: ML 35,1823.
[21] C.19: ML 32,1268.

ratio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur "qua recte vivitur": ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, "qua nullus male utitur".

ración. Mas es preciso observar que algunos hábitos operativos—los hábitos viciosos—dicen siempre orden al mal; otros se ordenan unas veces al bien y otras al mal; la opinión, por ejemplo, puede inclinarse a la verdad o al error. La virtud es un hábito que se ordena siempre al bien. Por lo tanto, para distinguir la virtud de aquellos hábitos que se refieren siempre al mal, se dice: "Por la cual se vive con rectitud"; y su distinción de los hábitos, que unas veces se inclinan al bien y otras al mal, se expresa en las palabras "de la cual nadie hace mal uso".

Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, "quam Deus in nobis sine nobis operatur". Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

Dios es la causa eficiente de la virtud infusa, a que hace referencia la definición cuando dice "la cual Dios obra en nosotros sin nosotros". Si estas palabras se suprimiesen, la definición sería común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas.

Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas: non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus.—Sed tamen considerandum quod, sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Soluciones. 1. El ser es lo primero que aprehende el entendimiento; así, en el momento en que aprehendemos una cosa le atribuímos el ser y, consiguientemente, la unidad y la bondad, que se identifican con el ser. Por eso decimos que la esencia es ente, una y buena; que la unidad es también ente, una y buena; y lo mismo la bondad. Pero no sucede esto tratándose de formas especiales, como la blancura y la salud, pues no todo lo aprehendemos bajo la razón de blanco y sano.—Por el contrario, ha de tenerse en cuenta que así como los accidentes y formas no subsistentes llevan el nombre de "entes", no porque posean ellas por sí mismas el ser, sino porque por ellas son alguna cosa, así también se llaman "buenos" o "unas", no ciertamente por alguna otra bondad o unidad, sino porque por ellas algo es bueno y uno. Así, pues, la virtud se dice buena porque por ella el sujeto es bueno.

Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum com-

2. El bien de que se habla en la definición de virtud no es el bien en general, que se identifica con el ser

y tiene más extensión que la cualidad, sino que es el bien de la razón, según las palabras de Dionisio: "El bien del alma está en conformarse a la razón".

3. La virtud no puede estar en las facultades irracionales del alma sino en cuanto que éstas participan de la razón. Por eso la razón, o la mente, es el sujeto propio de la virtud humana.

4. Propia de la justicia es la rectitud que se establece en las cosas exteriores, que son para uso del hombre, y constituyen, como veremos más adelante, la materia propia de la justicia. Pero la rectitud que incluye un orden al fin debido y a la ley divina, que es, como ya hemos dicho, regla de la voluntad humana, es común a toda virtud.

5. Puede uno hacer mal uso de la virtud considerada como objeto; por ejemplo, cuando respecto de ella tiene malos sentimientos, al odiarla o enorgullecerse de ella; pero, tomada como principio, nadie puede hacer mal uso de la virtud de tal manera que el acto de virtud venga a ser malo.

6. La virtud infusa es causada en nosotros por Dios sin acción alguna por nuestra parte, pero no sin nuestro consentimiento. Y en este sentido han de entenderse las palabras: "la que Dios obra en nosotros sin nosotros". Mas las cosas hechas por nosotros, Dios las causa en nosotros, mas no sin el concurso de nuestra acción; El es, en efecto, quien obra en toda voluntad y naturaleza.

mune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas: sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [22], quod "bonum animae est secundum rationem esse".

Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I "Ethic." [23]. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanae.

Ad quartum dicendum quod iustitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae, ut infra patebit (q.60 a.2; 2-2 q.58 a.8). Sed rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut supra dictum est (q.19 a.4), communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, "quam Deus in nobis sine nobis operatur". Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

[22] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.
[23] C.13 n.15.20 (BK 1102b13; 1103a3); S.TH., lect.20.

INTRODUCCION A LA CUESTION 56

EL SUJETO PSIQUICO DE LAS VIRTUDES

I. Sentido y orden de la cuestión

Ya hemos visto otra cuestión paralela a ésta en el estudio anterior de los hábitos. Aun a trueque de algunas repeticiones, Santo Tomás las ha tratado por separado, al disociar también, por primera vez en la Escolástica, la teoría general de los hábitos, como estudio preliminar, de la doctrina de la virtud en general. El santo Doctor ha prestado siempre sumo interés e importancia al estudio de «la causa material» o *sujeto receptor* de las virtudes, vicios y actos morales, como fundamental en el conocimiento psicológico de la vida moral. Es el aspecto que mejor refleja la psicología de nuestra actividad interna. Por eso nunca ha omitido el analizar con todo detalle el sujeto de la virtud en general y de cada una de las virtudes en particular.

Pero, a diferencia de la cuestión de los hábitos, el Angélico no introduce aquí mayor innovación. Del tema del sujeto de las virtudes se había ocupado mucho ya la filosofía antigua, tanto que las distintas teorías de la virtud, y de cada una en particular, dependían mucho de los diversos sujetos de la virtud por cada una de las escuelas señalados.

En la Escolástica aparecen desde el principio las discusiones y diversas tendencias en orden a asignar el sujeto de las virtudes. Como nos informa T. Graf, principal investigador de la Escolástica y de Santo Tomás sobre este tema, se dibujan en la primera Escolástica dos concepciones distintas sobre el sujeto de la virtud. La primera se basa en la idea agustiniana y teológica de la misma, elaborada por Pedro Lombardo y P. de Poitiers, como fruto de la gracia, que prepara y mueve a la obra meritoria. En esta *concepción moral*, la virtud residirá sólo en aquella facultad que es el principio motor de todas las facultades y actos del hombre y raíz de toda obra meritoria. Esta será la voluntad o el libre albedrío. Bajo el libre albedrío es considerada toda la parte racional, que comprende la razón y la voluntad. Estas dos potencias, y ante todo la voluntad, serían el sujeto propio y principal de toda virtud, ya que mueven a todo acto virtuoso.

Representan esta tendencia Esteban Langton y G. de Poitiers, Hugo de San Caro y los maestros franciscanos, como Juan de la Rochelle, Odón Rigaldus, Guillermo de Melitona, San Buenaventura y Alejandro de Hales [1].

---

[1] TH. GRAF, O. S. B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium s. XIV.* P.I.ª *De subiecto virtutum cardinalium* t.I (Romae 1934) p.249-251, en que ofrece el resumen de estas tendencias hasta Santo Tomás. Hemos de añadir que este mismo modo de explicación moral

Frente a ella se alza pronto la concepción psicológica y aristotélica, que considera las virtudes, más que en su ser moral y meritorio, en su propio ser psíquico, o como hábitos. En este sentido, el sujeto propio de las virtudes será el principio inmediato de los actos virtuosos respectivos, es decir, la «facultad elicitiva» de los mismos, no la potencia motiva o de dirección de los actos humanos. Dado el carácter inmanente de toda la actividad psíquica, tal «principio elicitivo» de los actos es a la vez *sujeto receptor de los mismos* y de las virtudes correspondientes. Así, las potencias de la sensibilidad, apetito concupiscible e irascible, podrán también ser centro y sujeto de virtudes propias y de obrar virtuoso, bajo la moción de la razón y de la voluntad. Representa esta tendencia Guillermo de Auxerre, y en pos de él Guillermo de Auvernia, Rolando de Cremona, Felipe el Canciller y San Alberto Magno.

Santo Tomás, a fuer de buen aristotélico, no podrá menos de seguir y profundizar *esta línea de explicación psicológica* del sujeto de las virtudes. Sus precedentes y fuentes en esta materia son los maestros últimamente citados, en especial y de un modo inmediato San Alberto Magno, junto con la *Etica* de Aristóteles. Justamente sabemos cómo se conserva la reportación, transcrita por su propia mano, de la exposición de su maestro San Alberto a la *Etica* a Nicómaco, pocos años antes de redactar sus *Sentencias*. De ahí que desde el principio de su actividad docente se manifieste tan versado en la *Etica* aristotélica.

En esta cuestión de la *Summa* no aporta, pues, Santo Tomás una innovación esencial sobre sus predecesores. Ni aun respecto de sus escritos anteriores, ya que por dos veces había tratado el tema del sujeto de las virtudes en general: en el *Comentario a las Sentencias* [2], y, sobre todo, con gran amplitud, en la cuestión disputada *De virtutibus in communi* (a.3-7), la cual, si bien no se ha fijado aún su cronología, «según todos los indicios» es inmediatamente anterior a esta parte de la *Summa* [3].

La presente cuestión ofrece una sistematización más concisa y perfeccionada, siguiendo substancialmente sus exposiciones precedentes. El Angélico ahonda más en los principios de solución sentados por la tendencia psicológica, aportando nuevos principios y soluciones. Por eso su contenido doctrinal representa un gran avance sobre los escolásticos anteriores. El mismo San Alberto Magno aun no plantea sino incidentalmente esta cuestión general del sujeto de las virtudes, y San Buenaventura sólo tímidamente, a propósito del sujeto de las virtudes cardinales [4]. Santo Tomás generaliza ya el problema, siguiendo su nueva y acabada sistemática de la virtud.

Es lógica y obvia la división de la cuestión, que trata, *primero*, del *sujeto de las virtudes en general* (a.1-2), y en *segundo lugar*, de *cada uno de los sujetos particulares:* de la razón (a.3), el apetito sensitivo, concupiscible e irascible (a.4) y la voluntad (a.6). En el artículo 5 fácilmente excluye todas las potencias cognoscitivas sensibles de ser sujeto propio de virtud.

---

sigue, en parte Santo Tomás en la doctrina del sujeto del pecado (1-2 q.74 a.5-10), al atribuir el consentimiento de todo pecado a la razón, superior e inferior. En el Aquinate es, sin embargo, patente el sentido de este modo de hablar siguiendo a San Agustín, puesto que previamente (ibid., a.1-3) propone como «sujetos elicitivos» del pecado la voluntad, facultades sensibles y razón.

[2] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 sol.1. Cf. *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.3 sol.1.

[3] TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum* cit. t.2 (Romae 1935) p.104-117.—Más tarde (véase introducción a la c.67) encontraremos nosotros indicios aún mayores de esta anterioridad de la citada cuestión disputada *De virtutibus* y *De virtut. card.* sobre la *Summa* 1-2.

[4] TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum* t.2 p.3.

II. Las potencias como sujeto de virtud (a.1-2)

La cuestión general planteada no es superflua. Antes y después de Santo Tomás, muchos, sobre todo los nominalistas, han negado que nuestras facultades psíquicas se distingan realmente de la esencia del alma. Su distinción sería virtual. Por eso enseñaban que las virtudes residen en el alma, en cuanto virtualmente contiene en sí las potencias y se hace inmediatamente operativa [5]. El mismo Alberto Magno no aprobaba la expresión de que las potencias sean el sujeto propio de la virtud, sino sólo el alma bajo sus diversas potencias. El sujeto debe tener la propiedad de causa material y sustentar en sí los accidentes. Esta condición sólo se da en el sujeto substancial o *subiectum quod*, que será el alma y no las potencias [6].

1.º Mas Santo Tomás asegura que las *virtudes tienen por sujeto propio las potencias del alma.*

Ya en las *Sentencias* probaba la posibilidad de este aserto por la metafísica del accidente. Es cierto que el sujeto último en que se fundamenta todo accidente es la substancia, y que las mismas potencias son cualidades inherentes al alma. Pero los accidentes pueden informar a la substancia en un cierto orden, y unos mediante otros. Así, permaneciendo la substancia como sujeto *quod* o *remoto* de todos los accidentes, es, no obstante, manifiesto que las virtudes no se adhieren inmediatamente al alma, sino residen como en sujeto *in quo* en las potencias a las cuales informan. Los principios de acción inmanente son a la vez sujeto receptor de sus efectos, y las virtudes naturales producidas por los actos de las potencias serán recibidas en estas mismas potencias [7].

Las razones de ello son obvias, pues las virtudes, tanto en su razón genérica de *hábitos operativos* como en su concepto específico de nuevos principios de acción que «perfeccionan las facultades para el bien, que es la operación óptima», entrañan relación inmediata de inherencia a las potencias, a las que disponen para obrar.

2.º Santo Tomás añade en seguida que *una virtud no puede tener como sujeto psíquico sino una sola potencia, siendo imposible que la misma virtud específica pueda residir en varias potencias a la vez* (a.2).

Esto venía ya afirmándose en toda la tradición, y sólo quienes no admitían la realidad distinta de nuestras facultades anímicas podían conceder lo contrario [8]. Desde el punto de vista subjetivo, porque el mismo accidente no puede estar en varios sujetos diversos; tanto más el hábito virtuoso, que, siendo cualidad simple, no puede dividirse en sujetos varios. Y lo mismo debe decirse considerada *su función objetiva*, como principio de obrar especificado por un objeto formal. No puede, por lo tanto, ser común a varias potencias operativas, las cuales entrañan diversidad de objetos genéricos y suponen por ello la diversificación no sólo específica, sino genérica, de los hábitos que en ellas se reciben.

Con todo, esta doctrina se verifica *en su sentido estricto y formal*. La

---

[5] Así hablan, por ejemplo, algunos *quidam* citados en la *Summa* de Alejandro de Hales, y más tarde, Guillermo de Rubione, discípulo de Escoto. Cf. GRAF, o.c., t.1 p.237; t.2 p.201.

[6] S. ALBERT. MAGNUS, *In Sent.* 4 d.4 a.8 ad 5. Cf. GRAF, o.c., t.1 p.191.

[7] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 sol.1; *De virtut. in comm.* a.3; cf. hic a.1 ad 3.

[8] TH. GRAF, o.c., t.2 p.5-6.

misma virtud formalmente no puede residir *ex aequo* en dos potencias, contra algunos, que entendieron las virtudes morales como informando a la vez la voluntad y el apetito sensible, o la penitencia, como virtud que reside en todas las potencias del alma. Pero es patente que la misma operación virtuosa puede ser fruto del concurso de diversas facultades. Por eso, agrega el Angélico, «la misma virtud puede pertenecer a varias potencias con un cierto orden» : en una, sólo principal o formalmente ; en las otras, de un modo secundario o por extensión.

Esta subordinación puede verificarse de dos modos : bien porque en el sujeto secundario se da una *disposición o incoación* a la virtud principal, y éste es el caso de la potencia *que mueve* a otra al acto de virtuoso. Así la fe presupone un hábito dispositivo, o pío afecto de credulidad, en la voluntad ; las virtudes morales de la parte sensible, en su origen e incoación, se encuentran en la voluntad que mueve, etc. O bien *por difusión* de la virtud principal en las potencias subordinadas, como la prudencia y la caridad, que informan a las demás virtudes y se participan en ellas (a.2). De igual suerte, las virtudes de justicia, fortaleza, etc., residen en la potencia motriz y órganos externos que concurren a la obra virtuosa externa.

Santo Tomás parece el primero en haber introducido esta explicación y concepto del *sujeto secundario* de las virtudes [9]. Téngase en cuenta que la virtud no se encuentra *formalmente* sino en el sujeto principal ; en los sujetos a los que se atribuye en plano secundario sólo se encuentra una disposición imperfecta, o el principio motor, o simple impresión y efecto de la virtud principal. Y a tenor de este principio se han de explicar todos los casos difíciles de aparente pluralidad de sujetos de una virtud, que no siempre hallan explicación adecuada [10].

III. *El entendimiento, sujeto de la virtud (a.3)*

En el tecnicismo aristotélico-tomista, la noción de virtudes tiene un sentido más amplio que en la concepción y lenguaje modernos. En toda la Escolástica se llama también virtudes a todos los hábitos intelectuales, las ciencias, sabiduría, las artes liberales, las artes mecánicas y técnicas. Son las *virtudes intelectuales.*

Esta acepción no tiene cabida en el lenguaje y uso modernos. En ellos la palabra *virtud* entraña un sentido específico estrictamente *moral.* Denomina sólo las virtudes de la vida moral, y las ciencias y artes son, como tales, extrañas a la actuación propiamente moral. Tal sentido exclusivo, que sitúa en primer plano la moral en la idea de virtud, no es desconocido por Santo Tomás, pues que dice que «ciencias y artes muchas veces se dividen de las virtudes y se contraponen a ellas» (a.3). Pero el Angélico sigue usando la acepción técnica que, desde el punto de vista psicológico, engloba los hábitos intelectuales entre las virtudes.

---

[9] Cf. et *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 sol.2 ; 2-2 q.47 a.3 ad 3 ; GRAF, o.c., t.2 p.64.115.

[10] Cf. C. KOELLN, *Comment. in 1-2* q.56 a.2. — Es, por ejemplo, el caso de la oración, acto de la razón práctica, y que pertenece a la religión, virtud de la voluntad. Santo Tomás ya había dado la solución (*In Sent.* 4 d.15 q.4 a.1 sol.2), que no suele tenerse en cuenta. La oración, *ut actus reverentialis qui exercetur in materia petitionis,* es acto elícito de la voluntad y de la religión. Como propio acto de petición, es elícito de la razón práctica e imperado por la religión. Cf. SALMANTICENSES, *Curs. Theol.,* XII *De virtut.* d.2 dub.1 n.5.9.

Esta denominación proviene de Aristóteles, que, sin caer en el intelectualismo de la concepción socrática y platónica de la virtud identificada con la sabiduría, ha llamado, no obstante, virtudes a los hábitos intelectuales y los ha clasificado al lado de las virtudes morales [11].

Naturalmente, el concepto de *virtud es distinto* en los *dos casos*, y la analogía juega aquí papel importante. Santo Tomás llama a las intelectuales «virtudes imperfectas», «en sentido menos propio», mientras que a las virtudes de la vida moral llama virtudes en sentido más propio y pleno, virtudes *simpliciter* del orden natural [12].

Pero el entendimiento, especulativo y práctico, es sujeto de ambas formas de virtud, según sea considerado en sí mismo o en dependencia especial de la voluntad.

1.º *Considerado absolutamente, el entendimiento es susceptible de virtudes en sentido impropio, o virtudes intelectuales.*

Y es que el concepto filosófico de virtud conviene también a las ciencias y artes. Estas son las perfecciones propias de la mente, o de la parte intelectual, y la virtud se definía: *bona qualitas mentis*. Queda por señalar la noción específica de bondad aplicada a estos hábitos. La virtud, en efecto, *se determina esencialmente por el bien*, por el orden a la acción buena que debe realizar. En los escritos anteriores aclaraba el Angélico este extremo diciendo que también las ciencias y artes tienden al bien y realizan el acto bueno en su propio campo limitado. También la verdad o la obra de arte son materialmente un bien, el bien conveniente a la facultad intelectual. Difieren, no obstante, de las virtudes propias de la vida moral, en que no inclinan al bien *formalmente* como tal, sino sólo a una realidad que es buena. Tender al bien en cuanto tal es propio de la voluntad y de sus virtudes [13].

Aquí en la *Summa* el Angélico introduce un nuevo modo de explicación, el de la proximidad al acto bueno. Los hábitos intelectuales ciertamente son principio de actos buenos, pero sólo *dan la facultad de obrar el bien*, y no siempre la realización del acto bueno. Puede uno poseer con perfección el arte gramatical y no usarlo debidamente, hablando mal. Las virtudes morales, al contrario, no sólo dan la facultad de obrar bien, sino, además, *hacen* que obremos el bien; nos dan *el buen uso* de esa facultad moviéndonos a emplearla rectamente. La caridad no sólo nos hace prontos y dispuestos a obras de compasión, sino que mueve a hacerlas, nos lleva a la ejecución del acto.

Y como el bien *simpliciter* se considera cuando está en acto y no sólo en potencia, de aquí que sólo las virtudes morales sean virtudes *simpliciter*, en sentido propio y perfecto.

Este distintivo esencial entre la virtud impropia o intelectual y las virtudes verdaderas o de orden moral, que Santo Tomás repetidas veces (q.57 a.1.3.4) alega, ha sido discutido por algunos. Las virtudes intelectuales, ¿no nos inclinan también al buen uso, a los actos de las mismas? Las ciencias y las artes, como todo hábito, deben mover el

---

[11] VI *Ethic.* c.2.3.4 (BK 1139a20-1140a23). Cf. I. *Ethic.* c.13 (BK 1103a3-10); S.Th. lect.2.3.—Es la famosa división aristotélica en virtudes «dianoeticas» y virtudes «ethicas», que se encuentra en el Estagirita ya desde su *Etica* a Eudemo, y corresponde a su división de las partes del alma en «racional por esencia» y «racional por participación». Cf. TH. GRÄF, o.c., t.1 p.23-4.

[12] *De virtut. in comm.* a.7; cf. hic a.3.

[13] *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 sol.1; *De virtut. in comm.* a.7.—Sin embargo, el segundo distintivo, propio de la *Summa*, está ya apuntado en este lugar de la cuestión disputada.

intelecto a realizar con prontitud, facilidad y gusto los propios actos de consideración de la verdad o de la obra de arte.

La distinción, sin embargo, bien interpretada, subsiste en pie.

Las virtudes intelectuales no dan el buen uso de la propia habilidad o perfección, ya que el uso—«aplicación de las potencias a sus actos»—pertenece sólo a la voluntad, a quien corresponde toda moción en el orden ejecutivo. A ella, pues, compete *rectificar* el uso o ejercicio de los demás potencias y hábitos, hacer que éstas obren rectamente. Los hábitos intelectuales dejan al sujeto en *indiferencia* para usar mal de su ciencia o arte. Uno puede tener perfecta pericia en su arte, en la ciencia metafísica, y desinteresarse del recto uso de la misma. La perfección en esos hábitos es compatible con la mala voluntad. Ciertamente, inclinan la facultad hacia su propio objeto, la mueven en su propio campo a hacer obras perfectas. Esto se llama determinarla *en cuanto a la especificación* del acto, en la dirección de la propia obra. Puesto a obrar con vehemencia e interés, un buen artista realizará bien su cometido; pero el arte mismo no le da este buen uso o intensidad *en la ejecución* del acto, sino la voluntad con sus motivos y virtudes propias. Y la virtud perfecta es, ante todo, «hábito de la buena elección» y uso debido de nuestras facultades internas [14].

Queda, además, en pie el otro distintivo esencial, antes indicado, de la virtud intelectual respecto de la verdadera virtud humana. La virtud es un principio de realización del bien, y las ciencias y artes no producen sino *un bien parcial*, propio del campo intelectual o artístico, no el bien de todo el hombre, que es el bien moral, objeto de la voluntad.

2.° Santo Tomás afirma en seguida que el *entendimiento, en dependencia especial de la voluntad, es sujeto de virtudes propias o en sentido perfecto.*

Antes, y como fundamento de este segundo aserto, deriva el Angélico de la doctrina ya expuesta la consecuencia de que «el sujeto de la virtud perfecta o de orden moral sólo puede ser la voluntad, o bien otra potencia bajo la moción especial de la voluntad». La razón es obvia. La voluntad, principio de todo acto libre, es la única que mueve a todas las facultades a sus actos, la que a todas da el recto uso de su obrar. Ella es, por lo tanto, el principio de toda virtud de la vida moral, de cuya moción han de participar las demás facultades para *hacer buena «simpliciter»* la propia operación y dar valor *virtuoso perfecto* a sus actos: *voluntas est qua bene vivimus* [15]. Por eso pudo decir San Agustín que toda virtud depende de la voluntad y del amor; es, en cierto modo, *ordo amoris* (ad 1).

También el entendimiento puede participar de un tal influjo e *intervención* especial de la voluntad y hacerse sujeto portador de virtudes propias de la vida moral. En el entendimiento especulativo se encuentra

---

[14] CAJETAN., *In 1-2* q.56 a.3 n.3.—«Quidam habitus sunt perfectivi potentiarum absolute in ordine ad sua opera..., sed non perficiunt easdem potentias ut stant sub voluntate utente. Et istae sunt artes et scientiae, quarum non interest perficere usum, neque in voluntate imperante neque in potentiis exsequentibus ut sic. Quidam vero habitus perficiunt potentias non solum absolute, sed etiam *ut usuales*, sive imperative sive executive» (IO. A STO. THOMA, *Curs. Theol.*, *in 1-2* d.15 a.1 n.6-13).

[15] A.3 c. Téngase en cuenta que, cuando aquí habla Santo Tomás de la virtud perfecta, *virtus simpliciter*, la entiende en el orden natural y como contrapuesta a la *virtus secundum quid*, o hábitos puramente intelectuales. Más tarde, y por relación a la virtud sobrenatural y al bien divino, esta virtud moral natural será llamada imperfecta y *secundum quid*, y sólo la infinita será virtud perfecta y *simpliciter*.

la fe, y en la razón práctica de la prudencia. En la fe, el intelecto recibe la moción de la voluntad en su *propia esfera* o *en cuanto a la especificación* del acto; sabido es que el asentimiento de fe, para Santo Tomás, no es una actuación puramente intelectualista, sino volitiva a la vez, porque va penetrado de una moción especial de la voluntad. El asentimiento de fe es determinado por esa moción voluntaria.

De modo análogo ocurre con la prudencia, virtud intelectual que a la vez comparte el carácter de virtud moral, como se explicará más tarde. Aquí el influjo de la voluntad tiene lugar en la determinación del fin; se refiere no al acto de la voluntad consiguiente, puesto que la prudencia ha de dirigir los actos de la voluntad sobre los medios, sino al acto *antecedente*, que es la buena intención o rectitud de la misma en torno a los *fines*. Por eso, el sujeto propio de la prudencia es el entendimiento práctico «bajo el orden especial de la voluntad recta» y nexo íntimo con ella; por lo que son incompatibles prudencia y mala voluntad, mientras que pueden muy bien aunarse las ciencias y artes con la mala vida.

IV. Las potencias sensibles, sujetos de virtud (a.4-5)

Entre las facultades de la sensibilidad humana se encuentran el apetito sensitivo—concupiscible e irascible—y las potencias cognoscitivas, es decir, todos los sentidos internos y externos, además de la «potencia motriz». La cuestión se plantea, sobre todo, en torno a la facultad apetitiva sensible, con sus dos apetitos, concupiscible e irascible. ¿Pueden ser sujeto propio de algunas virtudes? El Aquinate observa siempre que se trata del apetito sensible, no en sí mismo considerado, sino movido por la razón y voluntad y participando así de la racionalidad, es decir, el *apetito pasional humano* en todas sus tendencias y manifestaciones, casi infinitas. Es la parte de nuestras potencias del alma que Aristóteles llamaba «irracional en sí misma, racional por participación», ya que la parte irracional (τὸ ἄλογον) de nuestras facultades activas la dividía en lo irracional «no obediente a la razón», que es común en nosotros con las plantas (potencias de la vida vegetativa), y la parte «que obedece a la razón» y «participa en algún modo de ella», es decir, las facultades de apetición sensible [16].

1.° El *apetito sensible humano, concupiscible o irascible, en tanto es movido por la razón, es sujeto de virtudes propias, de todas las virtudes morales ordenadas a la moderación de las pasiones*. Es la doctrina tan propia de Santo Tomás, seguida por toda su escuela y por los teólogos comúnmente, y que el Santo la toma de Aristóteles. Es bien sabido que se trata de una tesis típica del filósofo griego, el cual, distinguiendo las virtudes «dianoéticas» o intelectuales de las virtudes «éticas» o propiamente morales, las distribuyó en los dos sujetos psíquicos, racional e irracional, colocando aquéllas en la razón y éstas en la parte irracional apetitiva, que participa de la razón [17].

[16] ARIST., I *Ethic.* c.13 (Bk 1102a26). Cf. GRAF, o.c., t.1 p.253-4.

[17] ARIST., I *Ethic.* c.13 (Bk 1102a28-1103b30); III *Ethic.* c.13 (Bk 1102a28). Se trata de las virtudes morales que se refieren a la moderación de las pasiones, pues que la prudencia está en la razón, y acerca del sujeto de la justicia la enseñanza de Aristóteles no es precisa. Cf. TH. GRAF, o.c., t.1 p.275.

El Angélico acepta y hace suya esta tesis ya desde las *Sentencias* [18], no siendo tampoco el primero en seguirla, sino en pos de los maestros de la tendencia «psicológica», que desde Guillermo de Auxerre, G. de Alvernia, Felipe el Canciller, Rolando de Cremona y, sobre todo, San Alberto Magno, conocieron y adoptaron con diversos matices dicha doctrina aristotélica de que las virtudes de la templanza y fortaleza, que moderan las pasiones, deben ponerse en las mismas potencias sensibles que son principio inmediato de esos actos [19].

Fué, sin embargo, doctrina ya negada por los partidarios de la «concepción moral» del sujeto de la virtud, como Hugo de S. Caro, Guillermo de Melitona, el Halense y San Buenaventura. Estos siguen la idea agustiniana, que pone por sujeto de todas las virtudes el libre albedrío o voluntad [20]. En el apetito sensible sólo se darían «impresiones», o participaciones, de aquellas que para algunos serán hábitos imperfectos. Aún más acentuada esta opinión por la negación de todo elemento virtuoso en el apetito sensitivo, será seguida por Escoto, Ockam, Durando y toda la escuela nominalista [21].

La posición de Santo Tomás se encuentra en el justo y armónico medio de siempre. El otro extremo vicioso es la teoría de Godofredo de Fontaines y de los intelectualistas aristotélicos rígidos, según los cuales todas las virtudes morales residen en la parte sensitiva [22].

El Aquinate ha sentado los principios y razones irrefragables en que se basa esta verdad. Toda facultad, decía en las *Sentencias,* que es principio de acción voluntaria y moral, debe ser perfeccionada por un hábito virtuoso, que haga buena su acción. Pero el apetito sensitivo, en su doble tendencia irascible y concupiscible, es principio de acciones humanas y morales. De él brotan todos los movimientos afectivos y pasionales, que en el hombre son voluntarios y libres, y han de producirse según el orden de la razón. Por eso, el apetito sensible, que es principio inmediato de tales pasiones, se llama racional por participación, pues, movido por la voluntad, participa de la libertad de ésta. De ahí que debe ser también *principio de acciones virtuosas,* de pasiones moderadas y moralmente buenas, para lo cual necesita ser provisto de las virtudes propias de la moderación, para someter todo movimiento pasional al dominio de la razón [23].

Cabe en seguida oponer que para ello basta la voluntad que mueva rectamente y las virtudes en ella. Pero el Angélico cierra aquí la cerca a esta dificultad con la prueba exacta, que es el principio general sobre el concurso de varias potencias en la actividad virtuosa: «El acto que emana de una potencia movida por otra no puede ser perfecto si ambos principios no están debidamente perfeccionados y dispuestos para la acción». Es el principio que rige la causalidad instrumental. No basta

---

[18] *Sent.* 3 q.2 a.4 sol.2.

[19] Véase TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum* 1 p.135ss. No se esclarece del todo aún la doctrina en estos primeros autores por la confusión existente acerca del apetito concupiscible e irascible, que, sobre todo según los maestros franciscanos, no excluído San Buenaventura, se desdobla y reside tanto en el apetito espiritual o voluntad como en el apetito sensible, común con los animales. Sólo San Alberto Magno enseña claramente que el sujeto de esas virtudes es el apetito sensible, distinto de la voluntad. Cf. GRAF, t.1 p.199ss.210ss. Autores posteriores, de la corriente franciscano-agustiniana, como Pecham y otros, siguen también defendiendo el doble apetito irascible y concupiscible, espiritual y sensitivo.

[20] Textos y referencias en GRAF, o.c., t.1 p.226ss.249ss.

[21] GRAF, o.c., t.2 p.264-6.

[22] GRAF, o.c., t.2 p.260-3.267, referidas en resumen estas opiniones.

[23] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 sol.2.

que el agente principal tenga virtud y eficacia suficiente; hace falta un instrumento apto y obediente a su impulso. El artífice podrá ser perfecto; pero la obra de arte será mala si se ha servido para hacerla de un instrumento deficiente.

De igual suerte, no basta que la voluntad se halle dispuesta para mover al bien. La potencia movida, que es el apetito sensitivo, debe estar *bien dispuesta* para recibir la moción de la causa principal. Por lo tanto, debe recibir en sí las virtudes referentes a la moderación de las pasiones. Porque las virtudes se reciben en aquella potencia que es principio «elicitivo» e inmediato de la obra virtuosa—el movimiento pasional moderado—y no en la potencia superior que mueve a cumplirla [24].

Aunque la analogía sea tomada de la acción del instrumento en general, la deducción sólo puede aplicarse a aquellos instrumentos que en sí contienen un *principio propio* de operación. Los principios de la acción humana son tres: la razón y la voluntad, por cuyo imperio son movidos los actos morales pasionales; el apetito sensible, principio motor y a la vez movido—*movens motum*—, del que brotan los actos pasionales; la potencia motriz y órganos o miembros ejecutores de la acción humana exterior. Estos son principios puramente pasivos y ejecutores—*principium motum*—, que no oponen resistencia alguna al impulso motor de la voluntad; no necesitan, pues, disposiciones permanentes para obedecer bien, sino sólo recibir la comunicación actual de la virtud superior o impulso voluntario. Pero el apetito sensible es principio *activo* inmediato de las pasiones, y ofrece resistencia, no obediencia despótica y absoluta, a la razón. Esta resistencia de las pasiones debe ser vencida con una *disposición virtuosa* en el apetito, para que la voluntad mueva fácilmente bajo el orden de la razón, y la operación humana se haga perfecta y connatural [25].

Téngase en cuenta que el acto virtuoso, para ser perfecto, ha de producirse de un modo fácil y deleitable. Si la virtud moral, residiendo en la voluntad, diera sólo a ésta fuerza y firmeza para luchar contra las pasiones, «la resistencia a las pasiones se haría con gran repugnancia y tristeza del apetito inferior y por verdadera violencia de la facultad superior, como acaece en quienes tienen grandes concupiscencias y sienten fuerte rebeldía de las mismas» [26]. Tal modo de obrar no sería virtuoso, propio de la virtud perfecta. Santo Tomás enseña que entonces se habrán formado dos disposiciones virtuosas imperfectas, llamadas por Aristóteles «algo inferior a la virtud»: la «continencia», que es la resistencia contra los placeres, y la «perseverancia», contra las tristezas [27]. Pero éstas no son todavía las verdaderas virtudes morales de templanza, que han de imponer en la vida pasional el orden de la razón, no por represión violenta, sino por dominio suave y connatural obediencia de las propias afecciones pasionales. Esto no puede lograrse sino por un *principio* virtuoso *interno* a las mismas potencias sensibles de la vida pasional, moderador de sus movimientos por la participación en ellos del imperio de la razón.

Las virtudes morales de la moderación de las pasiones tienen, pues, por sujeto propio el apetito sensitivo. Virtud es la *perfección última*,

---

[24] Q.56 a.4 c; q.58 a.3 ad 2; *De virtut. in comm.* a.4.
[25] *De virtut. in comm.* a.4; cf. GRAF, o.c., t.2 p.102-4.
[26] *De virtut. in comm.* a.4.
[27] ARIST., VII *Ethic.* c.1 (BK 1145b1); c.9 (BK 1151b32). Cf. S.TH., lect.19; 1-2 q.58 a.3 ad 2; 2-2 q.137 a.1; q.155 a.1.

y sólo en el apetito sensitivo se termina y consuma la obra de moderación y sujeción de las pasiones.

En la concepción, pues, del Aquinate, las virtudes morales no han de producir un simple efecto de «dominio de sí mismo» y vana y kantiana autosuficiencia de la voluntad frente a las pasiones rebeldes y desencadenadas. Tampoco implican el sentido estoico y neoplatónico de total purificación por eliminación de toda la vida pasional, cuyas afecciones serían todas perturbadoras y desordenadas. Deben, al contrario, realizar la verdadera *educación cristiana* de las pasiones y afectos, que es armonía y equilibrio, por eliminación de todo movimiento desordenado en ellos; es decir, llevar a cabo la plena ordenación de todas las tendencias de la sensibilidad por la sumisión total de las mismas al orden moral, de tal modo que no se produzcan sino con la debida moderación y bajo el imperio y control de la razón: *passio consequens*. Pues toda pasión antecedente o movimiento primero lleva en sí algo de perturbación y desorden

Santo Tomás ve el modelo perfecto de esta sumisión total, que han de producir las virtudes morales sobre la sensibilidad, en Adán en el estado de inocencia o en el cielo después de la resurrección, y en esta vida, en Cristo y la Santísima Virgen. A todos esos estados excepcionales atribuye él las mismas virtudes morales del apetito sensitivo, y, sin embargo, no había pasiones desordenadas a las que resistir, porque no se producía ningún movimiento pasional contrario a la razón [28]. Justamente ello era efecto de una mayor abundancia y perfección de estas virtudes, que con tal plenitud hacían participar el orden moral y el imperio de la razón en la vida pasional, y una señal cierta de que estas virtudes no son dadas para resistir, desde el castillo de la voluntad y del espíritu, los combates de la pasión rebelde, sino para moderar y elevar estas pasiones, penetradas íntimamente de racionalidad, al orden moral, perfeccionando el mismo apetito sensible que las produce.

Ciertamente que en tales casos del estado de inocencia, de Cristo y su bendita Madre, obraban las virtudes morales infusas, más que las virtudes adquiridas. Pero Santo Tomás, con gran consecuencia y ya desde las *Sentencias*, afirma que también las virtudes infusas correspondientes se fijan como en propio sujeto en el apetito sensitivo [29]. En cuya doctrina, como veremos, será seguido fielmente por la escuela tomista, aunque la corriente suareziana y muchos teólogos modernos en esto se desvían de él. Si ya la virtud natural es capaz de producir *la espiritualización* de la sensibilidad por la participación interna de la racional y voluntaria en el apetito, mediante una habitual conformidad de estas potencias a la razón, no habrá dificultad en que estos movimientos de la vida sensible sean también *sobrenaturalizados* por la virtud infusa y sean así hechos internamente actos de virtud sobrenatural [30].

---

[28] Véase para Adán en estado de inocencia, 1 q.95 a.3; para las virtudes morales en el cielo, 1-2 q.67 a.1.

[29] *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.2 ad 3; *De virtut. in comm.* a.10 ad 5.

[30] Por todo lo cual, es fácil responder a la objeción principal suscitada por los partidarios de la opinión contraria. Que la virtud, según una definición de Aristóteles, es un «hábito electivo», y la elección no es acto del apetito sensitivo, sino sólo de la voluntad.

Afirma Juan de Santo Tomás que esta elección determinada, respecto de las pasiones moderadas, se encuentra en el apetito sensible *participative*, por el cual de verdad es hecha tal elección participada bajo la moción e imperio de la voluntad. Pero, además, el Angélico enseña que dicha elección pertenece al apetito sensible *como principio* que ha de hacer posible, por las buenas disposiciones pasionales, la recta intención del fin, previa a la elección (a.4 ad 4). En realidad, dos son las funciones esenciales del apetito y sus virtudes morales en la buena

2.° *Las demás facultades sensibles de orden cognoscitivo no son, en cambio, sujeto de virtudes dianoéticas o intelectuales.* Así asegura el Angélico a continuación (a.5). Estas potencias del conocimiento sensible pueden—hemos visto—ser perfeccionadas por la adquisición de hábitos imperfectos, máxime en la imaginación y memoria sensible, no independientes, sino subsidiarios de los conocimientos y hábitos intelectuales. Pero tales hábitos imperfectos no tienen carácter de virtud. Esta, la virtud, es un hábito perfecto del bien, que reside en la potencia en que se realiza o consuma la obra buena. Los actos de apetito sensitivo son movidos por la voluntad, y en ellos se consuma la tendencia y apetito del bien, que versa sobre lo singular y concreto. Pero el proceso del conocimiento es inverso. Las potencias aprehensivas sensibles preparan y mueven al conocimiento intelectual, pues el objeto viene de los sentidos e imágenes a la razón. La actividad cognoscitiva se termina en el entendimiento, y en él han de residir, por lo tanto, las virtudes intelectuales.

V. La voluntad, sujeto de virtudes (a.6)

Viene, por fin, la consideración de la voluntad como sujeto de virtud. De nuevo el Angélico comienza reafirmando aquí, como ya había declarado antes (a.3), que la facultad volitiva se presenta en primera línea como sujeto de las virtudes perfectas o de la vida moral, porque, siendo su objeto propio el bien total del hombre, a ella corresponde mover las demás potencias y rectificar su uso en orden al bien (a.3; a.5 *sed contra*).

Pero este principio general no prejuzga la solución concreta del problema. Sería falso deducir de ahí la consecuencia de que todas las virtudes, o la mayoría de ellas, deben tener por sujeto la voluntad. Si bien es cierto que no pueden darse en las otras potencias virtudes perfectas sino por la dependencia especial de la voluntad que mueve, pero es posible a la voluntad dar a los demás hábitos y disposiciones el ser perfecto de virtud sin necesidad de ir provista a su vez de tales hábitos. No para *la dirección* de los hábitos y potencias subordinadas, sino para una mayor confortación y perfeccionamiento en su propia actividad voluntaria, se ha de probar la necesidad de virtudes en la voluntad.

De ahí la concepción de Santo Tomás, que puede formularse así:

En la voluntad no se dan virtudes para tender al bien humano propio y proporcionado, sino sólo las virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios y al prójimo.

Según esto, las virtudes morales del grupo de la templanza y fortaleza tendrán por sujeto único el doble apetito sensible, sin que en

---

elección sobre actos de la vida pasional. Uno negativo, *tollere impedimentum rectae electionis*, eliminando todas las disposiciones pasionales contrarias y creando las convenientes. Otro positivo, *reddere appetitum sensitivum promptiorem ad recipiendam rectam electionem*, para que pueda participarse en el mismo la elección e imperio de la voluntad, porque de nada serviría que la voluntad eligiese si el apetito no estuviera por la virtud dispuesto para obedecer el dictamen para una ejecución fácil y pronta de la decisión racional de reprimir, moderar, renunciar al acto pasional o a veces provocar una pasión moderada. Los textos de Santo Tomás abundan con respecto a estas dos funciones. Cf. TH. GRAF, o.c., t.2 p.92-3; IO. A STO. THOMA, o.c., d.15 q.2 n.39.

la voluntad existan otros hábitos correspondientes. En ésta sólo residen las virtudes respecto del bien que trasciende la propia conveniencia individual: la caridad con la esperanza, que ordenan al bien divino, transcendente al bien humano en general, y la justicia con todas las virtudes anejas—religión, virtudes sociales, etc.—que se refieren al bien del prójimo, que como tal excede al bien individual.

Con su tesis, el Angélico se sitúa, como dijimos, en un término medio entre el intelectualismo rígido de Averroes, Godofredo de Fontaines y otros escolásticos, que colocaban todas las virtudes morales en el apetito sensitivo, y el voluntarismo de San Buenaventura y los maestros franciscanos, seguido después por los nominalistas, que hacían residir las virtudes todas, *esencial* y *principalmente*, en la voluntad como en sujeto [31].

Y la posición del Aquinate representa una innovación y progreso respecto de la concepción de Aristóteles. El punto de vista del filósofo griego coincide más bien con la interpretación intelectualista de Averroes y Godofredo. Su división dicotómica de los sujetos psíquicos, en racional por esencia e irracional, no permite colocar virtudes en la voluntad. Sólo las virtudes intelectuales tienen por sujeto la parte racional por esencia. Las virtudes «éticas» residen todas en la parte animal apetitiva, que es sólo racional por participación. Además, el concepto aristotélico de voluntad es muy oscuro; la «boúlesis» o apetito voluntario, sea del fin, sea acerca de los medios o «proairesis», no parece estar incluída en lo racional por esencia, aunque así le atribuya Santo Tomás [32].

Y es que el concepto claro de voluntad, como apetito espiritual comprendido bajo lo racional por esencia, deriva de la tradición agustiniana, así como la idea de que ella sea el sujeto inmediato de la justicia.

Los fundamentos de esta aserción del Aquinate revelan también innovadora originalidad en el santo Doctor. *En cuanto al primer aspecto*, repite aquí la enseñanza expuesta antes (q.50 a.5) *para los hábitos en general*. Los hábitos virtuosos se dan como perfección de la facultad, para inclinarla y determinarla al bien. Pero la voluntad naturalmente está inclinada y determinada, *quoad specificationem*, a querer su bien propio y proporcionado. Este es el bien honesto o racional, propio de las virtudes que ordenan la vida afectiva en sí misma. No necesita, pues, de virtudes, ya que ella es por sí misma inclinación natural a tal bien, ni tiene dificultad que vencer para desearlo.

No puede objetarse que también la inteligencia es por sí misma apetito y aspiración natural a la verdad y, no obstante, precisa ser perfeccionada por los hábitos de ciencia para el conocimiento. La dife-

---

[31] Véase la descripción de estas opiniones en GRAF, o.c., t.1 p.224ss; t.2 p.264-7. A la tendencia voluntarista se adhieren más tarde Vázquez, Azor y otros teólogos de la escuela suareziana. Cf. Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol.*, *in* 1-2 d.15 q.1 n.16.

[32] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.4 ad 1. Pero sabe bien el Aquinate que «los filósofos no han puesto ninguna virtud moral en la parte racional por esencia» (ibid., d.27 q.2 a.3 obj.5). Más oscuro es aún el concepto aristotélico de justicia, que como virtud especial tiene por sujeto el apetito sensitivo. Al parecer, la división del sujeto de la virtud en racional por esencia y por participación y el cambio de triple sujeto de la virtud según Platón en este doble, lo realiza Aristóteles tomándolo de Xenócrates. Véanse textos y magnífico resumen de la doctrina de Aristóteles sobre el sujeto psíquico de la virtud en GRAF, o.c., p.16-32. Santo Tomás enseña que *la voluntad en sí misma es racional por esencia*, como potencia espiritual radicada en la parte superior del alma. Pero a la vez pertenece a «lo racional por participación», por la semejanza de sus actos con los del apetito sensible y porque participa de la moción objetiva y dirección de la razón. Cf. hic a.6 ad 2; q.58 a.2 ad 1; q.59 a.4 ad 2; *Sent.* 2 d.27 q.2 a.3 ad 5.

rencia es bien marcada, pues la razón es pura potencia e indeterminación, con indigencia intrínseca de las ideas y de confortación de nueva luz para todo conocimiento discursivo y abstracto. Mas la voluntad, dada la presencia intencional del objeto, es ya por sí misma inclinación y no necesita otra determinación para desear el bien propuesto [33].

La misma experiencia patentiza esta verdad, pues la pura voluntad espiritual no parece que tenga otros obstáculos para elegir el recto y racional medio en las cosas de la honestidad y templanza que los atractivos y vehemencia de las pasiones. La voluntad de *un alma desencarnada,* de los puros espíritus, no tendrá dificultad alguna en amar los bienes de la pureza y templanza. Para domar y templar esas pasiones, se han de poner las virtudes morales en el apetito concupiscible, no para la voluntad en cuanto tal.

Respecto del segundo punto, también es obvio que la voluntad no está suficientemente inclinada, como potencia, a un bien que es *desproporcionado* al sujeto apetente, y que, cuando no es suficiente la inclinación natural de la potencia, se hace necesaria la perfección de la virtud. Esto es patente para la esperanza y la caridad, cuyo objeto, el Bien divino, excede toda proporción y deseo de la naturaleza.

Mas la prueba se hace vacilante tratándose de la justicia. Santo Tomás afirma que el bien debido al prójimo, el dar a cada cual lo suyo, se hace *un bien desproporcionado y difícil al sujeto,* cuya voluntad ama naturalmente el propio bien. ¿No es, sin embargo, la justicia un bien natural y parte del bien honesto, que no parece superior a la rectitud moral a que la voluntad debe tender?

Por lo cual algunos, y especialmente el comentarista moderno T. Graf, creen que esta *debilidad especial* de la voluntad frente al bien de la justicia es efecto de la corrupción de la naturaleza caída, pues por el pecado el hombre se siente más inclinado hacia el bien propio. La

---

[33] *De virtut. in comm.* a.5 c et ad 3. Algunos teólogos posteriores, especialmente JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol., in 1-2* d.15 a.1 n.16; a.2 n.6.ess, colocan, no obstante, en la voluntad «un hábito imperfecto y como incoación» de la virtud que se consuma y se termina en el apetito sensible. Esta disposición virtuosa sería necesaria, no para determinarse a querer su propio bien, sino para que la voluntad pueda *mover* a las pasiones a querer este bien honesto y vencer su rebeldía, al modo como se pone el hábito imperfecto «de pía afección» en la voluntad para creer. Tal no parece ser la mente de Santo Tomás, que aquí (a.6 ad 3) de nuevo recalca que «en las virtudes referentes a la moderación de las pasiones... no es necesaria alguna virtud en la voluntad, *cum ad hoc sufficiat natura potentiae*». La voluntad está naturalmente determinada a querer su propio bien y, por lo tanto, a elegirlo eficazmente e imperar las potencias inferiores a la consecución del mismo. Y Cayetano insiste (*In 1-2* q.56 a.6 n.9), resolviendo las dificultades en contra, que la frecuencia de estos actos de recta elección no producen hábito alguno en la voluntad, pues la multiplicación de actos produce hábito en el sujeto apto, en la potencia indeterminada, no en la voluntad, por sí misma inclinada y determinada al bien que el juicio de la prudencia propone. El Angélico no afirmó lo contrario en la cuestión disputada *De virtut. card.* a.4 ad 3, donde dice que tales virtudes de la moderación de las pasiones «sunt in appetitu irascibili et concupiscibili quantum ad earum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et voluntate». Esta es, nada más, su doctrina general de que las virtudes de la parte sensible brotan de la voluntad y se forman por la participación de la moción voluntaria en ella. Pero esta derivación «es justamente la virtud, mientras que el origen e incoación voluntaria» es la simple moción actual de la voluntad, sin necesidad de hábito alguno. Tampoco vale al caso aducir la teoría de la «continencia y perseverancia», de que hemos hablado antes (cf. textos en nota 27). Sólo conoce el Angélico esos dos hábitos imperfectos en la voluntad referentes a las pasiones. Pero son disposiciones de la misma para la lucha contra las pasiones desencadenadas, es decir, necesarias justamente; cuando no existen las verdaderas virtudes de moderación en el apetito.

necesidad de poner la virtud de la justicia y virtudes anejas, como la religión, etc., en la voluntad, sería derivada del pecado original [34].

Esta interpretación no parece verdadera. Santo Tomás nunca alude a la caída en el pecado para afirmar esa desproporción que implica la obra de la justicia con la voluntad de cada individuo. Parece más bien una *debilidad ingénita* a la propia voluntad individual, naturalmente inclinada al amor del bien en cuanto propio; debilidad que se agrava ciertamente con las heridas del pecado original. De lo contrario, tendríase la gran inconsecuencia de que, en el estado de inocencia o en Cristo, la justicia natural no sería necesaria, y de que no habrían existido entonces todas las virtudes adquiridas por falta de sujeto apto para la justicia [35].

Hemos de afirmar, pues, en su sentido obvio esta indeterminación natural de la voluntad individual para amar el bien relativo a otros, y la necesidad de ser perfeccionada por las virtudes del grupo de la justicia, de la religión y de la convivencia social. Y con Cayetano cabe muy bien resolver las dificultades contrarias. Se trata de una como *parcial* debilidad o indeterminación de la voluntad para el bien relativo a otros. La rectitud de la justicia, en tanto es bien y perfección subjetiva, es ciertamente amable y deseable naturalmente por la voluntad para sí. Mas no en cuanto *al objeto*, el bien del prójimo, para el amor del cual encuentra dificultad, que ha de vencerse por nueva perfección adquirida, por la virtud de la justicia.

CUESTION 56

(In sex articulos divisa)

De subiecto virtutis

Del sujeto de la virtud

Corresponde ahora tratar del sujeto de la virtud.

Y acerca de esto se han de averiguar seis cosas:

Primera: si la virtud reside en una potencia del alma como en su sujeto.

Segunda: si una sola virtud puede estar a la vez en varias potencias.

Tercera: si la inteligencia puede ser sujeto de la virtud.

Cuarta: si pueden serlo el apetito concupiscible e irascible.

Deinde considerandum est de subiecto virtutis (cf. q.55 introd.).

Et circa hoc quaerentur sex.

Primo: utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto.

Secundo: utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Tertio: utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Quarto: utrum irascibilis et concupiscibilis.

---

[34] TH. GRAF, o.c., t.2 p.68-69.

[35] *De virtut. in comm.* a.5 c et ad 2.—En las *Sentencias, In Sent.* 3 d.27 q.2 a.3 ad 5; d.33 q.2 a.4 sol.3, fundamenta Santo Tomás la justicia en la voluntad por otras razones que no atenúan el valor de ésta. La justicia sería necesaria en la voluntad para el recto uso de las cosas exteriores ordenadas y para hacer fácil la elección de la prudencia respecto del uso de los medios.

Quinto: utrum vires apprehensivae sensitivae.

Sexto: utrum voluntas.

Quinta: si las facultades de conocimiento sensible.

Sexta: si la voluntad.

ARTICULO 1

Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto [a]

Si la virtud reside en una potencia del alma como en su sujeto

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animae sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in II "De lib. arb." [1], quod "virtus est qua recte vivitur". Vivere autem non est per potentiam animae, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animae, sed in eius essentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [2]: "Virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit." Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae, quam ad eius essentiam.

3. Praeterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut supra dictum est (a.55 a.4). Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subiecto.

Sed contra "virtus est ultimum potentiae" ut dicitur in I "De caelo" [3]. Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat

Dificultades. Parece que el sujeto de la virtud no es una potencia del alma.

1. Dice San Agustín que la virtud es "lo que hace vivir rectamente". Pero lo que hace vivir no son las potencias, sino la esencia del alma. Luego la virtud no reside en una potencia, sino en la esencia del alma.

2. Afirma el Filósofo que virtud es "la que hace bueno a su poseedor y buena su obra". Pero así como las obras se realizan por las potencias, el poseedor de la virtud se constituye tal por la esencia del alma. Luego la virtud no pertenece con más propiedad a las potencias del alma que a la esencia.

3. La potencia es de la segunda especie de cualidad. Pero, como ya se dijo, la virtud es una cualidad, y la cualidad no es sujeto de cualidad. Luego el sujeto de la virtud no es la potencia del alma.

Por otra parte, "la virtud, dice el Filósofo, es el último grado de la potencia". Pero el último grado de una cosa está también en ella. Luego la virtud está en las potencias del alma.

Respuesta. Por tres razones puede probarse que la virtud pertenece a las potencias del alma. Primera, por la misma naturaleza de virtud,

---

[a] *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª1; *De virtut.* q.1 a.3.

[1] C.19: ML 32,1268.

[2] C.6 n.2 (BK 1106a15); S.TH., lect.6.

[3] C.11 n.7,8 (BK 281a14; a18); S.TH., lect.25.

que implica perfección de una potencia: y la perfección de una cosa está en la misma cosa perfeccionada.—Segunda, porque es un hábito operativo, como queda probado, y toda operación deriva del alma mediante alguna potencia. — Tercera, porque es una disposición para lo óptimo; pero lo óptimo es el fin, que es la operación de un ser o el resultado obtenido por la actividad que procede de la potencia. Luego la virtud humana reside en las potencias del alma como en su sujeto.

Soluciones. 1. El vivir se toma en dos sentidos. Algunas veces significa la existencia del viviente, y así pertenece a la esencia del alma, que para el viviente es principio de su existencia. Otras significa la actividad del viviente, y así vivimos rectamente por la virtud, en cuanto que por ella llevamos rectamente a cabo nuestras operaciones.

2. El bien es o el fin o algo ordenado al fin. De ahí que, consistiendo en la operación el bien del agente, por lo mismo que la virtud hace bueno al que la ejercita, se refiere a la acción y, consiguientemente, a la potencia.

3. Decimos que un accidente está en otro como en su sujeto, no porque el accidente pueda por sí mismo sustentar otro, sino porque éste se halla inherente a la substancia por medio de aquél; así, el color está inherente al cuerpo mediante la superficie, y por eso puede decirse que la superficie es sujeto del color. Del mismo modo, la potencia del alma es sujeto de la virtud.

perfectionem potentiae: perfectio autem est in eo cuius est perfectio.—Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra dictum est (q.55 a.2): omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam.—Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis: et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis: et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo, cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens: sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis.

ARTICULO 2

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis [a]

Si una sola virtud puede residir a la vez en varias potencias

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis.

1. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis: sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [4], quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet "scire, velle et immobiliter operari". Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Praeterea, prudentia est in ratione: cum sit "recta ratio agibilium", ut dicitur in VI "Ethic." [5]. Est etiam in voluntate: quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro [6] dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex aequo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diversitas autem habi-

Dificultades. Parece que una sola virtud puede residir a la vez en dos potencias.

1. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero un solo acto procede diversamente de potencias distintas; por ejemplo, pasear procede a la vez de la razón, que dirige; de la voluntad, que mueve, y de la potencia motriz, que ejecuta. Luego un solo hábito de virtud puede también residir a la vez en varias potencias.

2. Dice el Filósofo que para la virtud se requieren tres cosas: "saber, querer y obrar establemente". Pero el saber es propio del entendimiento, y el querer, de la voluntad. Luego la virtud puede residir en varias potencias.

3. La prudencia está en la razón, porque "es la recta razón de lo practicable", como dice Aristóteles; y está también en la voluntad, porque no puede coexistir con una voluntad perversa, como él mismo dice. Luego una sola virtud puede residir a la vez en dos potencias.

Por otra parte, el sujeto de la virtud es la potencia del alma. Pero un único accidente no puede residir en varios sujetos. Luego una sola virtud no puede residir a la vez en varias potencias del alma.

Respuesta. De dos modos puede acontecer que una cosa se halle en dos sujetos. Primeramente, de modo que esté en ambos por igual; y así es imposible que una virtud resida en dos potencias, porque la diversidad de potencias depende de las condiciones genéricas de los objetos,

---

[a] Infra q.60 a.5; *Sent.* 4 d.14 q.1 a.3 q.a1; *De verit.* q.14 a.4 ad 7.

[4] C.4 n.3 (BK 1105a31); S.TH., lect.4.
[5] C.5 n.4.6 (BK 1140b4; b20); S.TH., lect.4.
[6] C.12 n.10 (BK 1144a36); S.TH., lect.10.

mientras que la diversidad de hábitos se toma de sus condiciones específicas; por eso, siempre que haya diversidad de potencias hay diversidad de hábitos, pero no al contrario.

En segundo lugar, una cosa puede darse en dos o en varios sujetos, no por igual, sino según cierto orden; y en este sentido puede una virtud pertenecer a diversas potencias, de manera que en una se halle principalmente y se extienda a otras por modo de difusión o disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que recibe algo de otra.

Soluciones. 1. Un mismo acto no puede pertenecer a varias potencias en el mismo grado y por la misma razón, sino bajo distintos aspectos y en diverso grado.

2. Saber es condición requerida para la virtud moral en tanto ésta obra según la recta razón. Pero la virtud moral esencialmente se halla en el apetito.

3. La prudencia está realmente en la razón como en su sujeto, pero presupone, como principio, la rectitud de la voluntad, según veremos más adelante.

tuum secundum species; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias: sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

Ad secundum dicendum quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto: sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium ut infra dicetur (a.3; q.57 a.4).

ARTICULO 3

Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis [a]

Si el entendimiento puede ser sujeto de la virtud

Dificultades. Parece que el entendimiento no es sujeto de la virtud.

1. San Agustín dice que "toda virtud es amor". Pero el sujeto del amor no es la inteligencia, sino únicamente la facultad apetitiva. Luego ninguna virtud se encuentra en el entendimiento.

2. La virtud se ordena al bien, como quedó ya probado. Pero el bien

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccles." [7], quod omnis virtus est amor. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De virtut.* q.1 a.7.

[7] C.15: ML 32,1322.

patet (q.55 a.3). Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Praeterea, "virtus est quae bonum facit habentem", ut Philosophus dicit[5]. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis.

es objeto no del entendimiento, sino de la facultad apetitiva. Luego el sujeto de la virtud no es el entendimiento, sino la facultad apetitiva.

3. "La virtud, como dice el Filósofo, es la que hace bueno a su poseedor". Pero el hábito que perfecciona al entendimiento no hace bueno a su poseedor; así, no se dice que un hombre es bueno porque posee una ciencia o un arte. Luego el entendimiento no es sujeto de la virtud.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens; ut patet ex definitione virtutis supra inducta (q.55 a.4). Ergo intellectus est subiectum virtutis.

Por otra parte, es el entendimiento el que con más propiedad se dice "mente". Pero el sujeto de la virtud es la mente, como consta por la definición de virtud dada. Luego el entendimiento es sujeto de virtud.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.55 a.3) dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum; sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur: potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus.—Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur: sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum

Respuesta. La virtud, como dijimos, es el hábito por el cual se obra bien. De dos maneras un hábito se ordena al acto bueno. Primero, en cuanto que por él adquiere el hombre la capacidad para obrar bien. Así, por el hábito de la gramática el hombre tiene la capacidad de hablar correctamente. Sin embargo, la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, puesto que un gramático puede decir barbarismos o solecismos. Y lo mismo sucede en otras ciencias y artes.—Segundo, un hábito puede conferir no solamente la aptitud para obrar, sino también el recto uso de tal aptitud; por ejemplo, la justicia da al hombre no sólo la pronta voluntad para obrar lo justo, sino que también le hace obrar justamente.

Y puesto que el nombre de bien, como el de ente, no se da pura y simplemente a una cosa en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto, solamente por los hábitos de esta segunda modalidad se dice pura y simplemente que un hombre obra el bien y es bueno; por ejemplo, que es justo o moderado; y lo mismo debe decirse respecto

[5] *Ethic.* 2 c.6 n.2 (BK 1106a15); S.TH., lect.6

de otras virtudes semejantes. Y siendo la virtud la que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor. Por el contrario, los hábitos de la primera modalidad no se dicen de modo absoluto virtudes, porque no hacen buena la obra, sino que confieren cierta capacidad para hacerla tal, y porque no hacen a su poseedor bueno absolutamente. En efecto, no se llama simplemente bueno a un hombre por el solo hecho de ser sabio y artífice, sino que se le llama bueno relativamente; por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Por esta razón, muchas veces la ciencia y el arte se clasifican por oposición a la virtud, y alguna vez se les da el nombre de virtudes, como consta por Aristóteles.

reddit (cf. nt.8), huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes: quia reddunt bonum opus in actu, simpliciter faciunt bonum habentem.—Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonus opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter alliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex: sed dicitur bonus solum secundum quid, puta *bonus grammaticus, aut bonus faber*. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur: quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI "Ethic." [9].

De aquí que el sujeto del hábito, que se llama virtud en un sentido relativo, puede residir en el entendimiento, y no sólo en el entendimiento práctico, sino también en el especulativo, prescindiendo de todo orden a la voluntad; por eso el Filósofo señala que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, y también el arte, son virtudes intelectuales.—Por el contrario, el sujeto del hábito, llamado virtud en sentido puro y simple, no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón es porque la voluntad mueve a obrar a todas las demás potencias que de algún modo son racionales, como hemos visto; así, cuando alguien obra bien actualmente, lo debe a tener buena voluntad. He ahí por qué, cuando una virtud hace obrar bien en acto y no confiere meramente la aptitud para obrar bien, debe residir o en la voluntad misma o en otra potencia en cuanto movida por la voluntad.

Subiectum igitur habitus qui *secundum quid dicitur virtus*, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus, in VI "Ethic." (ibid) scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. — Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra [10] habitum est: et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.

---

[9] C.2 n.6; c.3 n.1 (BK 1139b13; b16); S.TH., lect.2,3.
[10] Q.9 a.1; q.17 a.1,5; I q.82 a.4.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; "nullus" enim "credit nisi volens" [11]. — **Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.**

Pero sucede que la voluntad mueve al entendimiento como a las demás facultades; así, considera el hombre algo actualmente porque quiere hacerlo así. Por eso el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de la virtud estrictamente dicha. Y de este modo el entendimiento especulativo, o razón, es sujeto de la fe; pues para dar su asentimiento a las cosas de fe, el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad, puesto que "nadie cree si no quiere".—Por otra parte, el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia. Siendo la prudencia recta razón de lo practicable, para poseerla el hombre debe estar bien dispuesto respecto a los principios de nuestras razones de obrar, que son los fines; y respecto a los fines, esta disposición se alcanza por la rectitud de la voluntad, como respecto a los principios de orden especulativo se obtiene mediante la luz natural del entendimiento agente. Por eso, de la misma manera que la ciencia—recta razón en materia especulativa—tiene por sujeto el entendimiento especulativo en relación con el entendimiento agente, así la prudencia tiene por sujeto el entendimiento práctico en relación con la voluntad recta.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta, non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra [12] **dictum est.**

Ad secundum dicendum quod bonum unicuiusque est finis eius: et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín han de entenderse de la virtud propiamente dicha; no quiere decir que toda virtud de esta condición sea amor, sino que depende de algún modo del amor en cuanto que depende de la voluntad, cuyo primer movimiento es, como dejamos dicho, el amor.

2. El bien de cada cosa es su fin; y, por tanto, siendo la verdad fin de la inteligencia, conocer la verdad es el acto bueno del entendimiento. Por eso se llama virtud al hábito que perfecciona la inteligencia en orden al conocimiento de la verdad, en materias tanto especulativas como prácticas.

[11] AUGUST., *In Io.* 6,44 tr.26: ML 35,1607.
[12] Q.25 a.1.2.3; q.27 a.4; 1 q.20 a.1.

3. La objeción vale tratándose de la virtud propiamente dicha.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULO 4

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subiectum virtutis[a]

Si el apetito irascible y concupiscible son sujeto de la virtud

Dificultades. Parece que el apetito irascible y el concupiscible no pueden ser sujeto de la virtud.

1. Tales potencias son comunes al hombre y a los animales irracionales. Pero aquí hablamos de la virtud en cuanto que es propia del hombre, y por eso se llama virtud humana. Luego es imposible que la virtud humana tenga por sujeto el apetito irascible y concupiscible, que son, como se ha dicho ya, partes del apetito sensitivo.

2. El apetito sensitivo es una potencia que se sirve de órgano corporal. Pero el bien de la virtud no puede residir en el cuerpo del hombre, pues dice el Apóstol. "Sé que no hay en mi carne cosa buena". Luego el apetito sensitivo no puede ser sujeto de la virtud.

3. San Agustín prueba que la virtud no reside en el cuerpo, sino en el alma, puesto que el cuerpo es gobernado por el alma; de donde se sigue que, si uno usa bien del cuerpo, lo debe al alma; "como se debe totalmente a mí el que un cochero, obediente a mis órdenes, encamine rectamente los caballos que conduce". Pero la razón rige el apetito sensitivo como el alma al cuerpo. Luego, si el irascible y concupiscible se conducen rectamente, todo el mérito recae sobre la parte racional. Ahora bien, "la virtud es la que hace vivir rectamente", como queda dicho. Luego la virtud no reside en el apetito irascible y concupiscible, sino en la parte racional.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis.

1. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in Primo dictum est (q.81 a.2).

2. Praeterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis: dicit enim Apostolus, Rom. 7,18: "Scio quod non habitat in carne mea bonum". Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

3. Praeterea, Augustinus probat, in libro "De moribus Eccles."[13], quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur: unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; "sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur". Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed "virtus est qua recte vivitur", ut supra dictum est (q.55 a.4). Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

---

[a] Infra a.5 ad 1; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* q.1 a.4; a.10 ad 5.

[13] C.5: ML 32,1314.

4. Praeterea, "principalis actus virtutis moralis est electio", ut dicitur in VIII "Ethic."[14] Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est (q.13 a.2). Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde Philosophus dicit, in III "Ethic."[15], quod "hae virtutes sunt irrationabilium partium".

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. — Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae: sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes.

Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupis-

4. "La elección, como dice el Filósofo, es el acto principal de la virtud moral". Pero la elección, como queda dicho, no es acto del apetito irascible, sino de la razón. Luego la virtud moral no reside en el apetito irascible y concupiscible, sino en la razón.

Por otra parte, la fortaleza se asigna al apetito irascible, y la templanza al concupiscible. De ahí que afirme el Filósofo que "estas virtudes pertenecen a la parte irracional del alma".

Respuesta. El apetito irascible y el concupiscible pueden considerarse de dos modos: en primer lugar, en sí mismos, en cuanto que son partes del apetito sensitivo, y, así considerados, no pueden ser sujeto de la virtud.—En segundo lugar, en cuanto participan de la razón, pues naturalmente están destinados a obedecerla, y, así considerados, pueden ser sujetos de la virtud humana, pues son principios de acción humana en la medida que participan de la razón. Y a estas potencias es preciso asignarles virtudes.

Es evidente que en el irascible y concupiscible se dan algunas virtudes. Porque el acto que procede de una potencia en cuanto movida por otra, no puede ser perfecto si ambas potencias no están bien dispuestas al acto; así, el acto del artífice no puede ser conveniente si el artífice y su instrumento no están bien dispuestos para obrar. Por consiguiente, cuando se trata de materias en que operan el irascible y concupiscible, en cuanto movidos por la razón, es necesario que el hábito que asegura la perfección de su acto se encuentre no sólo en la razón, sino también en ellos. Y como la buena disposición de una potencia que mueve siendo movida depende de su conformidad con la potencia que a ella le mueve, síguese que la virtud que reside en el

[14] C.13 n.11 (Bk 1163a22); S.Th., lect.13.
[15] C.10 n.1 (Bk 1117b23); S.Th., lect.19.

irascible y concupiscible no es otra cosa que la conformidad habitual de estas potencias con la razón.

Soluciones. 1. El irascible y concupiscible, considerados en sí mismos, en cuanto que son partes del apetito sensitivo, son comunes al hombre y a los animales irracionales. Pero son propios del hombre en cuanto que, obedeciendo a la razón, vienen a ser racionales por participación.

2. Así como la carne del hombre, si bien de por sí no tiene el bien de la virtud, se hace, sin embargo, instrumento de la actividad virtuosa cuando, guiándonos por la razon, "ponemos nuestros miembros al servicio de la justicia", así también el irascible y concupiscible no tienen, en verdad, por sí mismos el bien de la virtud, sino más bien la infección del fomes; mas, en cuanto se conforman con la razón, en ellos viene a engendrarse el bien de la virtud moral.

3. El cuerpo es regido por el alma de distinta manera a como el concupiscible e irascible lo son por la razón. Así, el cuerpo obedece a voluntad e irresistiblemente al alma en aquellas cosas en que tiene aptitud natural para ser movido por ella. Por eso dice el Filósofo: "El alma rige al cuerpo con poder despótico", como un señor a su esclavo; de ahí que todo el movimiento del cuerpo se refiera al alma. Por esta razón, la virtud no está en el cuerpo, sino en el alma.—Pero el irascible y concupiscible no obedecen ciegamente a la razón, sino que tienen movimientos propios, que a veces se oponen a la razón; de ahí que diga el Filósofo: "La razón dirige el apetito irascible y concupiscible con poder político", es decir, con el que son regidos los hombres libres, que hacen su voluntad en algunas cosas. Por eso en el irascible y concupiscible debe haber algunas virtudes, por

cibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae.

Ad secundum dicendum quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum, movente ratione, "membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae" (Rom. 6,19), ita etiam irascibilis et concupiscibilis, ex se quidem non habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri: unde Philosophus dicit, in I "Polit." [18], quod "anima regit corpus despotico principatu", idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima.—Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat: unde in eodem libro (ibid.) Philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem "principatu politico", quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse ali-

[18] C.2 n.11 (Bk 1254b4); S.TH., lect.3.

quas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum quod in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem; et praeacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam; ut dicitur in VI "Ethic." [17] Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili: sed prudentia est in ratione.

las cuales se dispongan bien a su operación.

4. En la elección hay dos cosas: la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selección de los medios para el fin, que pertenece a la prudencia, como dice Aristóteles. Ahora bien, cuando se tiene recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, es debido a una buena disposición del irascible y concupiscible. De ahí que las virtudes morales, concernientes a las pasiones, residan en el irascible y concupiscible; mas la prudencia está en la razón.

ARTICULO 5

Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subiectum virtutis [a]

Si las facultades de conocimiento sensible son sujeto de la virtud

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus.

1. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius, rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Praeterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari, per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari, per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Praeterea, prudentia est quaedam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam, in sua

Dificultades. Parece que las facultades internas de conocimiento sensitivo pueden ser sujeto de la virtud.

1. El apetito sensitivo puede ser sujeto de la virtud, en cuanto obedece a la razón. Pero las facultades internas de conocimiento sensitivo obedecen a la razón, pues al imperio de la razón están sometidas la imaginación, la cogitativa y la memoria. Luego en estas facultades puede residir la virtud.

2. Así como el apetito racional o voluntad puede ser impedido o ayudado en su acto por el apetito sensitivo, así la inteligencia o razón puede ser impedida o ayudada por las facultades mencionadas. Luego la virtud puede darse en las facultades cognoscitivas sensibles tanto como en las apetitivas.

3. La prudencia es una virtud; y, según Cicerón, la memoria es parte de esa virtud. Luego puede haber

[a] Supra q.50 a.3 ad 3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2 ad 6; *De virtut.* q.1 a.4 ad 6.

[17] C.12 n.6 (BK 1144a6); S.TH., lect.10.

alguna virtud en la facultad de la memoria y, por la misma razón, en las demás facultades internas de conocimiento.

Por otra parte, como dice el Filósofo, todas las virtudes son o intelectuales o morales. Ahora bien, las virtudes morales están todas en las facultades apetitivas, y las intelectuales en la inteligencia o razón, como consta por el mismo Aristóteles. Luego ninguna virtud reside en las facultades internas de conocimiento.

Respuesta. En las facultades internas de conocimiento sensitivo hay hábitos. Consta principalmente por las palabras del Filósofo, cuando dice que "para acordarse de una cosa después de otra interviene la costumbre, que es como una segunda naturaleza"; pero el estado consuetudinal no es otra cosa que un hábito adquirido por una costumbre, que viene a ser como una naturaleza. Por eso dice Cicerón, hablando de la virtud, que es "un hábito a modo de naturaleza, conforme con la razón". Sin embargo, en el hombre lo que se adquiere por costumbre en la memoria y en las demás facultades de conocimiento sensitivo no constituye hábito propiamente dicho, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectiva, como ya dijimos.

Pero aun cuando haya hábitos en tales facultades, no puede decirse que sean virtudes. La virtud, en efecto, es un hábito perfecto por el cual no se pueden hacer más que buenas obras; de ahí que la virtud resida en aquella facultad que es capaz de consumar una buena obra. Mas el conocimiento de lo verdadero no se consuma en las facultades sensibles aprehensivas, sino que éstas son más bien disposición para el conocimiento intelectivo. Por eso las virtudes por

"Rethorica" [18]. **Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus. Et eadem ratione, in aliis interioribus apprehensivis viribus.**

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II "Ethic." [19]. Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva: intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI "Ethic." [20]. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue quod Philosophus dicit, in libro "De memoria" [21], quod "in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura": nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius, in sua "Rhetorica" (l.c. nt.18), quod est "habitus in modum naturae, rationi consentaneus". In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est (q.50 a.4 ad 3).

Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari: unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus

[18] L.2 c.53.
[19] C.1 n.1 (Bk 1103a14); S.Th., lect.1.
[20] C.1 n.4 (Bk 1138b35); S.Th., lect.1
[21] C.2 (Bk 452a27); S.Th., lect.5.6.

cognoscitur verum; sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est subiectum virtutis. — Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus: eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III "De anima" [22]. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se: sed quia unum eorum quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae; ut sic quodammodo se habeant per modum partis integralis.

las cuales se conoce la verdad no se dan en estas facultades, sino en el entendimiento o razón.

Soluciones. 1. El apetito sensitivo, respecto de la voluntad, que es el apetito racional, es como movido por ella. De aquí que la actividad de la potencia apetitiva se consume en el apetito sensitivo y sea por ello sujeto de la virtud.—Pero las facultades de conocimiento sensitivo, respecto del entendimiento, se comportan más bien como motrices, puesto que las imágenes son para el alma intelectiva como los colores para la vista, como dice Aristóteles. Por consiguiente, la acción de conocer se consuma en el entendimiento; por eso las virtudes cognoscitivas residen en el entendimiento o razón.

2. Y así es manifiesta la respuesta a la segunda objeción.

3. No se pone la memoria como parte de la prudencia a la manera que la especie es parte de un género: ello sería hacer de la misma memoria una virtud propiamente dicha; sino que se quiere significar que una de las condiciones requeridas para la prudencia es la buena memoria, que de esta suerte viene a ser, respecto de la prudencia, como una parte integral.

ARTICULO 6

Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis [a]

Si la voluntad puede ser sujeto de la virtud

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis.

1. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III "De anima" [23],

Dificultades. Parece que la voluntad no es sujeto de la virtud.

1. No se requiere hábito alguno para lo que conviene a una potencia por su propia naturaleza. Pero a la voluntad, puesto que según el Filósofo reside en la razón, y ya que cada ser busca naturalmente su pro-

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; d.27 q.2 a.3 ad 5; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* q.1 a.5; a.12 ad 10; q.2 a.2.

[22] C.7 n.3 (BK 431a14); S.TH., lect.12. [23] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.

pio bien, le compete por naturaleza tender a lo que es bueno según la razón. Ahora bien, toda virtud se ordena a eso, siendo, como dice Cicerón, "el hábito de conformarse a la razón de una manera natural". Por tanto, la voluntad no es el sujeto de la virtud.

2. Toda virtud, como dice el Filósofo, o es intelectual o es moral. Pero la virtud intelectual reside en el entendimiento y en la razón, no en la voluntad; la virtud moral tiene por sujeto el apetito irascible y concupiscible, que son racionales por participación. Luego ninguna virtud tiene por sujeto la voluntad.

3. Son voluntarios todos los actos humanos a los cuales se ordenan las virtudes. Si, pues, hay una virtud en la voluntad respecto de algunos actos humanos, de la misma manera se dará en ella una virtud respecto de todos los actos humanos. Y, en consecuencia, o no habrá virtud alguna en las demás potencias, o habrá dos virtudes ordenadas al mismo acto, lo que no parece admisible. Luego la voluntad no puede ser sujeto de la virtud.

Por otra parte, se requiere mayor perfección en lo que mueve que en lo movido. Ahora bien, la voluntad mueve el apetito irascible y concupiscible. Luego con mayor razón debe haber virtud en la voluntad que en el apetito irascible y concupiscible.

Respuesta. Dado que el hábito perfecciona la potencia en orden al acto, la potencia necesita que un hábito le dé esa perfección para obrar bien —este hábito es la virtud— cuando su propia naturaleza es insuficiente a tal efecto. Ahora bien, la naturaleza propia de una potencia se mide por relación a su objeto. Y así, siendo el objeto de la voluntad, como ya dijiest quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: "virtus" enim "est habitus per modum naturae, consentaneus rationi", ut Tullius dicit in sua "Rhetorica" [24]. Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Praeterea, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I [25] et II "Ethic." [26]. Sed virtus intellectualis est, sicut in subiecto, in intellectu et ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis est, sicut in subiecto, in irascibili et concupiscibili, quae sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Praeterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus: aut ad eundem actum ordinabuntur duae virtutes: quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est (q.19 a.3), obiectum voluntati sit bonum rationis

[24] L.2 c.53.
[25] C.13 n.20 (BK 1103a4); S.Th., lect.20.
[26] C.1 n.1 (BK 1103a14); S.Th., lect.1.

voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

mos, el bien de la razón proporcionado a ella, en este caso no necesita de una virtud que venga a perfeccionarla. Pero si el hombre desea un bien que exceda la capacidad volitiva, ya de la especie humana (el bien divino, por ejemplo, que transciende los límites de nuestra naturaleza), ya del individuo (v. gr., el bien del prójimo), entonces la voluntad necesita de la virtud. Por eso las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo residen en la voluntad como en sujeto; tales son la caridad, la justicia y otras.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis: sicut temperantia et fortitudo, quae sunt circa passiones humanas et alia huiusmodi, ut ex dictis [27] patet.

Soluciones. 1. Esa razón es verdadera tratándose de la virtud que ordena el bien propio del mismo sujeto que quiere; por ejemplo, la templanza y la fortaleza, que se ejercen sobre las pasiones humanas, y otras semejantes, como se deduce de lo dicho.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed "omnino", idest universaliter, "appetitivum", ut dicitur in I "Ethic." [28]. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (q.58 a.3 ad 3; q.62 a.3).

2. No solamente el irascible y concupiscible son racionales por participación, sino en general "toda facultad apetitiva", como dice el Filósofo. Ahora bien, la voluntad es facultad apetitiva. Por tanto, si alguna virtud hay en la voluntad, será moral, a menos que sea teológica, como más adelante veremos.

Ad tertium dicendum quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius vel illius hominis: et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est (in c). Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

3. Algunas virtudes se ordenan al bien de la pasión moderada, lo cual es propio de este o aquel hombre; y en estos casos la voluntad no necesita de virtud alguna, puesto que la naturaleza de la potencia, como se dijo, es ya suficiente. Pero sí se da esa necesidad en el caso de las virtudes ordenadas a un bien extrínseco.

[27] Q.25 a.6 ad 3; 1 q.21 a.1 ad 1; q.59 a.4 ad 3.
[28] C.13 n.18 (BK 1102b30); S.Th., lect.20.

DIFERENCIAS DE VIRTUDES INTELECTUALES

I. La distinción de las virtudes

Inicia aquí Santo Tomás otro capítulo de este tratado: el de la «distinción» o división de las virtudes. No se trata del estudio de cada una de las virtudes específicas—es el tema de la segunda parte de la Moral, o *Secunda Secundae*—, sino de *los grupos o divisiones generales* de la virtud.

Santo Tomás ha amplificado mucho este tema en gracia al rico legado de materiales que Aristóteles y la filosofía antigua habían transmitido a la tradición escolástica. En efecto, los tres esquemas de ordenación o distinción de las virtudes, que aquí analiza, los encontraba ya el Aquinate en esa tradición. La primera es la famosa y fundamental división aristotélica en virtudes «dianoéticas» y «éticas», *intelectuales y morales*. La segunda es la distinción de toda la filosofía moral antigua, que se remonta a Platón y está confirmada por el Antiguo Testamento, de la virtud moral en las cuatro virtudes cardinales. Por fin, el grupo de las *virtudes teologales*, división procedente únicamente de la revelación.

Todas estas divisiones habían sido tratadas por sus predecesores, en especial Felipe el Canciller y San Alberto Magno, cuya influencia inmediata recibe. El mismo Santo Tomás ya las había analizado ampliamente en las *Sentencias* (3 d.23 q.1 a.4, la división de virtudes morales e intelectuales y las teologales, y 3 d.33 q.1 en largo y minucioso estudio, las virtudes morales y cardinales). De nuevo en las cuestiones disputadas *De virtut. in communi* (a.12) y *De virtut. cardinalibus* ofrece una recensión más concisa y abreviada del tema. Aquí en la *Summa* vuelve a amplificarlo, recogiendo sobre todo los materiales aristotélicos y trazando un análisis detallado, con nuevo sentido y sólida fundamentación racional y teológica, de los cuatro grupos o distinciones de la virtud.

Para el Angélico, esas divisiones comprenden la ordenación completa, objetiva y racional, de todas las formas de virtud. De ahí la distribución de estas cuestiones, en que se analizan *todas las diferencias de virtudes* procediendo de lo natural a lo sobrenatural, de lo general e imperfecto a lo más perfecto en el campo de la virtud:

1. Diferencias de virtudes intelectuales, q.57.
2. Distinción de las virtudes morales de las intelectuales y diferencias de las mismas entre sí, q.58-60.
3. Distinción de las virtudes cardinales, q.61.
4. Distinción de las virtudes teologales, q.62.

En rigor son *tres* los géneros supremos de virtudes intelectuales, morales y teologales, ya que el grupo de las virtudes «cardinales» contiene

la consideración de las virtudes morales más eminentes y principales, que agrupan a todas las otras. En cada apartado, el Angélico analiza la naturaleza y características de estos géneros de virtud, a la vez que establece las diferencias o géneros subalternos de cada grupo.

Podría oponerse la fisonomía tan marcadamente filosófica de estos esquemas con excesivo sabor y dependencia de los conceptos aristotélicos. Sobre todo se echa de menos otra agrupación estrictamente teológica, la distinción de las *virtudes morales infusas* y sus diferencias respecto de las adquiridas. De ahí que los tratados modernos *De virtutibus infusis*, o de teología de las virtudes, sigan un plan casi inverso. Tras de largos preámbulos sobre la virtud infusa, presentan la división general de virtud natural y sobrenatural, continuarán la subdivisión de las virtudes sobrenaturales en teologales y morales infusas, deteniéndose después en notar las diferencias principales de esta virtud moral sobrenatural bajo el esquema de las virtudes cardinales infusas. A la virtud natural, intelectual y moral, sólo prestarán indirecta atención, dedicándole breves indicaciones.

El plan del Aquinate es, sin embargo, más lógico, y parte del estudio de la naturaleza como fundamento de lo sobrenatural. Solamente sobre la base de un análisis psicológico exacto de todas las formas de virtud natural podremos llegar a un conocimiento hondo de la virtud sobrenatural, que sigue y se acomoda a las leyes dinámicas de actividad de la naturaleza. Por otra parte, el Angélico no ha desconocido ni preterido ese grupo especial de las virtudes morales infusas. Solamente que para él esta división ha de hacerse por razón de *la causa* eficiente de la virtud, ya que, en sus funcionamientos y leyes psíquicas, estas virtudes morales se corresponden en todo con las naturales. El Santo ha incluído, pues, la distinción de las virtudes morales infusas en el tema de la causa de las virtudes, tanto aquí (q.63) como en las *Sentencias* (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.2), y en este lugar se continúa la consideración de la virtud específicamente sobrenatural de la cuestión 62. En rigor, dado el *plano analógico* en que se mueve aquí Santo Tomás, toda la enseñanza anterior en torno a las virtudes morales, máxime las cardinales, tiene validez, y en su pensamiento e intención teológica se aplica también a las virtudes morales infusas.

II. *Las virtudes intelectuales especulativas (a.1-2)*

Dedica, en primer lugar, su atención el autor a la consideración de las virtudes «dianoéticas» de Aristóteles, los hábitos buenos de la parte intelectual. Con el filósofo griego, sabe que estas perfecciones intelectuales se distinguen en hábitos de la razón teórica y hábitos de la razón práctica, que son las artes y la prudencia.

De ahí el orden de la cuestión, encaminada a estudiar las tres diferencias de virtud intelectual. Trata primero de las virtudes especulativas en su noción y sus distintas clases (a.1.2), y luego de las virtudes de la razón práctica, del arte (a.3) y de la prudencia en su noción (a.4), en su necesidad (a.5) y sus virtudes adjuntas (a.6).

Los hábitos intelectuales teóricos reciben, ante todo, la designación de virtudes en el sentido filosófico y amplio, no, como ya hemos visto, en el sentido moral o según toda la fuerza de este término.

Con este motivo vuelve Santo Tomás a condensar la noción de la virtud y sus diferencias respecto de la virtud perfecta, la del orden moral. Estas diferencias se cifran en dos:

1. *Por el sujeto*, ya que las virtudes intelectuales son perfecciones de la facultad intelectual, como hábitos cognoscitivos, mientras que las morales, en cuanto tales, son perfecciones apetitivas y residen en el apetito.

2. *Por el objeto*, y en el objeto de la virtud intelectual encontramos dos notas distintas: *a)* Que sólo se trata de la realización de un *bien parcial*, que es la perfección del conocimiento por la adquisición de la verdad. Pero la verdad es el bien particular del hombre cognoscente, no el bien humano como tal, que es por orden al sumo Bien, objeto de la voluntad. *b)* Por lo mismo, que la virtud intelectual no nos da el *buen uso* de la acción, ya que no rectifica la voluntad, a quien pertenece el recto uso de todas las demás potencias y acciones. Ninguno de los hábitos especulativos da al hombre sino la *facultad* de realizar bien la operación especulativa, de llevar un proceso discursivo perfecto para investigar y alcanzar la verdad, desinteresándose del *recto uso* de la misma actividad científica. La ciencia, como tal, no entra aún en el dominio de lo moral, pues el hombre puede servirse de ella bien o mal, ordenándola al logro de bienes verdaderos o a su ruina y perdición. Para este buen empleo del saber, ha de someterse al gobierno de las virtudes morales, como la inteligencia y su actividad específica, la especulación, se subordinan a la voluntad y a la acción y fines de ésta.

Las virtudes intelectuales deben, pues, estimarse como grandes perfecciones del hombre, realizadoras de bienes altamente estimables, los bienes de cultura y del saber. Pero, contra el racionalismo progresista, el cristiano y el teólogo no deberá sobreestimarlas como representando la suprema perfección del hombre ni la virtud como tal, pues los bienes de cultura que aportan, no son los bienes humanos últimos, sino han de subordinarse a los bienes morales y ponerse al servicio de la virtud moral.

Santo Tomás recuerda después la conocida trilogía aristotélica de la virtud teórica: *inteligencia, ciencia, sabiduría* (a.2). No hay más virtudes intelectuales de orden especulativo, ya que los otros hábitos cognoscitivos imperfectos no nos dan un conocimiento firme y cierto de la verdad. Así, la opinión y la *suspicio* no son asentimientos con certeza determinados a la verdad, ya que pueden ser opiniones y sospechas erróneas. Mas la virtud debe orientarse de modo cierto e indefectible al bien, que en este caso es la verdad (ad 3).

Son también conocidas la jerarquía y orden mutuo de estos tres géneros de hábito especulativo: la *inteligencia* de los *principios* es el hábito adquirido, y en parte connatural a nuestra razón, que nos da la evidencia de los principios más universales, que han de proyectar su luz sobre todos los conocimientos subsiguientes. Partiendo de estas evidencias primeras, la razón discursiva habrá de dispersarse y ramificarse en una gran variedad de conocimientos deductivos o conjuntos de conclusiones, según los diversos objetos y aspectos cognoscibles de la realidad. Estas son las *ciencias*, «que dependen de la inteligencia de los principios como de hábito principal» (ad 2), es decir, superior a ellas por la evidencia del objeto, pero inferior en la imperfección de ese conocimiento que no ha penetrado la verdad hasta sus últimas consecuencias.

Por fin, en una segunda fase, la razón superior *unifica* esos conocimientos parciales y dispersos de las causas, construyendo la *sabiduría*,

que es el saber «por las últimas y altísimas causas» de todos los objetos y realidades particulares, consideradas de nuevo a la luz de los más elevados principios. La *sabiduría,* añade Santo Tomás (ad 2), es la más perfecta y «principalísima virtud» intelectual, porque contiene la virtualidad de la inteligencia de los principios y de las ciencias de un *modo eminente,* sin confundirse con estos hábitos particulares, al modo como el alma espiritual contiene la virtud y funciones de la vida vegetativa y sensitiva. Reúne en su función sapiencial la verdad de las ciencias. Y a la vez contiene la inteligencia de los principios, no como simple asentimiento, sino «porque juzga de ellos» (ad 1) en toda la amplitud de sentido que este «juicio sapiencial» entraña en el Angélico, como explicación, demostración indirecta y *defensa crítica* de los mismos.

Por eso este supremo hábito de la sabiduría no podrá ser sino *uno,* y el último en ser adquirido, ya que corona y lleva a su término perfecto todas las ciencias en una visión de conjunto [1]. Uno en el plano del saber natural, que es la filosofía primera, y uno también y distinto en el campo de la ciencia revelada, que es la teología.

Y como esta teología es todavía virtud intelectual adquirida, sólo radicalmente sobrenatural, hay todavía una participación más alta de la sabiduría de Dios por el *don de sabiduría.* Así, estas virtudes intelectuales especulativas no dejan de tener, como las morales, su correspondencia en otros hábitos sobrenaturales. La tienen, y de una manera más alta, parte en la fe y, sobre todo, en los dones del Espíritu Santo de inteligencia, ciencia y sabiduría. Al fin, ellas son, en su género y esencia intelectual, hábitos más perfectos—lo que no impide que sean, como virtudes, inferiores a las morales [2]—, y por eso, como apunta aquí el Angélico (a.1 ad 1), en su propio campo se encuentra el hábito de la suprema contemplación, del que brotará el acto de la perfecta bienaventuranza, la visión de Dios.

Tales son las razones de que se tengan en cuenta aquí estas virtudes intelectuales. Si bien al margen de la vida moral presente, son modelo y substrato psicológico natural de los dones superiores de contemplación y de la vida ultramoral futura, pues que constituyen «incoación de la perfecta beatitud, que consiste en la contemplación de la verdad» (a.1 ad 1).

III. Las virtudes intelectuales de la razón práctica (a.3-6)

Siguiendo a Aristóteles [3], analiza Santo Tomás otro género de virtudes intelectuales: los hábitos que perfeccionan la actuación de la razón práctica.

El entendimiento, advertía en otros lugares, no adquiere *su función práctica* por el hecho de ponerse en dependencia especial de la voluntad. Ni la moción de la voluntad antecedente ni la consiguiente hacen al entendimiento práctico, ya que alguna moción voluntaria interviene en todo ejercicio de la actividad intelectual. «La relación a la afectividad no saca al intelecto de su esfera especulativa. Puede la voluntad aficionarse con

[1] *In Boeth. «De Trin.»* q.2 a.2 ad 1

[2] Puede, en efecto, el género de una cualidad ser inferior al de otra, y, sin embargo, ser más excelente que ésta en su especie. Las virtudes morales son inferiores a las intelectuales como hábitos, y realizan, no obstante, la condición perfecta de virtud. Cf. q.66 a.3; MEDINA, *Expositio in 1-2* q.56 a.3.

[3] VI *Ethic.* c.3 (BK 1140a1-20); S.TH., lect.3.

intenso afecto a la especulación de la verdad y encontrar en ella placer vehemente». La misma fe es virtud del entendimiento especulativo y se halla bajo especial moción afectiva de la voluntad. «Lo que hace al entendimiento práctico es su extensión a la operación», referirse a un objeto operable, que tenga por finalidad la acción práctica [4].

Los hábitos intelectuales prácticos se ocupan, pues, y versan sobre estos objetos operables y, por lo tanto, particulares y contingentes. La acción ha de prepararse en lo singular y concreto. Y el conocimiento práctico es el que considera esas realidades concretas *como regla próxima* de la acción, estableciendo las normas de dirección de lo que ha de hacerse. La razón práctica es la parte de la facultad cognoscitiva que se ocupa de la dirección de la vida práctica.

Estos hábitos de dirección práctica son de doble género, pues la humana actividad puede ser regulada desde un doble punto de vista: en cuanto es libre ejercicio de la actividad voluntaria en orden al fin moral (*agere*) y en tanto es realización o acción productora de algo exterior (*facere*). La perfección de la razón práctica para dirigir la producción de una obra es el *arte;* la dirección racional de la actividad voluntaria constituye la *prudencia.*

a) El arte (a.3)

La idea del arte tiene un doble aspecto significativo: en su aspecto *objetivo* se refiere a la obra de arte realizada, entendiendo bajo ese nombre todos los productos de la facultad artística; *subjetivamente* designa la habilidad interior y perfección de la razón práctica, que da el poder de realizar esas obras.

En este sentido de hábito, o perfección interior de la razón práctica, viene ante todo aquí entendido. El autor explica la definición aristotélica de este hábito intelectual del arte, definido por lo *factible,* por el efecto de la acción transeúnte, que es la acción humana en cuanto *fabril,* en cuanto recae sobre una materia exterior, la elabora y moldea. El arte es *recta ratio faciendorum,* la recta dirección de toda obra a hacerse, el hábito que contiene un conjunto de reglas para la elaboración y construcción de cualquier *artefacto,* de la obra artificial producida por el hombre.

Se comprende la amplitud de este significado filosófico del arte. Para Santo Tomás, y en el sentido medieval de su alta filosofía del arte, este término abarca toda la gama e inmensa variedad de las producciones humanas, desde el campo de las realizaciones artísticas o bellas artes hasta las artes liberales, pasando por la técnica, la ingeniería, las artes mecánicas, las obras de artesanía, hasta las últimas habilidades del obrero manual o de la industria humana. Todas esas creaciones son productos del *homo faber,* distinto por la razón práctica del *homo sapiens,* del hombre de la especulación y de la ciencia que pone en actividad a la razón teórica, y de los numerosos hábitos intelectuales o habilidades de su razón práctica, comprendidos por Santo Tomás bajo el nombre general del *arte.*

Este arte, que comprende un haz de infinitos hábitos o cualidades del artífice humano, es esencialmente una perfección espiritual del entendimiento práctico, aunque éste recabe la ayuda instrumental de otros hábitos inferiores, de las fuerzas motrices y órganos corporales, para la

[4] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 sol.3; *De verit.* q.14 a.4. Cf. Graf, *De subiecto psychico virtutum* II p.34.

realización de la obra de arte que recae sobre una materia exterior. El número de tales hábitos de arte es muy elevado, pues forman un campo más vasto y variado que el de las mismas ciencias. Cada una de esas innumerables aptitudes o habilidades prácticas viene distinguida y caracterizada, según la analogía de las ciencias, por la materia sobre la cual se ejerce y la especie de obra que pretende realizar en la materia [5].

Pues bien, de todas estas diferentes artes afirma el Aquinate que *son virtudes en sentido impropio, en la misma razón que los hábitos especulativos*. Es decir, son simples virtudes intelectuales, distintas de las de orden moral, que realizan sólo un mínimo de perfección de virtud.

Son los mismos motivos para unos y otros hábitos intelectuales. El arte, como la ciencia, no perfecciona ni hace buena la acción en cuanto *humana o bien* de todo el hombre, pues no da el *recto uso* de la misma, sino sólo la facultad de hacer bien. La virtud moral debe venir a perfeccionar el arte en el plano del bien general del hombre, a hacer bueno el ejercicio de la facultad artística en cuanto acto moral, a humanizar el mismo.

En el arte hay otra razón especial. La realización artística, las obras del artesano, tienden a perfeccionar una materia exterior, no al mismo agente. Son una *actio transiens in exteriorem materiam*, dirigida a elaborar e imprimir una forma ideal en el artefacto. El artista o el artesano se vuelcan sobre la obra de arte para perfeccionarla y embellecerla, poniendo en ella incluso algo de su propio ser y espíritu. Sin duda, esas artes, como hábitos subjetivos que dan aptitud al artista para hacer obras perfectas, son también preciosas cualidades y perfecciones del sujeto; pero ellas a su vez se encaminan a la perfección de las obras a realizar. Síguese, en consecuencia, que el arte no se ordena al bien del artífice, sino al bien de la obra exterior, y que es ajeno a las leyes y recta dirección del mismo el hacer buena la *acción* del artífice, con tal de que se haga bien y con toda perfección la obra: *Ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat* (a.5 ad 1).

Estos principios del Angélico llevan a una neta distinción y separación del arte y la moral, en una sana inteligencia del lema «El arte por el arte». Axioma que es verdadero referido a las propias leyes del arte, a la esfera y competencia interior de cada realización artística. En orden a los métodos y normas que han de presidir la creación artística, el arte tiene su propia autonomía y sólo ha de regirse por las leyes propias que brotan de su fin o la obra de arte a realizar, con abstracción de la virtud y los principios morales. A los hábitos del entendimiento práctico no interesa con qué afecto o disposición interna de orden moral se ha de hacer la obra exterior. Las virtudes intelectuales no son la virtud moral, y puede *un virtuoso* en su arte realizar una acabada creación artística con un fondo inmoral y con acción moral perversa [6]. Es evidente que ninguna de las artes es necesaria para el bien vivir del artista como hombre, dice el Angélico.

Pero *distinción no es separación completa* ni libertad e independencia

---

[5] A. BERNARD, *La vertu*, en «S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique», trad. de Revue des Jeunes (París 1933) p.136ss. No todos los hábitos de arte tienen por materia la producción de algo exterior al hombre; pueden ser obras interiores que residen en la *fantasía y otras facultades* sensibles, con tal de que sean distintas de la pura actividad intelectual. Por eso, la lógica no es arte en sentido propio, sino sólo posee un modo de arte, ya que trata de dirigir bien la misma operación especulativa de la razón teórica (q.3 ad 3).

[6] «Puede uno blasfemar de Dios, dice Cayetano, en un discurso gramatical perfectísimo» (*Comment. in 1-2* q.57 a.3 n.2).

del orden moral, en nombre de un falsamente invocado principio del *arte por el arte*. La conexión estrecha entre el arte y la moral viene de parte del *artista*, en el que las virtudes y fines de la actividad intelectual y artística se subordinan a los fines superiores de la virtud moral. De este modo indirecto, las artes, con todas sus creaciones propias, se han de supeditar a la moral y sus leyes, y deben no sólo no contrariar, sino ponerse al servicio de los fines trascendentes de la vida humana.

En este sentido indirecto, a través del hombre que es el artista, no sólo la virtud moral debe presidir con sus normas el ejercicio de la facultad artística e informar moralmente o hacer recto y virtuoso el uso de la misma, sino que la moral, y máxime la vida sobrenatural, deben influir *positivamente* en el arte mismo y perfeccionarlo, elevarlo y ennoblecerlo en su fondo mismo artístico. Piénsese en que todo arte, destinado a la creación de valores de belleza, es la expresión noble por medio de la materia de una forma o un ideal de belleza interior. Y si bien las leyes para la creación artística permanecen inmutadas, determinadas sólo por la materia de cada hábito artístico y el modo propio de expresión en ella, es evidente que el fondo y los motivos de inspiración han sido extraordinariamente enriquecidos en todas las formas del arte por la fe sobrenatural, los misterios de la revelación y toda la vida cristiana. En *el artista cristiano*, la fe y el amor ardientes pueden fecundar y animar todas sus facultades de creación artística, llevándole a aquel grado de elevación y pureza, de maravillosas expresiones del arte, que se admiran en los grandes creadores cristianos, como Fray Angélico, Murillo, etc.

En este sentido se puede y se debe hablar de un *arte cristiano*, de un arte elevado y como sobrenaturalizado por la expresión luminosa de los misterios cristianos, con igual o mayor razón que se habla de una filosofía cristiana. En ambos casos, la designación es *adjetiva y accidental*, pues no muda la condición intrínseca de estos hábitos intelectuales, que permanecen en su esencia *naturales*. Lo sobrenatural está en su raíz subjetiva o en el objeto y fondo de expresión recibido de afuera. Las formas y modos de expresión son naturales, y un artista no creyente, por puro amor ideal del arte, podría también reproducir el esplendor radiante de Cristos y Madonnas, o la poesía de alta inspiración mística. Eso significa que el arte y todos los hábitos intelectuales son en sí mismos extraños, como dijimos, al bien moral y a lo sobrenatural. Pero dicha influencia y penetración indirecta es más que suficiente para producir esa honda transformación y como sublimación de las obras de arte a un plano sobrenatural, que admiramos en el arte cristiano.

b) La prudencia (a.4-6)

La prudencia está aquí enumerada por Santo Tomás entre las virtudes intelectuales, pero formando ella sola, y con razón, una categoría especial: es el *tercer género* de la virtud intelectual.

La diferencia máxima estriba en que ella sola, entre todos los demás hábitos naturales del entendimiento teórico y de la razón práctica, es *virtus simpliciter, una virtud de orden moral*. Como veremos después y repetirá más tarde el Angélico [7], la prudencia tiene la esencia común de las virtudes intelectuales y, a la vez, la condición de virtud moral.

La razón es obvia, ya que la prudencia, a pesar de ser intelectual por

[7] 2-2 q.47 a.4.

sus actos, no tiene por finalidad lo intelectual, que es el conocer puro, sino la *rectificación del apetito*, dirigiendo el uso de la facultad de obrar el bien, que es la voluntad. El objeto de todos sus actos es realizar este bien verdadero aplicando, por imperio y dirección práctica, el uso y actuación de la voluntad y facultades de acción a un obrar recto, conforme a la razón. Confiere, pues, el *buen uso* y no una mera facultad de obrar bien, y además se encamina a la realización del bien moral de los actos voluntarios; condiciones que hacen de ella virtud perfecta y de orden moral.

A esto no obsta el que la prudencia tenga una definición en todo semejante a la de las demás virtudes intelectuales de la razón práctica y sea a su modo *un arte: Recta ratio agibilium*, según la clásica fórmula de Aristóteles. Es, ciertamente, una razón práctica normativa o recta dirección de actividades humanas; pero la diferencia *está en la materia*. En el arte, esta materia son las cosas exteriores que han de fabricarse, mientras que en la prudencia se trata de la dirección recta de las acciones inmanentes, de los mismos actos voluntarios. *La prudencia es el arte de gobernarse a sí mismo y de bien vivir*, cuyo cometido y función es hacer de toda la vida humana una obra maestra, una verdadera obra de arte; hacer que todas las operaciones personales se ajusten a las normas previamente establecidas de la recta razón o del orden moral. Es, por lo tanto, la recta razón volcándose sobre la materia de todas las demás virtudes morales, para imprimir en ellas la dirección con que consigan el bien propio de cada una de ellas. De ahí su estrecha relación con el bien, como ligada con toda disposición buena del apetito, de donde le viene su carácter de virtud moral.

En esta cuestión se limita el Angélico a establecer el principio general, el más importante para la valoración virtuosa de este arte especial del gobierno de sí: *Que la prudencia es virtud necesaria e imprescindible para la buena vida o vida virtuosa del hombre* (a.5).

Esta necesidad es, como veremos más tarde, de esencial e intrínseca conexión: no hay acción moral virtuosa sin acto previo prudencial, ni formación de hábitos virtuosos sin la formación conjunta del hábito de prudencia, como no se hace obra ninguna de arte sin la correspondiente actuación de las reglas de ese arte.

Baste aquí indicar las razones íntimas de esa necesidad. En toda operación virtuosa, dice el Angélico, hay dos elementos: la recta disposición al objeto o fin—el amor y tendencia al bien de esa virtud—y elección recta o el orden debido de los medios al fin. No se puede practicar la virtud de la castidad sin el amor y recta disposición para el bien de esta virtud y sin discernir en cada caso lo que es casto y exige la virtud. Pues bien, de los dos elementos, el primero lo pone la propia virtud correspondiente; pero el segundo, la recta elección, siempre es puesto por la prudencia.

De ahí que una de las fórmulas aristotélicas defina la virtud en general como «hábito de la buena elección» [6]. Y para esta buena elección es siempre necesaria la prudencia, que es el arte de poner razón y orden en nuestros actos y apetitos.

Sin esta discreción prudencial, las mejores inclinaciones virtuosas no son aún virtud formada, y el mejor fondo moral está condenado al fracaso. El hombre es un ser libre que no puede dirigirse, como los animales, por simple ímpetu e inclinación natural al bien, ya que este bien

[6] II *Ethic.* c.6 (BK 1106b36): «Habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout prudens determinaverit».

racional es indeterminado en los casos singulares. Debe siempre dirigirse por el *juicio* de la razón. Y estos juicios concretos, este saber gobernarse y dirigirse al bien en todas las circunstancias, es la obra de la prudencia. Todos los actos virtuosos han de ir penetrados de esta recta razón e influjo prudencial, que establece siempre «el medio racional», el modo o la medida de lo que debe hacerse. Sin este guía racional, las mejores inclinaciones del apetito son fuerzas ciegas, y más peligrosas cuanto más vehementes. Santo Tomás las compara, citando un ejemplo de Aristóteles—y a la vez de tanto sabor evangélico—, con el ciego que choca contra la muralla, que tanto más se hiere cuanto corre con más fuerza [9]. La prudencia es el guía o virtud directiva que encauza esos ímpetus virtuosos, preserva de los peligros, evita los excesos y señala en todo momento el camino para saber en qué circunstancias y cuándo es oportuno obrar el bien [10].

Todo ello puede sintetizarse en otra consideración más general, que establece el mismo principio desde el punto de vista del objeto. El bien moral de toda virtud consiste en la conformidad de nuestros actos con la regla moral, que es la recta razón. Mas todos los juicios de esta recta razón, en cuanto directiva de nuestra vida moral, pertenecen a la prudencia, que comprende, según la definición dada, las normas todas prácticas del buen obrar. De ahí que el bien moral de cada virtud se cifra en que todos sus actos vayan regulados por la prudencia, consecuencia que pone la entera vida virtuosa en dependencia necesaria de esta virtud.

En el artículo 6 ofrece, por fin, Santo Tomás, en un ligero avance de lo que más tarde va ampliamente a desarrollar, la *contextura* interna de la prudencia con sus llamadas partes potenciales o *virtudes adjuntas*, y una ligera alusión (ad 4) a los demás elementos de composición de esta virtud, las «partes integrales» y «partes subjetivas», o especies varias de prudencia. De toda esa compleja estructura de partes ha trazado más tarde un minucioso estudio en el tratado especial de la prudencia (2-2 q.48-51). En estas alusiones generales ha encontrado el Santo medio de trazar todas las líneas de su futuro tratado, y en especial señala la razón de ser de esta composición y refuerzo de la prudencia por virtudes secundarias.

Ya hemos visto que en esta virtud, como artífice de todo el gobierno de sí mismo y ordenadora de la vida moral del hombre, se comprenden todos los juicios y reglas prácticas que han de regir la conducta humana. Estos son numerosos y escalonados en distintos grados de practicidad. Deben reducirse a tres fases, según los tres actos por los que la razón práctica procede en la dirección de la conducta humana: la deliberación o consejo, el juicio práctico o sentencia y el imperio o acto preceptivo. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostiene que la prudencia se reserva el acto principal de los tres, que es el de *imperio*, por medio del cual obtienen eficacia las otras ordenaciones previas. Por este acto preceptivo ha de entenderse el juicio último de elección, a la vez que el *imperio* precedente a la ejecución de la obra. Es evidente que, sin él, la dirección de nuestra vida no sería eficaz, pues esta ordenación práctica de nuestros actos sólo se hace perfecta y acabada cuando lleva hasta la ejecución de las normas ideales de conducta.

La prudencia, en su sentido propio de razón operativa y «artífice» de

---

[9] *De virtut. in comm.* a.6 ad 4. Otro símil parecido en q.58 a.4 ad 3.

[10] Puede verse desarrollada con gran elocuencia esta misma doctrina en el P. E. JANVIER, O. P., *Exposition de la morale catholique*, IV, *La vertu* (cuaresma de 1961) (París 1966) p.145-155.

toda la vida virtuosa, se perfeccionará sólo en estos actos últimos preceptivos. Los actos precedentes son objeto de las virtudes secundarias, que Aristóteles llamó «eubulia», la virtud «del buen consejo», o recta deliberación, y «synesis» y «gnome», las que elaboran el juicio prudencial recto o «sentencia» definitiva, tanto en los casos comunes de la ley como en los de interpretación especial; el principal dictamen que emiten, además de los varios juicios prácticos de conveniencia y oportunidad del acto concreto, es el de la moralidad del mismo o *juicio de la conciencia*. Son llamados por el Angélico «actos del entendimiento especulativo», porque no constituyen aún el último juicio práctico ni la verdadera ordenación operativa, que es el imperio.

CUESTION 57

(In sex articulos divisa)

De distinctione virtutum intellectualium

De la distinción de las virtudes intelectuales

Deinde considerandum est de distinctione virtutum (cf. q.55 introd.). Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales (q.58); tertio, quantum ad theologicas (q.62).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo: utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Tertio: utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Quarto: utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto: utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto: utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

Corresponde ahora tratar de la distinción de las virtudes: primero, en virtudes intelectuales; segundo, en virtudes morales; tercero, en virtudes teologales.

Seis preguntas surgen a propósito de las virtudes intelectuales.

Primera: si los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Segunda: si son tres, a saber: sabiduría, ciencia y simple inteligencia.

Tercera: si el hábito intelectual "arte" es una virtud.

Cuarta: si la prudencia es virtud distinta del arte.

Quinta: si la prudencia es virtud necesaria al hombre.

Sexta: si la eubulia, la synesis y la gnome son virtudes anejas a la prudencia.

ARTICULO 1

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes [a]

Si los hábitos intelectuales especulativos son virtudes

Dificultades. Parece que los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

1. La virtud, ya se dijo, es un hábito operativo. Pero los hábitos especulativos no se ordenan a la acción, ya que el orden especulativo se distingue del práctico, es decir, operativo. Luego los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

2. La virtud tiene por objeto las cosas que constituyen al hombre en poseedor de su felicidad o bienaventuranza, ya que "la felicidad es el premio de la virtud", según dice Aristóteles. Pero los hábitos intelectuales no se ocupan ni de los actos humanos ni de otros bienes realmente humanos por los que el hombre alcanza la bienaventuranza; considera más bien las cosas de la naturaleza o de Dios. Luego estos hábitos no pueden llamarse virtudes.

3. La ciencia es un hábito especulativo. Pero el Filósofo demuestra que ciencia y virtud se distinguen entre sí como dos géneros diversos y no subalternados. Luego los hábitos especulativos no son virtudes.

Por otra parte, sólo los hábitos especulativos consideran las cosas necesarias, que no pueden ser de manera diferente de la que son. Pero el Filósofo sitúa ciertas virtudes intelectuales en la parte del alma que considera las cosas necesarias que no pueden ser de manera diferente a la que son. Luego los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes.

1. **Virtus enim est habitus operativus, ut supra (q.55 a.2) dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.**

2. **Praeterea, virtus est eorum per quae fit homo felix sive beatus: eo quod "felicitas est virtutis praemium", ut dicitur in I "Ethic." [1] Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quae homo beatitudinem adipiscitur: sed magis res naturales et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.**

3. **Praeterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita; ut patet per Philosophum, in IV "Topic." [2] Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.**

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit, in VI "Ethic." [3], quasdam virtutes intellectuales in parte animae quae considerat necessaria quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De virtut.* q.1 a.7.

[1] C.9 n.3 (BK 1099b16); S.TH., lect.14.
[2] C.2 n.1 (BK 121b34).
[3] C.1 n.5 (BK 1139a7); S.TH., lect.1.

Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (q.55 a.3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra (q.56 a.3) dictum est: uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra (ibid.) dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam: eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus): non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam; sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti hiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habitum potest esse meritum, si ex caritate fiant: sicut Gregorius dicit, in VI "Moral."[4], quod "contemplativa est maioris meriti quam activa".

Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus; scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod

Respuesta. Puesto que toda virtud se define por orden al bien, como se dijo, un hábito, ya lo hemos notado, puede llamarse virtud por dos razones: primera, porque da facultad para obrar bien; segunda, porque junto con la facultad confiere también su buen uso; y esto, como ya se ha dicho, compete solamente a aquellos hábitos que afectan a la parte apetitiva, porque es la facultad apetitiva del alma la que aplica a sus respectivos actos todas las potencias y hábitos.

Ahora bien, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva ni la afectan de ningún modo, sino sólo la intelectiva, pueden ciertamente llamarse virtudes en cuanto que confieren aptitud para la buena operación, es decir, para considerar la verdad (puesto que tal es el acto bueno del entendimiento); pero no se llaman virtudes por la segunda razón, como si confirieran el recto uso de la potencia o hábito. En efecto, por el hecho de poseer el hábito de una ciencia especulativa, uno no está necesariamente inclinado a usar de él, sino que únicamente se hace capaz de conocer la verdad en aquellas materias cuya ciencia posee. Pero usar de la ciencia adquirida es efecto del impulso de la voluntad; por eso una virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace que se use bien de los hábitos especulativos. Y de ahí también que en los actos de estos hábitos puede darse el mérito si se hacen por caridad; y así dice San Gregorio que "la vida contemplativa tiene mayor mérito que la activa".

Soluciones. 1. Hay dos clases de obras: la exterior y la interior. Luego lo práctico u operativo, que se distingue por oposición a lo especulativo, se concibe en función de la obra externa, a la cual no se ordena el hábito especulativo; y, sin embargo, se ordena a la obra inter-

[4] C.37: ML 75,764.

na del entendimiento, que consiste en considerar la verdad, y en este sentido es hábito operativo.

2. La virtud concierne a las cosas de dos modos: en primer lugar, comprende los objetos; y desde este punto de vista, las virtudes especulativas no se ocupan de los medios por los cuales el hombre llega a ser bienaventurado, a menos que la partícula "por" indique la causa eficiente o el objeto de la perfecta bienaventuranza, Dios, que es el objeto supremo de contemplación.—En segundo lugar comprende los actos, y en este sentido las virtudes intelectuales se refieren a aquellos medios por los cuales el hombre se hace bienaventurado, ya porque los actos de estas virtudes puedan ser meritorios, como se dijo; ya porque son un comienzo de la perfecta bienaventuranza, que consiste, como queda explicado, en la contemplación de la verdad.

3. La ciencia se contrapone a la virtud tomada en el segundo sentido, según el cual pertenece a la facultad apetitiva.

est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly "per" dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile.—Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in c). Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (q.3 a.7).

Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam (in c), quae pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULO 2

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus [a]

Si son tres únicamente los hábitos intelectuales especulativos: sabiduría, ciencia y simple inteligencia

Dificultades. No parece buena la división de virtudes intelectuales especulativas en sabiduría, ciencia y simple inteligencia.

1. No se debe oponer una especie a un género. Ahora bien, la sabiduría es una especie de la ciencia, según dice el Filósofo. Luego la sabiduría no debe oponerse a la ciencia en la enumeración de virtudes intelectuales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

1. Species enim non debet condividi generi. Sed sapientia est quaedam scientia, ut dicitur in VI "Ethic." [b]. Ergo sapientia non debet condividi scientiae, in numero virtutum intellectualium.

---

[a] *De virtut.* q.1 a.12.

[b] C.7 n.3 (Bk 1141a19); S.Th., lect.5.6.

2. Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis[6] patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum; sed secundum rationem formalem illius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum.

3. Praeterea, virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative; ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa; ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, VI "Ethic."[7], ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere;

2. La distinción de potencias, hábitos y actos, fundada en los objetos, se hace atendiendo a lo que hay de formal en éstos, como ya quedó indicado. Por tanto, los diferentes hábitos no deben distinguirse por su objeto material, sino por la razón formal de ese objeto. Pero el principio de la demostración es la razón formal que da la ciencia de las conclusiones. Luego no podemos decir que la inteligencia de los principios es un hábito o virtud distinta de la ciencia de las conclusiones.

3. Virtud intelectual es la que reside en la parte racional por esencia. Pero la razón, incluso la especulativa, emplea en su razonamiento tanto el silogismo demostrativo como el dialéctico. Luego, si la ciencia —fruto del silogismo demostrativo— es virtud intelectual especulativa, también lo será la opinión.

Por otra parte, el Filósofo no señala más que tres virtudes intelectuales especulativas: sabiduría, ciencia e inteligencia.

Respuesta. Como hemos dicho ya, la virtud intelectual especulativa es la que perfecciona al entendimiento especulativo para considerar la verdad, pues que tal es su buena operación. Ahora bien, lo verdadero es cognoscible de dos maneras: en cuanto que es evidente por sí mismo o por otra cosa. Lo que tiene evidencia por sí mismo es como un principio, y la inteligencia lo percibe inmediatamente; por eso el hábito que en la consideración de esta verdad perfecciona al entendimiento se llama "entendimiento", que es el hábito de los primeros principios.

La verdad, conocida a través de otra cosa, no es percibida por la inteligencia inmediatamente, sino mediante la investigación de la razón, y tiene razón de término, que puede ser, o último en un determinado gé-

[6] Q.54 a.2 ad 1; 1 q.77 a.3.
[7] C.3 n.1 (BK 1139b16); c.7 n.3 (BK 1141a19); S.Th., lect.3-6.

nero, o último respecto de todo el conocimiento humano. Y puesto "que las cosas menos cognoscibles para nosotros son las más cognoscibles en sí mismas", como dice el Filósofo, se sigue que lo último respecto de todo el conocimiento humano es en sí lo primero y más cognoscible. Y de tales verdades se ocupa la sabiduría, que considera las causas supremas, como dice Aristóteles. Por eso juzga y ordena rectamente acerca de todas las verdades, porque no puede darse un juicio perfecto y universal a no ser por resolución a las primeras causas. Y en orden a las verdades que son últimas en este o aquel determinado género de verdades cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento. De aquí que, según los géneros distintos de verdades cognoscibles, se diversifiquen los hábitos científicos, en tanto que la sabiduría es una.

Soluciones. 1. La sabiduría es ciencia en el sentido de que posee lo que es común a todas las ciencias: una demostración de conclusiones partiendo de principios. Pero, puesto que posee algo propio y superior a las demás ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, no sólo de sus conclusiones, sino también de sus primeros principios, es una virtud esencialmente más perfecta que la ciencia.

2. Cuando el aspecto formal del objeto se refiere, bajo un solo acto, a la potencia o al hábito, no hay distinción de hábito o potencia según el aspecto formal y por el objeto material; así, a la misma potencia visiva pertenece ver los colores y ver la luz, que es la razón formal de ver los colores y se ve al mismo tiempo que ellos. Por otra parte, los principios de la demostración pueden ser considerados independientemente, sin tener en cuenta las conclusiones; y pueden también ser considerados al mismo tiempo que ellas en cuanto

allo modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia "ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam", ut dicitur in I "Physic."[8]; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I "Metaphys."[9] Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum: cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia: ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo

[8] C.1 n.2 (Bk 184a18); S.Th., lect.1.
[9] C.1 n.11 (Bk 981b28); c.2 n.7 (Bk 982b9); S.Th., lect.1,2.

hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones: sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. .

que los principios vienen a explicitarse en las conclusiones. Por consiguiente, considerar los principios de este segundo modo pertenece a la ciencia, que considera también las conclusiones; pero considerarlos en sí mismos toca al entendimiento.

Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

En consecuencia, si rectamente se juzga, estas tres virtudes no se distinguen por igual entre sí, sino según cierto orden, como sucede en el todo potencial, donde una parte es más perfecta que otra; por ejemplo, el alma racional es más perfecta que la sensitiva, y ésta más que la vegetativa. De esta manera, en efecto, la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado; y una y otra dependen de la sabiduría como de algo totalmente superior, puesto que la sabiduría contiene el entendimiento y la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios en que se basan.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.55 a.3,4), habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI "Ethic." [10]

3. Ya hemos dicho que el hábito virtuoso siempre está determinado al bien, y nunca al mal. El bien del entendimiento es la verdad; su mal, la falsedad. Por eso no se llama virtudes intelectuales sino a los hábitos mediante los cuales expresamos siempre la verdad, jamás la falsedad. Pero la opinión y la sospecha pueden recaer sobre lo verdadero y lo falso; por eso, como dice Aristóteles, no son virtudes intelectuales.

ARTICULO 3

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus [a]

Si el hábito intelectual del arte es una virtud

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De libero arbitrio" [11], quod "virtute nullus male utitur". Sed

Dificultades. Parece que el arte no es virtud intelectual.

1. Dice San Agustín que "nadie hace mal uso de la virtud". Pero puede usar mal del arte, pues un arti-

[a] *De virtut.* q.1 a.7; *Ethic.* 6 lect.3.

[10] C.3 n.1 (BK 1139b17); S.TH., lect.3.

[11] L.2 c.18.19: ML 32,1267.1268

fice puede servirse de la ciencia de su arte para obrar mal. Luego el arte no es una virtud.

2. No se da una virtud de la virtud. Pero "hay una virtud del arte", según dice el Filósofo. Luego el arte no es una virtud.

3. Las artes liberales son más excelentes que las artes mecánicas. Pero, así como éstas son prácticas, aquéllas son especulativas. Luego, si el arte fuera una virtud intelectual, deberíamos concederle el rango de virtud especulativa.

Por otra parte, el Filósofo afirma que el arte es virtud; y, sin embargo, no lo cuenta entre las virtudes especulativas, que, según él, residen en la parte del alma que se ocupa de la ciencia.

Respuesta. El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que deben hacerse. Ahora bien, el bien de estas cosas depende, no de la disposición del apetito humano, sino de la misma bondad de la obra realizada; pues el elogio de un artista en cuanto tal no depende de la voluntad que pone en la obra, sino de la cualidad de ésta.

Así, pues, el arte, propiamente hablando, es un hábito operativo. Y, sin embargo, algo tiene de común con los hábitos especulativos: lo importante también en éstos es la cualidad de los objetos que consideran, no la cualidad del sentimiento que a tal consideración se aporta. Mientras el geómetra demuestre la verdad, no importa en qué disposiciones afectivas se halla, si está alegre o enojado; como tampoco importa tratándose del artífice, como acabamos de decir. Y así, el arte tiene naturaleza de virtud, del mismo modo que los hábitos especulativos, a saber, en cuanto que ni el arte ni los hábitos especulativos hacen la obra buena

arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex, secundum scientiam artis suae, male operari. **Ergo ars non est virtus.**

2. **Praeterea**, virtutis non est virtus. "Artis" autem "est aliqua virtus", ut dicitur in VI "Ethic." [12] Ergo ars non est virtus.

3. **Praeterea**, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed, sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus, in VI "Ethic.", ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae [13].

Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet: sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat; sed quale sit opus quod facit.

Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi; inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est pro-

---

[12] C.5 n.7 (Bk 1140b22); S.Th., lect.4.
[13] C.3 n.1 (Bk 1139b16); c.7 n.3 (Bk 1141a19); S.Th., lect.1.5.6.

prium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem: sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum, ut dictum est (a.2 ad 3), ita et ars: et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ab hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fideliter faciat.

Ad tertium dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

respecto al uso—lo cual es propio de la virtud que perfecciona el apetito—, sino solamente respecto a la facultad de obrar bien.

Soluciones. 1. Si alguien, poseyendo un arte, produce una obra mala, ésta no es fruto del arte, sino contraria a él. De la misma manera que cuando un hombre, conociendo la verdad, miente, sus palabras no son conforme a la ciencia, sino contra ella. De donde, así como la ciencia se ordena siempre al bien, como se ha dicho ya, también el arte; y en este sentido se llama virtud. Sin embargo, no cumple la noción perfecta de virtud, porque no asegura el buen uso, ya que para éste se requiere algo más, aunque sin el arte no puede darse tal buen uso.

2. Para que un hombre haga buen uso del arte que posee, necesita de la buena voluntad, que se perfecciona mediante la virtud moral; por eso el Filósofo dice bien que se da una virtud del arte, a saber, la virtud moral, en cuanto que para el buen uso del arte se requiere una virtud moral. Es evidente, en efecto, que el artífice se inclina por la justicia, que rectifica la voluntad, a realizar con fidelidad la obra.

3. Aun en materias especulativas hay algo a manera de operación, por ejemplo, la construcción de un silogismo o de un discurso equilibrado, medir o contar. Por eso, todos los hábitos especulativos ordenados a estas operaciones de la razón son llamados, por cierta analogía, artes, pero artes liberales, para distinguirlos de las artes ordenadas a operaciones que se efectúan por el cuerpo, y que son en cierto modo serviles, en cuanto que el cuerpo está servilmente sometido al alma, y el hombre es libre según el alma. Mas aquellas ciencias que a ninguna de estas operaciones se ordenan, se llama simplemente ciencias, y no artes. Y si las artes liberales son más nobles, ello no significa que cumplan más perfectamente la noción de arte.

ARTICULO 4

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte [a]

Si la prudencia es una virtud distinta del arte

Dificultades. Parece que la prudencia no es virtud distinta del arte.

1. El arte es la recta razón de ciertas obras. Pero la diversidad de obras no hace que una cosa pierda la razón de arte, puesto que hay distintas artes acerca de muy diversas obras. Siendo, pues, la prudencia una razón recta de las obras, parece que también ella debe llamarse arte.

2. La prudencia tiene con el arte más afinidad que los hábitos especulativos, pues que uno y otra "se ocupan de materias contingentes", como dice Aristóteles. Pero algunos hábitos especulativos se llaman artes. Luego con mayor razón la prudencia debe decirse arte.

3. "Es propio de la prudencia dar buen consejo". Pero tal es también el papel de ciertas artes, como enseña Aristóteles, por ejemplo, del arte militar, náutico y médico. Luego la prudencia no se distingue del arte.

Por otra parte, el Filósofo distingue la prudencia del arte.

Respuesta. Donde hay diversa razón de virtud se dan virtudes distintas. Pero ya queda dicho que hay hábitos que poseen la razón de virtud por el solo hecho de conferir capacidad para obrar bien; en tanto que otros son virtudes no sólo por dar esa capacidad, sino también el uso de ella. Ahora bien, el arte sólo da la facultad de obrar bien, puesto que no dice relación alguna al apetito.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte.

1. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Praeterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est "circa contingens aliter se habere", ut dicitur in VI "Ethic." [14] Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Praeterea, "ad prudentiam pertinet bene consiliari", ut dicitur in VI "Ethic." [15] Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III "Ethic." [16]: sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distingultur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte, in VI "Ethic." [17].

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (a.1; q.56 a.3) quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis: aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis: quia non respicit appeti-

---

[a] 2-2 q.47 a.4 ad 2; a.5; *De virtut.* q.1 a.12; *Ethic.* 6 lect.4.

[14] C.6 n.1 (BK 1140b35); S.TH., lect.5.
[15] C.5 n.1 (BK 1140a25); S.TH., lect.4.
[16] C.3 n.8 (BK 1112b3); S.TH., lect.7.
[17] C.5 n.3.7 (BK 1140b2; b21); S.TH., lect.4.

tum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus.

Cuius differentiae ratio est, quia ars est "recta ratio factibilium"; prudentia vero est "recta ratio agibilium". Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX "Metaphys." [18], factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huismodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones: quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat: sicut dictum est (a.2 ad 2) quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII "Ethic." [19] Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non

La prudencia, por el contrario, da no solamente la aptitud para obrar bien, sino también el uso de tal aptitud; dice, en efecto, relación al apetito en cuanto que presupone su rectitud.

La razón de esta diferencia está en que el arte es "la recta razón en la producción de las cosas", mientras que la prudencia es "la recta razón en el obrar". He aquí la diferencia que hay entre hacer y obrar, según el Filósofo: el primero es una acción que pasa a una materia exterior —edificar, cortar, etc.—; el segundo es acto que permanece en el mismo agente—ver, amar, etc.—. Así, pues, la prudencia, respecto de esta actividad humana que es el uso de potencias y hábitos, está en la misma relación que el arte respecto a las obras externas, porque una y otra son la perfecta razón de las cosas a que se aplican. Ahora bien, la perfección y rectitud de la razón en materias especulativas depende de los principios, a partir de los cuales hace ella sus deducciones; así la ciencia depende, lo hemos dicho ya, del entendimiento, que es el hábito de los principios, y lo presupone. Mas en los actos humanos los fines juegan el mismo papel que los principios en las materias especulativas, como dice Aristóteles. Por eso la prudencia, que es la recta razón en el obrar, requiere en el hombre buena disposición acerca de los fines, y esto depende de la rectitud del apetito. De ahí que la prudencia exija la virtud moral que rectifique el apetito. Por otra parte, el bien de la obra de arte no es el bien del apetito humano, sino el de la misma obra artística. Por eso el arte no presupone rectitud de apetito. Así se explica que sea más de alabar el artífice que yerra conscientemente que aquel que comete las faltas sin querer; mientras que pecar voluntariamente contra la prudencia es peor que faltar involun-

[18] L.8 c.8 n.9 (Bk 1050a30); S.Th., l.9 lect.8.
[19] C.8 n.4 (Bk 1151a16).

tariamente a ella; y es que la rectitud de voluntad es esencial a la prudencia, pero no al arte. Por consiguiente, es manifiesto que la prudencia es virtud distinta del arte.

Soluciones. 1. Los diversos géneros de cosas realizadas por el arte son externas al hombre, y por eso en ellos no se diversifica la razón de virtud. En cambio, la prudencia, que es la recta virtud de las acciones humanas, diversifica la razón de virtud, como queda dicho.

2. La prudencia tiene con el arte más afinidad que los hábitos especulativos por parte del sujeto y de la materia, porque ambos radican en la parte del alma donde se forma la opinión, y ambos tratan materias contingentes. Pero, como consta por lo anteriormente expuesto, el arte, en la razón de virtud, tiene más afinidad con los hábitos especulativos que con la prudencia.

3. La prudencia aconseja bien en materias que tocan a la vida íntegra del hombre y al fin último de la vida humana; pero el consejo, en algunas artes, es acerca de cosas que atañen a los fines propios de esas artes. De ahí que algunos hombres, en cuanto que son buenos consejeros en asuntos de guerra o navegación, reciben el nombre de prudentes caudillos o pilotos, pero no simplemente el calificativo de hombres prudentes. Tal calificativo sólo se aplica a aquellos que aconsejan bien en materias que se refieren a la vida íntegra del hombre.

autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem: et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actum humanorum: unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ab subiectum et materiam: utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (in c et a.3).

Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter: sed illi solum qui bene consiliantur de his quae conferunt ad totam vitam.

ARTICULO 5

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini [a]

Si la prudencia es virtud necesaria al hombre

Dificultades. Parece que la prudencia no es virtud necesaria para vivir bien.

1. Lo que es el arte respecto de las cosas factibles, cuya recta razón

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum.

1. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio rec-

[a] 2-2 q.51 a.3 ad 3; *De virtut.* q.1 a.6.

ta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita homini consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI "Ethic."[20] Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factae. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus: sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

2. Praeterea, "prudentia est per quam recte consiliamur", ut dicitur in VI "Ethic."[21] Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Praeterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur: cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur Sap. 9,14: "Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae". Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. 8,7, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: "Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilibus nihil est in vita hominibus".

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet se-

constituye, es la prudencia respecto de las acciones humanas, conforme a las cuales enjuiciamos la vida del hombre; la prudencia, en efecto, es la recta razón de esas acciones. Pero el arte no es necesario a los objetos factibles después de haber sido hechos, sino únicamente antes de su producción. Luego tampoco la prudencia es necesaria para vivir bien cuando ya el hombre es virtuoso, sino cuando trata de llegar a serlo.

2. "La prudencia es la virtud del buen consejo", como dice Aristóteles. Pero el hombre puede obrar movido no sólo por el propio buen consejo, sino también por el ajeno. Luego para vivir bien el hombre no necesita la virtud de la prudencia; le basta observar los consejos de los prudentes.

3. La virtud intelectual es la que faculta para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Mas no parece ser éste el caso de la prudencia, porque no es humano el no errar nunca al deliberar en materias de conducta, ya que las acciones humanas, siendo contingentes, pueden realizarse de muy diversas maneras. Por eso dice la Sabiduría: "Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos, muy aventurados". Luego la prudencia no debe considerarse virtud intelectual.

Por otra parte, el libro de la Sabiduría cuenta la prudencia entre las virtudes necesarias para la vida humana, al decir que la divina sabiduría "enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida".

Respuesta. La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Mas, para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir: es necesario obrar

[20] C.5 n.4.6 (BK 1140b3); S.TH., lect.4
[21] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión. Mas como la elección es acerca de los medios que conducen al fin, su rectitud requiere dos cosas: el debido fin y los medios adecuadamente ordenados a él. El hombre se dirige convenientemente a su debido fin mediante la virtud que perfecciona el alma en su parte apetitiva que tiene por objeto el bien y el fin; en orden a los medios, que conducen rectamente al debido fin, el hombre debe disponerse directamente por un hábito de la razón, ya que deliberar y elegir—que son las operaciones relativas a los medios—son actos de la razón. De ahí la necesidad de que en la razón se dé una virtud intelectual para perfeccionarla y disponerla debidamente en orden a los medios que conducen al fin. Y esta virtud es la prudencia. Por consiguiente, la prudencia es una virtud necesaria para vivir bien.

Soluciones. 1. El bien del arte se considera no en el artífice, sino en la misma obra producida, ya que el arte es la recta dirección de las cosas factibles. La producción, que se realiza en una materia exterior, no es perfección del artífice, sino de la cosa producida; de la misma manera que el movimiento es el acto del móvil; y el arte tiene por objeto las cosas factibles. Pero el bien de la prudencia está en el mismo agente, cuya perfección consiste en la acción misma, puesto que la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, como ya dijimos. Por consiguiente, en el arte no se requiere que el artífice observe una buena conducta, sino que realice un buen trabajo. Antes bien, sería necesario que la obra producida actuase bien (por ejemplo, que el cuchillo cortase bien o que la sierra hendiese bien), si fuera más propio de tales cosas el actuar que el ser manejadas, ya que no tienen dominio de sus acciones. De ahí que el arte no sea necesario al artífice para vivir

cundum electionem rectum operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium: factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est (a.4). Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret; si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Pruden-

tia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio, ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI "Ethic." [22] Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria.—Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.

bien, sino para realizar y conservar buenas obras artísticas. Pero el hombre necesita de la prudencia para observar una vida buena y no solamente para hacerse bueno.

2. Cuando el hombre obra el bien, no a impulsos de su propia razón, sino movido por el consejo de otro, es que su conducta todavía no alcanzó la perfección ni en cuanto a la razón que la dirige ni en cuanto al apetito que la mueve. Por eso, aun cuando obre el bien, no obra simplemente bien, que es lo que se requiere para observar una buena vida.

3. Lo verdadero del entendimiento práctico se toma en distinto sentido que lo verdadero del entendimiento especulativo, como ya dijo el Filósofo. Porque la verdad del entendimiento especulativo depende de la adecuación del entendimiento a la cosa. Y como tal adecuación no puede tener lugar de una manera infalible entre el entendimiento y las cosas contingentes, sino sólo con las necesarias, ningún hábito especulativo sobre materia contingente es virtud intelectual, sino sólo los que versan acerca de materia necesaria. Por otra parte, la verdad del entendimiento práctico depende de la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar tratándose de cosas necesarias, que no son realizadas por la voluntad humana, sino sólo respecto a las contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones humanas internas, ya obras artísticas externas. He ahí por qué solamente acerca de materias contingentes se señala la virtud en el entendimiento práctico: el arte en orden a las cosas realizables, y en orden a las acciones operables, la prudencia.

[22] C.2 n.3 (BK 1139a26); S.Th., lect.2.

ARTICULO 6

Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae [a]

Si la eubulia, la synesis y la gnome son virtudes anejas a la prudencia

Dificultades. No parece conveniente anexionar a la prudencia la eubulia, la synesis y la gnome.

1. "La eubulia es el hábito por el que aconsejamos bien", como dice Aristóteles. Pero "aconsejar bien corresponde a la prudencia", como dice el mismo Filósofo. Luego la eubulia no es virtud aneja a la prudencia, sino la misma prudencia.

2. Al superior compete juzgar de los inferiores. Por tanto, parece ser virtud suprema aquella cuyo acto es el juicio. Pero la synesis nos capacita para juzgar bien. Luego la synesis no es aneja a la prudencia, sino más bien virtud principal.

3. Las materias sobre las que puede versar el juicio son tan variadas como aquellas que pueden ser materia de consejos. Ahora bien, para éstos sólo se señala una virtud, la eubulia. Luego para juzgar bien de las acciones humanas no se necesita, además de la synesis, otra virtud, la gnome.

4. Cicerón menciona otras tres partes de la prudencia: "memoria del pasado, inteligencia del presente y previsión del futuro". Macrobio, a su vez, señala también "la precaución, la docilidad" y otras. Luego no parece que las tres señaladas sean las únicas virtudes anejas a la prudencia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis et gnome.

1. **Eubulia enim est "habitus quo bene consiliamur", ut dicitur in VI "Ethic." [23] Sed "bene consiliari pertinet ad prudentiam", ut in eodem libro [24] dicitur. Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.**

2. **Praeterea, ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.**

3. **Praeterea, sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur una virtus, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis, non oportet ponere, praeter synesim, aliam virtutem, scilicet gnomen.**

4. **Praeterea, Tullius ponit, in sua "Rhetorica" [25], tres alias partes prudentiae: scilicet "memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium", et "providentiam futurorum". Macrobius etiam ponit, "Super somnium Scipionis" [26], quasdam alias partes prudentiae, scilicet "cautionem, docilitatem", et alia huiusmodi. Non videntur igitur solae huiusmodi virtutes prudentiae adiungi.**

---

[a] 2-2 q.48,51; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.[a]3-4; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.7.

[23] C.9 n.4 (BK 1142b16); S.TH., lect.8.

[24] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

[25] L.2 c.53.

[26] L.1 c.8.

Sed contra est auctoritas Philosophi, in VI "Ethic." [27], qui has tres virtutes ponit prudentiae adiunctas.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare: nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicetur (ad 3).

Por otra parte, está la autoridad del Filósofo, que señala estas tres virtudes como anejas a la prudencia.

Respuesta. Cuando varias potencias están ordenadas entre sí, la principal de ellas es siempre la destinada al acto más importante. Pues bien: tres actos de la razón se ocupan de las acciones humanas: el primero es aconsejar; el segundo, juzgar, y el tercero, imperar. Los dos primeros responden a los actos del entendimiento especulativo de investigar y juzgar, pues el consejo es cierta inquisición. Mas el tercer acto es propio del entendimiento práctico, en cuanto ordenado a la operación, pues la razón no puede imperar cosas imposibles para el hombre. Ahora bien, es evidente que, entre las cosas que hacemos, el acto principal es el imperio, al cual están subordinados todos los demás; y por eso a la virtud de buen gobierno, que es la prudencia, como a virtud principal se unen, a modo de virtudes secundarias, la eubulia, que nos capacita para aconsejar bien, y la synesis y gnome, que son partes de la prudencia en relación con el juicio, y de cuya distinción trataremos más adelante.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius: sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia.

Soluciones. 1. La prudencia es buena consejera, no en cuanto que aconsejar bien sea un acto inmediato, sino en cuanto que perfecciona este acto mediante una virtud a ella subordinada, la eubulia.

Ad secundum dicendum quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contigit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecipit de agendis.

2. El juicio sobre las acciones humanas se ordena a algo ulterior: puede, en efecto, suceder que uno, después de juzgar rectamente acerca de lo que debía hacer, no obra en conformidad con su recto juicio. Pero el proceso total no alcanza su perfección hasta que la razón ordena con rectitud lo que debe hacerse.

Ad tertium dicendum quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio

3. El juicio sobre una cosa ha de estar basado en los principios que le son propios. Pero la investigación no

[27] C.11 n.2 (Bk 1143a25; S.Th., lect.9.

se hace aún por los principios propios, pues si estuviéramos en posesión de ellos no necesitaríamos investigar, ya que tendríamos la verdad totalmente descubierta. Por eso no hay más que una virtud ordenada a aconsejar bien, en tanto que son dos las virtudes requeridas para juzgar con solvencia; porque la distinción no puede basarse en principios comunes, sino en propios. De ahí se desprende asimismo que en materia especulativa no hay más que una dialéctica para enjuiciar todas las cosas, mientras que las ciencias demostrativas, que importan juicios, son tan diversas como los objetos.—Pues bien, la synesis y la gnome se distinguen según las diversas reglas en que se fundan los juicios, pues la synesis juzga de las acciones conforme a la ley común, y la gnome juzga conforme a la razón natural en los casos que la ley común no prevé, como más tarde expondremos ampliamente.

4. Memoria, inteligencia y previsión, lo mismo que la precaución, la docilidad y otras semejantes, no son virtudes distintas de la prudencia; se consideran en cierto modo como partes integrales de la misma prudencia, en cuanto que todas ellas se requieren para la perfección de esta virtud. Hay, además, partes subjetivas o especies de la prudencia: prudencia doméstica o económica, prudencia del estado o política, etc. Pero las tres predichas son como partes potenciales de la prudencia, porque a ella están subordinadas como lo secundario a lo principal, y de ellas hablaremos más adelante.

autem nondum est per propria principia: quia his habitis, non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene iudicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus: scientiae autem, demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis.—Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur: nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis; sicut plenius infra patebit (2-2 q.51 a.4).

Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae: sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae: quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2-2 q.48 sqq.).

INTRODUCCION A LA CUESTION 58

LAS VIRTUDES MORALES EN SU RELACION CON LAS INTELECTUALES

Prosiguiendo el tema de las diferencias de virtudes, la cuestión en su original sentido habla de *la distinción* de las virtudes morales respecto de las intelèctuales. La noción de la virtud moral es presentada por su neta distinción de la intelectual. Pero, a la vez que separación esencial y funcional, ambas suertes de virtudes guardan una unión interna y también esencial entre sí.

Por eso la cuestión puede dividirse en dos partes: *primera*, la virtud moral como distinta de la intelectual, en su noción común (a.1), en su precisa distinción de la intelectual (a.2), y la suficiencia de esta división en tanto comprende toda la virtud humana (a.3); *segunda*, relaciones de mutua interdependencia e inclusión de las morales en las intelectuales (a.4) y de éstas con aquéllas (a.5). Estas relaciones se refieren sobre todo a la prudencia respecto de las demás virtudes morales.

I. La virtud moral como distinta de la intelectual (a.1-3)

El Angélico Doctor comienza con la noción nominal, recordando el significado latino de los nombres. La virtud *moral* se designa con el vocablo significador de la misma moralidad humana. Y, por lo tanto, de toda virtud. Parece, pues, que debía abarcar todos los géneros de virtudes. Sin embargo, no es así, aun si atendemos a la semántica originaria de la palabra en las lenguas griega y latina. Moral viene de *mores*, y dice el Aquinate que los latinos daban a esta palabra dos sentidos semejantes entre sí. O bien, de un modo general, significaba el modo de obrar de cualquier ser «según la inclinación de la naturaleza», es decir, hecho constante y uniforme como la naturaleza misma; así los clásicos hablaban de *moribus caelorum, siderum, more leonum*. O bien, en su sentido restringido y propio, significaba «la costumbre», es decir, el modo de obrar moderado del hombre, hecho connatural, uniforme y como segunda naturaleza por la costumbre o el hábito. Y el mismo doble significado se daba al ἦθος griego, cuya raíz, συεθ, de donde ἐθ, y en latín *suetum, consuetudo*, significaba también el hábito de la facultad apetitiva adquirido por largo y prolongado ejercicio de obrar [1].

[1] Este significado y acepciones del nombre que Santo Tomás refiere son verdaderas y dadas por los clásicos. Véase I. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, I (Salmanticae 1942) p.37-8, quien con más detalle declara dichas etimologías. Excepto la alusión a la doble escritura del *ethos* como base de su doble significado.

En cualquiera de los dos sentidos afines, la idea de virtud moral no hace referencia a todas las virtudes, sino sólo a las virtudes de la *facultad apetitiva*, de la que procede toda inclinación a obrar, y es el principio de acción o ejecución de las demás potencias. Virtudes morales son, pues, las que residen en la facultad apetitiva, de las que ha dicho antes (q.57) que tienen por objeto la realización del bien *simpliciter*, o el bien moral, y el uso y rectificación de toda otra actividad.

Más importante aún es la distinción de éstas y las virtudes de la razón, coincidente con el tema de la necesidad de las virtudes morales. El Angélico (a.2) se remite a la autoridad de Aristóteles, con su clásica distinción de todo el campo de la vida virtuosa en virtudes «dianoéticas» y virtudes «éticas». Pero el Aquinate se ocupa de la dificultad proveniente de la concepción antigua socrático-platónica de la virtud, a que se refiere dos veces Aristóteles en su *Etica* a Nicómaco bajo la sola atribución a Sócrates [2].

Según esta concepción intelectualista de Sócrates, que pasó a la escuela cínica y cirenaica y a casi todos los diálogos de Platón, las virtudes todas son ciencias, una sabiduría; el virtuoso es únicamente el sabio, y el que comete el mal lo hace siempre por ignorancia [3].

La teoría se fundaba en un principio mal aplicado, que recuerda aquí Santo Tomás: Que la razón es el principio primero de todos los actos humanos, al que obedecen *ad nutum* todas las demás potencias y facultades de acción. Por lo tanto, bastaba perfeccionar plenamente la razón por la virtud intelectual para que toda nuestra vida fuera virtuosa.

Mas dicha teoría fallaba por no tener en cuenta otro principio, tan sagazmente formulado por Aristóteles, de que el imperio, o poder de mando de la razón sobre la vida apetitiva, *es político y no servil;* de tal modo que las pasiones y apetitos pueden contradecir y resistir a la razón imperante. Estas incluso llegan a ofuscar y deformar los juicios racionales e impedir así el uso de la ciencia universal en la estimación de los casos particulares. De aquí la *necesidad intrínseca* de que no sólo la razón, sino las potencias apetitivas sean dispuestas por hábitos virtuosos tanto para hacer posible y preparar la recta dirección de la razón como para obedecer y participar en sus propios actos ese imperio y ordenación racional.

Tales hábitos son las virtudes morales, propias de la parte apetitiva y distintas de la virtud intelectual. Ellas son el principio inmediato de la operación recta, de la realización del *bien moral*. Sin ellas, toda la sabiduría, aun la más perfecta, y todo el saber de orden práctico no nos darían la indefectibilidad en el bien obrar o la vida virtuosa, porque el saber y la ciencia en el hombre no confieren por sí mismos la rectitud en la vida moral.

Por lo mismo, tampoco el que obra el mal es a causa de la ignorancia, ni precisa ser un ignorante. El más perfecto conocimiento de las cosas divinas y humanas, dice Medina, y aun el saber práctico más completo,

---

[2] ARIST., VI *Ethic.* c.13 (BK 1144b18-30); S.TH., lect.11; VII *Ethic.* c.3 (BK 1145b28); S.TH., lect.2. Remitimos a un apéndice el hablar de las concepciones antiguas sobre la virtud.

[3] Véase la noción de la virtud en Sócrates, como sabiduría práctica, en TH. GRAF, *De subiecto virtutum* I p.11. Cf. et H. VAN LIESHOUT, *La theorie platonienne de la vertu* I p.11 (Freiburg 1926) p.8-12; PIAT, *Platón* (París 1906) p.258; UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums* 11 ed. (Berlín 1920) p.178. Estas virtudes intelectuales son llamadas en Platón con los nombres de *episteme*, *sophia o frónesis* y hasta *nous*. Por eso, Santo Tomás las designa como *ciencias o como prudencias*.

no pueden determinar la voluntad a la acción buena e impedir el mal [4].

Sólo ha de hacerse una excepción, respecto del último juicio práctico y del imperio. La acción virtuosa depende y presupone la rectitud en estos dos actos últimos, que el Angélico llama aquí «el recto uso de la razón en la elección particular». Y en este sentido es verdadera la teoría socrática, y se verifica que toda acción pecaminosa entraña un error de la razón. Pero se trata de un error o ignorancia práctica, que es «el defecto de actual consideración de la razón», implicado siempre en el juicio de elección e imperio al acto del pecado, y que deja a salvo no sólo la ciencia universal, sino todos los juicios teórico-prácticos sobre la acción particular, los cuales pueden ser verdaderos y coexistir con el pecado [5].

Este desorden de inconsideración actual es contrario al acto propio, preceptivo, de la prudencia. Bajo este aspecto, una virtud intelectual, la prudencia, que encarna la recta razón práctica, se requiere siempre y se presupone en toda virtud moral. Mas ya la prudencia no es pura virtud intelectual, sino que participa del carácter de virtud moral, y sus actos preceptivos, sometidos en todo a la voluntad libre, se hallan en dependencia intrínseca de las buenas disposiciones producidas por las otras virtudes, como en seguida diremos.

De ahí otra consecuencia y otro aspecto parcialmente verdadero en la teoría socrática de la virtud. Que si bien no toda virtud se confunde con la sabiduría o la virtud intelectual, pero sí toda virtud moral es tal en cuanto *participa de la razón* mediante la prudencia. Como hemos visto, la prudencia es la recta razón, como norma directiva y ordenadora de toda acción moral. Va, por consiguiente, *incorporada y asimilada* esta razón recta, reguladora del bien moral, en todos los demás actos virtuosos. De ahí que la virtud se encuentre *esencialmente*, afirma Santo Tomás, en la virtud intelectual o la prudencia, y todas las demás virtudes sean tales *por participación* de ella, pues el bien moral consiste en participar de la recta razón o prudencia (a.3 ad 1.4).

Fluyen de aquí las relaciones de íntima unión e interdependencia entre la prudencia y las virtudes morales del apetito, que se han de precisar en seguida.

El Angélico deja antes asentado que *la división de las virtudes intelectuales y morales es suficiente y adecuada* (a.3). Ambos géneros de virtud comprenden todo el campo de virtud humana. La afirmación del Aquinate se fundamenta en la autoridad de Aristóteles. Pero, además, la razón es obvia: las virtudes son hábitos que perfeccionan las facultades humanas para obrar el bien. Pero es doble el principio de acción en el hombre, el intelectual, o de conocimiento, y el apetitivo. De ahí la división adecuada en virtudes intelectuales y morales, como perfecciones de estos dos principios de toda la actividad humana.

Santo Tomás se hace cargo de la dificultad, derivada de la estructura peculiar de la prudencia, que parece constituir algo intermedio y categoría aparte (obj.1 ad 1). En rigor no es así. La prudencia es llamada virtud *intelectual por su esencia*, y «por su materia» u objeto es virtud moral, pero no constituye un género aparte. Es, en efecto, de naturaleza y esencia intelectual, ya que perfecciona la razón práctica y sus actos todos son racionales; pero la virtud se hace definir por la materia o el bien que realiza, y en este sentido es plenamente *moral*, pues virtud moral no se define la que está en el apetito, sino la que rectifica la *ope-*

[4] MEDINA, *Expositio in* 1-2 q.58 a.2 concl.1.ª2.ª
[5] Cf. infra, q.75 a.1.2.3.

ración voluntaria y se ordena al logro del bien moral. Por eso Santo Tomás la enumera sin dificultad entre las virtudes morales, siempre reconociendo su carácter intelectual [6]. De ahí también la peculiaridad de su objeto o materia, que se extiende a toda la vida moral, a todos los actos de las virtudes morales. Sin embargo, difiere de éstas por su diverso punto de vista y objeto formal. La materia, que es todo lo operable contingente, la considera no bajo la razón de bien, sino de «verdadero», como verdad práctica, norma de dirección de la conducta (q.60 a.1 ad 1). Y este aspecto formal unifica toda la vida moral en una sola virtud directiva, en una sola prudencia.

Este esquema aristotélico de división de las virtudes tiene ante todo pleno valor en el orden natural de la virtud humana; no hay más virtudes naturales que las intelectuales, o ciencias, y las morales. Pero, además, el esquema tiene aquí un sentido teológico; con la debida proporción y analogías, la división en dos grupos es válida también para el orden sobrenatural. Las virtudes cardinales infusas se distinguen también en intelectuales—la prudencia infusa y virtudes subordinadas—y morales de orden sobrenatural. Y todo principio virtuoso sobrenatural—es el caso de los dones del Espíritu Santo—se distinguirá en intelectual o moral.

Cabría decir que entonces la primera categoría debía de ser la división en virtudes naturales y sobrenaturales. Lo es bajo un cierto aspecto de principalidad, mas no sería más *científica*. Para Santo Tomás, la distinción de las virtudes morales infusas es sólo por razón *de la causa* y origen; sus funciones y naturaleza virtuosa se han de conocer por analogía con la virtud adquirida, y de ésta debe partir, como dijimos, el estudio de la virtud.

Quedan sólo fuera del esquema, formando grupo aparte, las tres *virtudes teologales* (a.3 ad 3). No pueden incluirse en aquella división dualista, porque no constituyen parte de la virtud humana, la que versa sobre los medios para conducir al fin; ellas son virtudes estrictamente *divinas*, las que hacen participar del fin sobrenatural (q.61 a.1).

II. Relaciones entre las virtudes morales y las intelectuales (a.4-5)

Advierte el Angélico en los dos artículos 4 y 5 que no se trata de relaciones con las virtudes intelectuales puras, tanto de orden teórico como de la razón práctica. Las virtudes morales son independientes de todas las ciencias o artes, y de ellas separables. Pues antes se ha probado que la ciencia no se requiere para la virtud moral, ya que tantas veces marchan disociadas la especulación y la rectitud de la vida práctica.

Estas relaciones se refieren sólo a la prudencia, con la que están tan estrechamente ligadas las demás morales. Relaciones no sólo de conexión extrínseca, sino de *mutua y esencial inclusión*, señala Cayetano [7], las cuales darán la conexión de las virtudes de que se habla más tarde.

a) *Las virtudes morales dependen esencialmente de la prudencia.*—Este primer aspecto era doctrina recibida de toda la tradición filosófica; pertenece a las antiguas posiciones del intelectualismo griego y ya se

[6] Cf. q.61 a.1; q.65 a.2; 2-2 q.47 a.4.
[7] CAIETAN., *In 1-2 q.58 a.5 n.1.*

encuentra en Solón, Teognis, Heráclito, Demócrito, Platón, etc.» [8]; si bien las virtudes no son parte de la prudencia, forman unión inseparable con ella, ya que la rectitud prudencial, la recta razón, es indispensable en la formación y ejercicio de toda la vida virtuosa. Los mismos Padres no pensaron de otra manera, y buena prueba es el texto elocuente de San Gregorio, citado en el artículo 4 *(sed contra)*.

Santo Tomás ha precisado, según ya vimos, los motivos de esta dependencia esencial. Son los de la necesidad de una intervención y *concurso de la prudencia* en todo obrar virtuoso. Ella es la que encarna los dictámenes de la recta razón, y todo el bien y rectitud moral se constituyen por la conformidad a esa regla de la razón. Mas no sólo es norma *exterior* de las acciones. El Aquinate declara insuficiente la explicación de algunos platónicos [9], de que la virtud moral no era la sabiduría misma, pero sí *según* esta sabiduría o *recta razón;* debe ser más bien *con la recta razón*. Porque la prudencia *tiene parte intrínseca* en la preparación y realización de toda elección buena, de todo acto virtuoso, por sus actos de deliberación, de juicio de conciencia y, sobre todo, el *preceptivo*, que determina el apetito a la acción. Ella no señala a la virtud los fines, pero sí la elección de los medios para el fin. Por eso «no puede existir la virtud moral sin la prudencia y, por lo mismo, sin el hábito de los principios prácticos», que son la fuente primera de toda rectitud en el obrar.

Tal incorporación de la prudencia a todos los actos virtuosos debe entenderse en el sentido *de la participación*, de que habla aquí Santo Tomás. «La prudencia no entra en la definición de las demás virtudes como *parte de su esencia*, sino como *lo participado en todas ellas*» o forma directiva de las mismas (a.2 ad 4), ya que la virtud, como arte del vivir recto, se encuentra esencialmente en la prudencia, y en las demás virtudes por *participación* de la misma o de la regla moral (a.2 c y ad 1).

En esa participación va implicada la idea de *información* de los otros hábitos virtuosos por la prudencia. En sus obras anteriores repite con frecuencia el Aquinate que la *prudencia es forma* de las demás virtudes morales, que a todas informa imprimiendo en ellas el *medio de la razón*, porque las otras virtudes reciben de la prudencia *lo formal* en ellas, la participación de la recta razón. Pero esta expresión, familiar en las *Sentencias* y *Cuestiones disputadas*, es abandonada en la *Summa*, no porque sea falsa, sino porque es tomada más tarde dicha fórmula en sentido más estricto y reservada sólo para *la caridad* [10]. La idea de forma de las virtudes se entiende entonces no por causalidad formal extrínseca, sino por moción e influencia activa y eficiente, o de forma *in operando*. Y la prudencia, si bien tiene influencia de forma extrínseca y ejemplar, no determina el fin a las demás virtudes, como la caridad, ni las mueve *activamente* a él, sino *mediatamente*, ya que el entendimiento no tiene causalidad eficiente inmediata sino por la voluntad.

b) *La prudencia no puede existir sin las demás virtudes morales* (a.5). Este segundo aspecto de la dependencia intrínseca de la prudencia res-

[8] H. MEYER, *Plato und die aristotelische Ethik* (München 1919) p.91. Cf. TH. GRAF, *De subiecto psychico virtutum cardinalium* I p.31.

[9] VI *Ethic.* c.13 (BK 1144b7ss). Esto parece que enseñaron algunos académicos. J. WALTER, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie* (Jena 1874) p.134ss.

[10] *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.3; a.4 ad 1.2.5; *De virtut. in comm.* a.12 ad 16.22; a.13; *De caritate* a.3 c y ad 6.8. Cf. TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum* II p.30.82ss.

pecto de las otras morales ya no estaba claro ni en la tradición filosófica antes de Aristóteles ni en la escolástica anterior a Santo Tomás. Pero el Aquinate la enseña resueltamente siguiendo al Estagirita, que había ya perfilado estos dos extremos de la dependencia mutua y conexión de las virtudes morales con la prudencia [11].

Significa esto que las virtudes morales intervienen no sólo como *condiciones* en la formación de la prudencia, eliminando los impedimentos del juicio práctico, sino como una de sus *causas esenciales*. La razón está en la indeterminación de los principios universales respecto de los casos particulares, hasta los cuales debe derivar sus normas. La razón fácilmente deriva por sí misma y con rectitud las consecuencias o verdades generales de los principios. Pero el dictamen de dirección universal ha de versar sobre lo singular y concreto. Y lo que es bueno y recto en cada caso particular no lo ve la razón contenido con evidencia en las normas universales, ya que depende de la apreciación recta de muchas circunstancias singulares. Necesita, pues, la razón, para proceder rectamente en esta estimación práctica, principios *particulares de acción*. Estos son los *fines* de cada virtud, la *recta disposición* acerca de los bienes particulares, la cual sólo es dada por las inclinaciones virtuosas correspondientes. Las virtudes morales establecen, pues, los fines a la prudencia para sus razonamientos y estimación recta de los casos particulares. Y la prudencia supone *la rectificación* del apetito acerca de estos fines virtuosos, para poder proceder con rectitud en la determinación y elección de los medios [12].

El razonamiento supone el famoso principio aristotélico, en este artículo invocado expresamente, *del conocimiento por connaturalidad*, de que el conocimiento prudencial, o estimación práctica de lo bueno y conveniente en concreto, *depende de las disposiciones subjetivas: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* El virtuoso juzga rectamente de las materias referentes a la virtud; el alma pura aprecia espontáneamente lo que es casto y honesto; el varón justo estima debidamente aquello que es de justicia. Así como, al contrario, las pasiones y malas disposiciones corrompen la estimación de la prudencia; el iracundo fácilmente propende a juzgar por buena la venganza, y todo hombre apasionado se mueve a juzgar de las cosas de acuerdo con sus disposiciones pasionales.

Estas disposiciones rectas respecto de los fines de cada virtud sólo son dadas por las virtudes correspondientes. En consecuencia, la prudencia depende esencialmente de las demás virtudes morales que establecen el fundamento necesario para los dictámenes de la recta razón.

Podría sólo discutirse sobre el grado de dependencia o influencia de las disposiciones virtuosas en cada uno de los actos prudenciales. Esta influencia es relativa para el juicio de la conciencia y los demás juicios teórico-prácticos del conocimiento moral. En otro volumen se ha dicho que las disposiciones subjetivas no influyen de manera decisiva sobre la recta conciencia, y se ha negado que la formación de ésta se halle enteramente a merced del grado de virtud interior o presuponga todas las virtudes morales. En igual sentido Santo Tomás indica aquí (ad 3)

[11] VI *Ethic.* c.13 (BK 1144b30ss). Cf. TH. GRAF, o.c., I p.31.

[12] No se quiera de ahí atribuir el *acto de elección* a la prudencia, puesto que no pertenece tampoco a la razón. Ya se ha probado que es acto esencial de la voluntad y corresponderá a cada virtud la elección en las propias materias. Santo Tomás atribuye a veces toda elección a la prudencia *originaliter*, ya que interviene con su dirección y juicio práctico en toda elección (*Sent.* 1 d.1 q.1 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.3; a.4 sol.4 ad 2; 1-2 q.57 a.5).

que hay hombres que aconsejan bien o que abundan en rectos dictámenes de conciencia y, sin embargo, están faltos de virtud. Mas para el acto principal de la prudencia, para el acto preceptivo, son necesarias de todo punto las rectas disposiciones subjetivas, dadas por las demás virtudes morales. Tanto el imperio de la razón como el juicio de elección precedente están totalmente a merced de la voluntad, por lo que se requieren previamente las buenas disposiciones, es decir, que la voluntad esté dispuesta al bien e inclinada a los actos de virtud, para que mueva al entendimiento al acto recto de imperio. La doctrina de Santo Tomás se cumple, pues, plenamente en el acto esencial de la prudencia, como recta razón o dirección *preceptiva* de la acción virtuosa.

Podrá en seguida objetarse, como ya en su tiempo lo hizo Escoto, que esta doctrina es imposible, porque se mueve en un círculo vicioso: la prudencia supondría preexistentes y adquiridas las virtudes morales, pues depende de ellas; a su vez, ya se ha probado que éstas no pueden formarse sin la prudencia, por cuyos actos son causadas y la suponen anterior a ellas.

Téngase en cuenta, para resolver la aporía, que la prudencia y las otras virtudes morales se *condicionan* mutuamente en el *hacerse* y en su ejercicio, como virtudes completas, y que ninguna supone a las otras perfectamente formadas. Esto supuesto, no hay contradicción si se piensa que se van adquiriendo simultáneas, por mutuo influjo y autoinducción. Unas y otras se preceden en diverso género de influencia y causalidad y en diversas clases de actos. La prudencia precede en sus actos de dirección primera, de fijación de fines y reglas morales, y siempre va antes *in genere causae illuminantis et dirigentis*, dando la forma y dirección a los actos del apetito. Siguen luego los actos virtuosos de tendencia e inclinación a los fines buenos, los cuales a su vez preparan y disponen al juicio electivo y al imperio prudencial recto; y siempre estas inclinaciones de las virtudes preceden a la prudencia como causas dispositivas y motivas, *inclinando et afficiendo* [13]. A su vez, seguirán otros actos virtuosos, obedeciendo y ejecutando las normas preceptivas de la prudencia. Es el eterno problema de la prioridad del entendimiento y la voluntad y de sus actos, que así se preceden bajo diversos aspectos y funciones y se entrelazan mutuamente.

CUESTION 58

(In quinque articulos divisa)

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus

De la distinción entre las virtudes morales y las intelectuales

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus (cf. q.57 introd.). Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum pro-

Estudiamos a continuación las virtudes morales. Y en primer lugar, de la diferencia entre ellas y las virtudes intelectuales; en segundo lugar, de su distinción mutua por orden a

[13] MEDINA, *Expositio in 1-2* q.58 a.4, quien observó que esta dificultad atormentaba mucho a Cayetano en otros diversos pasajes.

la materia propia de cada uno; y, por último, de la diferencia entre las principales, o cardinales, y las demás virtudes.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si toda virtud es virtud moral.

Segundo: si la virtud moral se distingue de la intelectual.

Tercero: si la virtud se divide adecuadamente en intelectual y moral.

Cuarto: si la virtud moral puede darse sin la intelectual.

Quinto: si, por el contrario, la virtud intelectual puede darse sin la moral.

priam materiam (q.59); tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis (q.61).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo: utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Tertio: utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem.

Quarto: utrum, moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto: utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULO 1

Utrum omnis virtus sit moralis [a]

Si toda virtud es virtud moral

Dificultades. Parece que toda virtud es virtud moral.

1. La virtud moral se llama así por venir del substantivo latino "mos", que significa costumbre. Pero podemos acostumbrarnos a los actos de todas las virtudes. Luego toda virtud es virtud moral.

2. El Filósofo dice que "la virtud moral es el hábito de elegir manteniéndose en el justo medio de la razón". Pero toda virtud es un hábito electivo, porque podemos realizar por elección actos de cualquier virtud. Además, toda virtud consiste en seguir de algún modo el justo medio de la razón, como veremos más adelante. Luego toda virtud es virtud moral.

3. Cicerón dice que "la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón". Pero ordenándose toda virtud humana al bien del hombre, debe estar en armonía con la razón, ya que el bien del hombre con-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis.

1. Virtus enim moralis dicitur a "more", idest consuetudine. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [1], quod "virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens". Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus: quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (q.64 a.1-3). Ergo omnis virtus est moralis.

3. Praeterea, Tullius dicit, in sua "Rhetorica" [2], quod "virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus". Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi: cum bo-

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.a2; *Ethic.* 1 lect.20; 2 lect.1.

[1] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.TH., lect.7.

[2] L.2 c.53.

num hominis sit "secundum rationem esse", ut Dionysius dicit [3]. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Ethic." [4]: "Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens; sed quoniam mitis vel sobrius". Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales. Quae tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (q.57 a.2). Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo, dicendum quod ad huius evidentiam, considerare oportet quid sit "mos": sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem: sicut dicitur Act. 15,1: "Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri". Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum: unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II Mach. 11,11, quod "leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos". Et sic accipitur mos in Ps. 67,7, ubi dicitur: "Qui habitare facit unius moris in domo".—Et haec quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In graeco autem distinguuntur: nam "ethos", quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem

siste en "vivir conforme a la razón", como dice Dionisio. Luego toda virtud es moral.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Cuando hablamos de costumbres no decimos que el hombre sea sabio o inteligente, sino afable o sobrio". Así, pues, la sabiduría y la inteligencia no son virtudes morales, y, sin embargo, son virtudes, como queda dicho. Luego no toda virtud es virtud moral.

Respuesta. Para explicar claramente esta cuestión debemos considerar cuál sea el significado de la palabra "mos", porque así podremos conocer qué es la virtud moral. "Mos" puede significar dos cosas: unas veces tiene el significado de costumbre (así en el libro de los Hechos se dice: "Si no os circuncidáis según las costumbres mosaicas, no podéis ser salvos"; otras significa una inclinación natural o cuasi natural a hacer algo, y en este sentido se dice que los animales tienen costumbres; así leemos en el libro de los Macabeos que, "lanzándose sobre el enemigo, como acostumbran los leones, acabaron con él". La palabra "mos" tiene ese sentido también en el salmo 67: "el que hace habitar en casa a los de una misma costumbre".—Para esta doble significación en latín hay una sola palabra; pero en griego tiene dos vocablos distintos, pues "ethos", que traducimos por costumbre, unas veces tiene su primera letra larga y se escribe con η, y otras la tiene breve y se escribe con ε.

Pero el nombre de virtud moral viene de "mos" en el sentido de inclinación natural o cuasi natural a hacer algo. Y el otro significado de "mos", es decir, costumbre, es afín a éste, porque la costumbre en cierto modo se hace naturaleza y produce una inclinación semejante a la inclinación natural; ahora bien, es evidente que la inclinación al acto com-

[3] *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.
[4] C.13 n.20 (BK 1103a7); S.TH., lect.20.

pete propiamente a la facultad apetitiva, cuya función, como ya dijimos, es mover todas las potencias a obrar; por eso no toda virtud es virtud moral, sino solamente aquella que resida en la facultad apetitiva.

Soluciones. 1. La objeción es válida dando a "mos" el significado de costumbre.

2. Todo acto de virtud puede hacerse por elección, pero únicamente la virtud que reside en la parte apetitiva del alma hace elegir rectamente, pues elegir, como queda dicho, es acto de la facultad apetitiva. Por eso el hábito electivo o principio de elección es tan sólo aquel hábito que perfecciona la facultad apetitiva, aunque también los actos de otros hábitos pueden ser materia de nuestra elección.

3. "La naturaleza es principio del movimiento", dice Aristóteles. Pero mover a obrar es *función propia* de la parte apetitiva. Por consiguiente, el moverse como por naturaleza a conformarse con la razón es propio de las virtudes que radican en la parte apetitiva.

quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet (q.9 a.1). Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi: sed electionem rectam agi sola virtus quae est in appetitiva parte animae; dictum est enim supra (q.13 a.1) quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum quod "natura est principium motus", sicut dicitur in II "Physic." [5]. Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.

ARTICULO 2

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali [a]

Si la virtud moral se distingue de la intelectual

Dificultades. Parece que la virtud moral no difiere de la intelectual.

1. Dice San Agustín que "la virtud es el arte de *vivir* rectamente". Pero el arte es virtud intelectual. Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

2. Muchos autores en la definición de las virtudes morales ponen la palabra ciencia; así hay algunos que definen la perseverancia como la "cien-

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De civ. Dei" [6], quod "virtus est ars recte vivendi". Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Praeterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam: sicut quidam definiunt quod perseverantia est

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.[a]2; *Ethic.* 1 lect.20; *De virtut.* q.1 a.12.

[5] C.1 n.2 (Bk 192b21); S.Th., lect.1.

[6] L.4 c.21: ML 41,128; l.22 c.24: ML 41,789.

"scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum"; et sanctitas est "scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum iusta" [7]. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in I "Soliloq." [8], quod "virtus est recta et perfecta ratio". Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI "Ethic." [9]. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Praeterea, nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis: dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [10], quod "virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit". Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis, pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI "Ethic." (l.c. nt.9). Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in I "Ethic." [11]: "Determinatur virtus secundum differentiam hanc: dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales."

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione: sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit, in I "Polit." [12], quod "anima regit corpus despotico principatu", idest sicut

cia o hábito de aquellas cosas en que se debe o no permanecer", y la santidad, como "la ciencia que hace al hombre ser fiel y cumplir sus deberes con Dios". Pero la ciencia es una virtud intelectual. Luego la virtud moral no debe distinguirse de la intelectual.

3. Dice San Agustín que "la virtud es la recta y perfecta razón". Pero esto pertenece a la virtud intelectual, como dice Aristóteles. Luego la virtud moral no se diferencia de la intelectual.

4. Nada se distingue de aquello que entra en su definición. Pero la virtud intelectual se incluye en la definición de virtud moral, pues dice el Filósofo que "virtud moral es el hábito de escoger manteniéndose en el medio justo señalado por la razón, tal como lo fijaría un sabio". Pero esta recta razón que señala el justo medio de la virtud moral pertenece a la virtud intelectual, como indica el mismo filósofo. Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

Por otra parte, se dice en el libro de los "Éticos": "Las virtudes se determinan según esta diferencia: hay unas que llamamos intelectuales y otras morales".

Respuesta. La razón es el primer principio de todos los actos humanos, y todos los demás principios del obrar humano obedecen en cierto modo a la razón, pero no igualmente; porque unos la obedecen instantáneamente y sin oposición alguna; tales son los miembros del cuerpo siempre que estén en buenas condiciones naturales, ya que, en cuanto la razón lo ordena, el pie o la mano entran en acción. Por eso dice el Filósofo que "el alma gobierna al cuerpo con imperio despótico", es decir, como el señor a su

[7] ANDRONICUS, *De affectibus;* cf. 2-2 q.137 a.1 *Sed contra.*
[8] C.6: ML 32,876.
[9] C.13 n.4 (BK 1144b21); S.TH., lect.11.
[10] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.TH., lect.7.
[11] C.13 n.20 (BK 1103a3); S.TH., lect.20.
[12] C.2 n.11 (BK 1254b4); S.TH., lect.3.

esclavo, que no tiene derecho a insubordinarse. Algunos defendieron que todos los principios activos del hombre están así subordinados a la razón; si ello fuera verdad, bastaría que la razón fuese perfecta para obrar bien. Por tanto, dado que la virtud es el hábito que nos perfecciona en orden a obrar bien, debería seguirse que sólo se da virtud en la razón, y así toda virtud sería intelectual. Tal fué la opinión de Sócrates, que dijo: "Toda virtud es prudencia", como refiere Aristóteles. De ahí que sostuviese que el hombre, teniendo ciencia, no podía pecar, y que todo el que pecaba lo hacía por ignorancia.

Mas esto parte de un falso supuesto; la parte apetitiva obedece a la razón no totalmente, sino con cierta resistencia; así dice el Filósofo que la "razón rige a la facultad apetitiva con imperio político", es decir, con el que se gobierna a hombres libres que tienen cierto derecho a insubordinarse. De ahí que San Agustín afirme que "a veces el entendimiento señala el camino, y el deseo se retarda o no lo sigue", hasta el punto de que alguna vez las pasiones o los hábitos de la facultad apetitiva impiden en casos particulares el uso de la razón. Y en este sentido no es del todo falsa la afirmación de Sócrates al decir que en tanto que hay ciencia no se peca, siempre que tal conocimiento incluya el uso de la razón en el caso particular de elegir esto o aquello.

Así, pues, para obrar bien, el hombre necesita, no sólo que su razón esté bien dispuesta mediante el hábito de la virtud intelectual, sino también que su apetito lo esté mediante el hábito de la virtud moral. Y así como el apetito se distingue de la razón, la virtud moral difiere de la intelectual. Por consiguiente, así como el apetito es principio del acto humano en cuanto que de algún modo

dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esse, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset: et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit "omnes virtutes esse prudentias", ut dicitur in VI "Ethic." [13]. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam [14].

Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione: unde Philosophus dicit, in I "Polit." (l.c. nt.12), quod "ratio imperat appetitivae principatu politico", quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit "Super Psalm." [15], quod "interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus": intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente non peccatur: si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliquali-

[13] C.13 n.3 (BK 1144b19); S.TH., lect.11.
[14] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 7 c.2 n.1 (BK 1145b23); S.TH., lect.2
[15] *Enarr. in Psalm.* ps.118,20 serm.8: ML 37,1522.

ter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiae: participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica: et sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est (ad 1).

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum quod recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius: sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

participa de la razón, así los hábitos morales tienen carácter de virtud humana en tanto que se conforman con la razón.

Soluciones 1. San Agustín aplica ordinariamente el término arte a cualquier forma de razón recta. En este sentido, el arte incluye a la prudencia, que es la recta razón de lo que se debe obrar, mientras que el arte es la recta razón de las cosas factibles. Por consiguiente, cuando dice que la virtud es el arte de vivir rectamente, ello conviene a la prudencia esencialmente, pero a las demás virtudes de una manera participada, en cuanto que caen bajo la dirección de la prudencia.

2. Todas estas definiciones, quienquiera que las haya dado, están basadas en la teoría de Sócrates y deben explicarse según lo ya expuesto.

3. Se responde igual.

4. La recta razón en materia de prudencia se incluye en la definición de virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado por todas las virtudes morales, en cuanto que todas ellas son dirigidas por la prudencia.

ARTICULO 3

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem

Si la virtud se divide adecuadamente en intelectual y moral

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem.

1. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem; connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI "Ethic." [16]; et etiam ab omnibus communiter

Dificultades. Parece que la virtud humana no se divide adecuadamente en intelectual y moral.

1. La prudencia parece ser algo intermedio entre la virtud moral y la intelectual, pues el Filósofo la enumera entre las virtudes intelectuales, y, por otra parte, todos la cuentan

[16] C.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.8 (BK 1140b28); S.TH., lect.3-4; cf. l.1 c.13 n.20 (BK 1103a3); S.TH., lect.20.

como una de las cuatro virtudes cardinales, que son morales, como luego veremos. Luego la virtud no se divide inmediata y adecuadamente en intelectual y moral.

2. Entre las virtudes intelectuales no se nombran la continencia, la perseverancia ni la paciencia. Pero tampoco son virtudes morales, pues no reducen las pasiones a un justo medio, sino que llevan consigo gran dosis de pasión. Luego la virtud no se divide adecuadamente en intelectual y moral.

3. Fe, esperanza y caridad son virtudes. Pero ni son virtudes intelectuales, porque no hay más que cinco: ciencia, sabiduría, entendimiento, prudencia y arte (como dijimos antes); ni son virtudes morales, pues no tienen por objeto las pasiones, que son materia principal de la virtud moral. Luego la virtud no se divide adecuadamente en intelectual y moral.

Por otra parte, dice Aristóteles que "la virtud es doble: intelectual y moral".

Respuesta. La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Pero en el hombre hay dos principios de acciones humanas: la inteligencia o razón y el apetito, que son los dos únicos principios de movimiento en el hombre, como afirma el Filósofo. Es, por tanto, necesario que toda virtud humana perfeccione uno de estos dos principios. Si una virtud da al entendimiento especulativo o práctico la perfección requerida para realizar un acto humano bueno, será virtud intelectual; si da perfección al apetito, será virtud moral. Por consiguiente, toda virtud humana es o intelectual o moral.

Soluciones. 1. La prudencia, por razón de su esencia, es virtud intelectual; pero por razón de su materia

connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra (q.61 a.1) patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Praeterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia, non computantur inter virtutes intellectuales. Nec etiam sunt virtutes morales: quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Praeterea, fides, spes et caritas quaedam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales: hae enim solum sunt quinque, scilicet scientia, sapientia, intellectus, prudentia et ars, ut dictum est (q.57 a.2.3.5). Nec etiam sunt virtutes morales: quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." [17], **"duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem".**

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III "De anima" [18]**. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.**

Ad primum ergo dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed

[17] C.1 n.1 (BK 1103a14); S.Th., lect.1.
[18] C.10 n.1.3 (BK 433a9; a21); S.Th., lect.15.

secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibilium, ut supra (q.57 a.4) dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur.

conviene con las virtudes morales, pues es la recta norma de las acciones humanas, como se dijo ya; en este sentido se enumera entre las virtudes morales.

Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones: quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis: quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest.—Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus.—Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [19].

2. La continencia y la perseverancia no son perfecciones del apetito sensitivo; lo cual es evidente, porque en el hombre continente y perseverante sobreabundan las pasiones desordenadas, cosa que no sucedería si el apetito sensitivo tuviera toda la perfección de un hábito que lo conformase con la razón. La continencia y la perseverancia son perfecciones de la parte racional, que resiste a las pasiones para no ser arrastrada por ellas. Les falta, no obstante, algo para ser verdaderamente virtudes, porque la virtud intelectual, que hace a la razón conducirse bien en materias morales, presupone un recto apetito del fin, de manera que esté bien dispuesta respecto a los principios de donde deduce sus razones de obrar, principios que no son sino los fines; y esto es lo que falta al continente y perseverante.—Asimismo, una operación, cuando procede de dos potencias, no puede ser perfecta si una y otra no lo son mediante el hábito que cada una debe tener; así como, por muy perfecto que sea el agente principal que trabaje con un instrumento, producirá una obra imperfecta si éste no se halla también en perfecto estado. Por tanto, si el apetito sensitivo, que es movido por la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante será imperfecta, y, en consecuencia, el principio de tal acción no será una virtud. Por eso la continencia en los placeres y la perseverancia en medio de las penas no son virtudes, sino algo menos que virtud, como dice Aristóteles.

Ad tertium dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinae gratiae.

3. Fe, esperanza y caridad están por encima de las demás virtudes humanas porque son virtudes del hombre en cuanto partícipe de la gracia divina.

[19] C.1 n.4 (Bk 1145b1); c.9 n.6 (Bk 1151b32); S.Th., lect.1.9.

ARTICULO 4

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali [a]

Si la virtud moral puede darse sin la intelectual

Dificultades. Parece que la virtud moral puede darse sin la intelectual.

1. Cicerón afirma que la virtud moral es el "hábito a modo de naturaleza, conforme con la razón". Pero, aunque la naturaleza esté de acuerdo con una razón superior que la mueve, no es necesario que tal razón esté unida a la naturaleza en el mismo sujeto, como es evidente en los seres naturales desprovistos de conocimiento. Luego puede darse en el hombre la virtud moral a modo de naturaleza que la inclina a conformarse con la razón, aunque la misma razón no sea perfecta mediante la virtud intelectual.

2. Mediante la virtud intelectual, el hombre adquiere perfecto uso de la razón. Pero ocurre a veces que son virtuosos y gratos a Dios hombres cuyo uso de razón no está en todo su vigor. Luego parece que la virtud moral puede darse sin la virtud intelectual.

3. La virtud moral inclina a obrar bien. Pero hay quienes naturalmente tienen esta inclinación, aun sin el discernimiento de la razón. Luego las virtudes morales pueden existir sin la intelectual.

Por otra parte, San Gregorio dice que "todas las demás virtudes, si no realizan prudentemente lo que apetecen, no pueden ser virtudes de ninguna manera". Pero la prudencia es una virtud intelectual, como hemos dicho ya. Luego las virtudes morales no pueden darse sin las intelectuales.

Respuesta. La virtud moral puede existir sin alguna de las virtudes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali.

1. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius [20], est "habitus in modum naturae, rationi consentaneus". Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem: sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXII "Moral." [21], quod "ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt". Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (a.3 ad 1; q.57 a.5). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse

[a] Infra q.65 a.1: *Ethic.* 6 lect.10.11; *De virtut.* q.5 a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

[20] *Rhetor.* 1.2 c.53.
[21] C.1: ML 76,212.

sino quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte: non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis: et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem: et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est (q.57 a.5.6). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.

intelectuales, por ejemplo, sin sabiduría, ciencia o arte; pero no puede darse sin entendimiento y prudencia. Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, el hábito que hace buena elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención del fin, y ésta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme con la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija rectamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia y de sus virtudes anejas, como queda dicho. Luego no puede darse virtud moral sin prudencia.

Por consiguiente, tampoco sin entendimiento; porque, en efecto, mediante el hábito de entendimiento son conocidos los principios naturalmente evidentes, tanto de orden especulativo como del práctico. Y así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que procede de los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de éstos, así también la prudencia, que es la recta norma de las acciones humanas.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione, est absque electione: et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione: et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Soluciones. 1. La inclinación de la naturaleza en los seres carentes de razón es sin elección, y por eso no requiere necesariamente la razón. Pero la inclinación de la virtud moral va acompañada de elección; de ahí que para ser perfecta necesita que la razón sea perfeccionada mediante la virtud intelectual.

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia: sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Mt. 10,16: "Estote prudentes sic-

2. El hombre puede ser virtuoso sin tener el uso de razón en todo su vigor respecto a todas las cosas, con tal de que lo tenga para las que debe hacer virtuosamente. En este sentido, todo hombre virtuoso tiene el uso de razón en todo su vigor. Por eso, incluso los que parecen simples por carecer de la astucia del mundo, pueden ser prudentes, conforme a lo escrito por San Mateo: "Sed pruden-

tes como serpientes y simples como palomas".

S. La inclinación natural al bien de la virtud es cierta incoación de la virtud, mas no virtud en estado perfecto. En efecto, cuanto más fuerte es esta inclinación, puede ser más peligrosa si no va unida a la recta razón, que rectifica la elección de los medios conducentes al debido fin; así como un caballo corriendo, si está ciego, cuanto más velozmente corre tanto más violentamente se estrella y se hiere. Y así, aunque la virtud moral no se identifica con la recta razón, como decía Sócrates, sin embargo no es solamente "conforme con la recta razón" (en cuanto que inclina a aquello que está de acuerdo con la recta razón, como afirmaron los platónicos), sino que es necesario también que se dé "acompañada de la recta razón", como dice Aristóteles.

ut serpentes, et simplices sicut columbae".

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis: non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat (cf. a.2); non tamen solum est "secundum rationem rectam", inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt [23]; sed etiam oportet quod sit "cum ratione recta", ut Aristoteles dicit, in VI "Ethic." [24].

ARTICULO 5

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali [a]

¿Si la virtud intelectual puede darse sin la moral

Dificultades. Parece que la virtud intelectual puede darse sin la moral.

1. La perfección de una cosa que precede a otra no depende de la perfección de esta última. Pero la razón precede y mueve al apetito sensitivo. Luego la virtud intelectual, que es una perfección de la razón, no depende de la virtud moral, que es perfección de la parte apetitiva. Luego puede darse sin ella.

2. Lo moral es materia de la prudencia, como las cosas factibles lo son del arte. Pero el arte puede darse sin su materia propia, como un herrero sin el hierro. Luego la prudencia puede darse sin virtudes morales, aunque parezca ser, entre to-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali.

1. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Praeterea, moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia: sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes,

---

[a] Infra q.65 a.1; *Ethic.* 6 lect.10; *De virtut.* q.5 a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

[23] Cf. PLATONEM in *Menon.* c.41; St. THOMAS, *In Ethic.* 6 lect.11.

[24] C.13 n.5 (BK 1144b21).

maxime moralibus coniuncta videtur.

3. Praeterea, "prudentia est virtus bene consiliativa", ut dicitur in VI "Ethic."[24] Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae quod "volens peccet", ut dicitur in VI "Ethic."[25] Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt: sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad

das las virtudes intelectuales, más afín a las morales.

3. "La prudencia es la virtud del buen consejo", dice el Filósofo. Pero muchos, sin tener virtudes morales, aconsejan bien. Luego la prudencia puede darse sin la virtud moral.

Por otra parte, querer obrar mal se opone directamente a la virtud moral, pero no se opone a una cosa que pueda darse sin virtud moral. Ahora bien, el pecar "voluntariamente" se opone a la prudencia, como dice Aristóteles. Luego la prudencia no puede darse sin virtud moral.

Respuesta. Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no. La razón es porque la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, no sólo en general, sino también en los casos particulares, en que tiene lugar la acción concreta. Ahora bien, la recta razón preexige los principios de donde procede la razón. Mas para descender hasta los casos particulares es necesario que la razón parta no sólo de los principios universales, sino también de los particulares. Respecto de los principios universales de su obrar, el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios (mediante los cuales sabe que debe evitar el mal), o también por alguna ciencia práctica. Pero todo esto no es suficiente para juzgar con rectitud los casos particulares, porque ocurre a veces que tal principio universal, conocido por entendimiento o por ciencia, es deformado en el caso particular por alguna pasión; por ejemplo, al voluptuoso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno el objeto de su deseo, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como por el entendimiento natural o por el hábito de la ciencia el hombre se dispone

[24] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b10); S.TH., lect.4.6.
[25] C.5 n.7 (BK 1140b22); S.TH., lect.4.

rectamente en orden a los principios universales, así, para estar rectamente dispuesto en orden a los principios particulares del obrar humano, que son los fines, necesita perfeccionarse mediante ciertos hábitos que le hagan connatural en cierto modo el juzgar rectamente sobre el fin. Y esto se alcanza mediante la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, según aquello de que "cual es cada uno tal le parece el fin", como dice el Filósofo. Luego para adquirir la recta norma de las acciones humanas, que es la prudencia, el hombre necesita tener virtud moral.

hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei", ut dicitur in III "Ethic." [26] **Et ideo ad recta rationem agibilium, quae est prudentia, requeritur quod homo habeat virtutem moralem.**

Soluciones. 1. La razón, en cuanto que aprehende el fin, precede al apetito del mismo; pero el apetito del fin precede a la razón en tanto que delibera sobre la elección de los medios, lo cual pertenece a la prudencia. Lo mismo acontece en materia especulativa; el entendimiento de los principios es el punto de partida de la razón que silogiza.

Ad primum ergo dicendum quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis: sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

2. No depende de la disposición de nuestro apetito el recto o equivocado juicio sobre los principios del arte, pero sí depende de ella nuestro juicio sobre el fin, que es principio en materia moral; en este caso, el juicio depende tan sólo de la consideración de la razón. Por eso el arte no requiere una virtud perfectiva del apetito, y la prudencia sí.

Ad secundum dicendum quod principia artificialium non diiudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia: sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

3. La prudencia no sólo aconseja bien, sino que juzga e impera igualmente. Esto no es posible sin la remoción del impedimento de las pasiones, que deforman el juicio, y el imperio de la prudencia; y esto es obra de la virtud moral.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem.

[26] C.5 n.17 (Bk 1114a32); S.Th., lect.13.

RELACION DE LAS VIRTUDES MORALES CON LAS PASIONES

Santo Tomás va a proponer en seguida (q.60) la distinción de las virtudes morales entre sí. Pero una gran parte de estos hábitos virtuosos tienen su función propia y razón de ser en la moderación y dominio de las pasiones: *sunt circa passiones*, y se han de distinguir por la diversidad de estas pasiones que han de gobernar. Por eso plantea antes el Aquinate una cuestión previa: la de la relación de la virtud moral con las pasiones humanas.

Esta relación es básica y bien importante para el esclarecimiento de la virtud moral, pues la materia más abundante de la virtud humana la ofrecen las pasiones. Todas ellas han de ser reguladas por la razón y sometidas por la virtud al dominio de la voluntad.

Santo Tomás no plantea aquí todo el problema de la *moralización* de las pasiones, o de sus funciones e influencias respecto del voluntario y de la moralidad en general. Ha dedicado ya al análisis minucioso de toda la vida afectiva su maravilloso tratado *De las pasiones*, y en él una cuestión al tema similar *de la moralidad, o del bien y el mal moral en las pasiones* (q.24). En ella se expone la doctrina general, de la que es un eco la presente cuestión, dedicada a la consideración de este tema particular de «las pasiones y la vida virtuosa».

Lógico es el orden en el articulado de la misma. Ante todo, el Angélico establece *la distinción* precisa entre la virtud y la pasión (a.1); después determina las relaciones entre ambas bajo un triple aspecto: si la virtud moral *puede existir con la pasión* (a.2), aun con la pasión de tristeza (a.3); *si versa acerca de las pasiones* (a.4); y, por fin, si puede darse la virtud moral *sin la pasión* (a.5).

I. La virtud moral, distinta de la pasión (a.1)

El Angélico procede en primer lugar a señalar los puntos de distinción y separación precisa entre las pasiones y la virtud. Las pasiones son actos, movimientos del apetito sensitivo, y la virtud es un hábito y principio de esos mismos afectos del apetito.—Además, las pasiones en sí mismas no son buenas ni malas. Es lo que había probado antes, en el análisis moral de la vida pasional (q.24 a.1.4). El bien y el mal moral se encuentran en ellas en tanto están sometidas a la moción voluntaria y por conformidad o desacuerdo de sus objetos con la regla de la razón. Mas la virtud no es indiferente al bien y al mal, sino esencialmente buena. Por fuerza, pues, se distingue de la pasión. Por otra parte,

es verdad que se habla de ciertas pasiones como buenas o malas en sí mismas, determinadas a una especie fija de bondad o malicia moral. Esto lo conoce el Aquinate, que con San Agustín señala la compasión del misericordioso como pasión buena y virtud, o con Aristóteles afirma que «la vergüenza es pasión laudable» y «la envidia siempre es mala» (a.1 ad 3; q.24 a.4). Podríamos citar otros muchos casos de pasiones siempre malas, identificadas con grandes vicios: el rencor y el odio, los celos del amor, la venganza, son tenidas por todos como pecados, y no digamos de la vanidad, avaricia, soberbia, lujuria, etc., que son grandes vicios a la vez que grandes pasiones [1].

Santo Tomás responde que aun en esos movimientos pasionales se debe distinguir el vicio, o virtud, y la pasión. Como pasión, este movimiento afectivo parte del apetito sensible y tiende a conformarse con la razón. Mas, como movimiento virtuoso, ha de partir de la voluntad, ha de ser afección movida y ordenada por el imperio de la razón, aunque su raíz y consumación esté en el apetito sensible.

En el lugar citado (q.24 a.4) daba una respuesta más cumplida a esta dificultad. Se trata en todas esas modalidades de pasiones, tenidas por actos virtuosos o por verdaderos vicios, de *clasificaciones morales, de especies morales* de pasión. *En su ser psíquico* o naturaleza propia, las pasiones en sí mismas constituyen reducido número de especies, las once pasiones de la clasificación del Angélico: amor, odio, deseo, fuga, placer, tristeza... Todos los demás nombres y clasificaciones se refieren a estados pasionales compuestos y, sobre todo, a *especies morales* de pasión. Son los movimientos afectivos, determinados ya a objetos concretos, convenientes por sí mismos al orden de la razón o contrarios a él. La avaricia, por ejemplo, es el deseo *desordenado*—sin medida y contra el orden de la razón—de las riquezas; la vanidad y orgullo, el apetito desmedido y malo de la propia alabanza y excelencia; la lujuria es el deseo de los placeres ilícitos; el rencor y resentimiento ya llevan consigo la tristeza desordenada del amor propio herido por la ofensa recibida, con el apetito de venganza y odio al ofensor. Todas estas formas de pasión están ya matizadas moralmente por sus objetos malos; son denominaciones morales, no las especies psíquicas elementales de pasión. La prueba está en que cada uno de estos procesos pasionales desarrolla y engloba todas las especies psíquicas. La avaricia, ambición, lujuria, etc., suscitan el deseo de los bienes correspondientes, la esperanza de poseerlos, el placer en su consecución, el temor de perderlos, la ira y el odio contra quienes tratan de arrebatarlos; en una palabra, toda la gama afectiva en torno al mismo objeto; y todos esos actos pasionales se especifican por su mismo objeto moral, constituyen un solo pecado.

Por lo tanto, bien pueden determinados movimientos pasionales llamarse, sin más, pecados y vicios, o actos virtuosos. En ellos ya se sobrentiende el consentimiento de la voluntad en el objeto o la sumisión del apetito a la recta razón (a.1 ad 2.3). Pero esto no se opone a la afirmación primera de que las pasiones sensibles, en sí mismas, en su ser psíquico, *son distintas de la virtud, o del vicio,* ya que ellas, como tales, son indiferentes al bien y al mal moral. Una contraprueba de ello es que cualquier pasión, aun en apariencia más nociva, puede ser buena; puede haber una tristeza y llantos sanos de los propios pecados, un odio santo al mal o a la mentira, un temor y turbación virtuosos ante los peligros

[1] Véanse buenos análisis de las pasiones desde este punto de vista moral en A. García Figar, O. P., *Curso superior de moral católica* (Madrid 1947) p.52ss.

de la tentación; y, al contrario, los nobles sentimientos del amor y alegría pueden envilecerse por ser de objetos del pecado. En el hombre, sin embargo, todos los movimientos pasionales han de producirse bajo el signo de la moralidad buena o mala, en cuanto proceden bajo el consentimiento o imperio de la voluntad libre y se dirigen a un objeto bueno o malo.

II. Relaciones de la virtud moral con las pasiones

La comparación entre estos términos: virtud y pasiones, va establecida por Santo Tomás bajo tres aspectos complementarios que perfilan la doctrina aristotélica de las pasiones como materia de numerosas virtudes morales.

a) La virtud moral se armoniza con las pasiones (a.2.3)

Está, ante todo, este primer aspecto de la compatibilidad entre virtud y pasión. La distinción entre ambas se acentúa con exceso en la concepción estoica, hasta convertirse en oposición e incompatibilidad. Santo Tomás refiere aquí esta teoría de los estoicos sobre la vida pasional y sus divergencias con la doctrina peripatética, en un tono más conciliador que el texto paralelo de q.24 a.2. Su oposición a la doctrina aristotélica sería más bien verbal, puesto que los estoicos excluían del ánimo del virtuoso las afecciones desordenadas y perturbadoras, a las que únicamente llamaban «pasiones». Los impulsos afectivos según la razón podían darse con la virtud. Así, al menos, como divergencias verbales, narraba San Agustín estas diferencias de la teoría estoica en los textos de que el Angélico toma su información [2].

La oposición era, sin embargo, bastante real y fundada. Al menos, los representantes tanto de la Stoa antigua (Zenón, Crisipo, Cleantes) como de la Stoa de la tercera época (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio) heredaron este pesimismo pasional de los cínicos y constituyeron un sistema moral en abierta lucha antipasional. La vida moral sólo consiste en el bien honesto, que es vivir según la razón, no en lo útil y deleitable. Las virtudes son definidas ante todo como «ciencias», si bien en el sentido de perfecciones cognoscitivas de la razón práctica, y el virtuoso, o el sabio, es el que vive sólo según la razón o el «Logos», enteramente libre de todas las afecciones pasionales que vienen a perturbar el ánimo. Todas las pasiones son, por lo tanto, malas, afecciones morbosas o enfermedades del alma, y la vida moral consiste en un cierto aniquilamiento funcional de las mismas, en conseguir la *apathia*, que es una anestesia o *insensibilidad ante todas las perturbaciones pasionales* [3]. Este hacerse imperturbable ante todas las fluctuaciones pasionales del amor, el temor,

[2] San Agustín, *De civ. Dei* l.9 c.4; l.14 c.8.9: ML 41,258.411-414.

[3] Th. Graf, *De subiecto psychico virtutum* I p.34-37. Véase entre nosotros una hermosa exposición de la doctrina pasional estoica, con referencias a sus fuentes, en S. Cuesta, S. I., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Madrid 1945) p.127-200. Los grandes autores romanos, Varrón, Cicerón y hasta el mismo Séneca, discípulos inmediatos de la Stoa media y de sus figuras, Panecio y Posidonio, modifican la rigidez del estoicismo primero con la noción del bien y de la felicidad, y ya admiten *la aurea mediocritas* como ideal virtuoso. Por eso en Cicerón se encuentran textos (*De finibus* III c.1) que admiten la conciliación de la virtud con la pasión moderada.

la codicia, placer o dolor, etc., hasta llegar a no sentirlas y tenerlas por extrañas al ánimo del sabio, no tiene por finalidad buscar la felicidad exterior, sino solamente el practicar la virtud, ya que lo honesto tiene el fin en sí mismo y la virtud no puede ordenarse a otra cosa.

A esta concepción estoica, inhumana y prekantiana, de la virtud y la vida moral, se ha de oponer, con Santo Tomás y el sentido moral común, la doctrina aristotélica. Las pasiones no son malas sino cuando son perturbadoras y contrarias al orden de la razón; las pasiones moderadas y sometidas a la razón son buenas. Por lo tanto, pueden darse en el virtuoso, por lo que la vida virtuosa, aun la más perfecta, no excluye las pasiones, sino las inmoderadas. La virtud no es impasibilidad y apatía, sino humanización y moralización de los afectos, no dejándose conmover y arrastrar por ellas «en lo que no conviene y cuando no conviene, etc.» [4]

Esta teoría de la moderación de las pasiones la heredaba Aristóteles de la tradición filosófica griega, pues la virtud socrática y platónica consisten también en imponer el dominio de la razón sobre las pasiones, en la perfección de la parte sensible mediante su obediencia pronta a la razón. Aristóteles introduce un elemento nuevo y original. Esta moderación afectiva consiste en imponer a los apetitos y codicias sensibles *el medio de la razón,* en reducirlas a un término medio razonable, no en la supresión de sus impulsos, como quería el estoicismo [5]. Más tarde se explicará este medio virtuoso.

El Aquinate insiste en que todas las pasiones pueden así ser moderadas y moralizadas por la virtud e incorporadas al bien moral. Por eso plantea el caso especial de la *tristeza* (a.3), que es el afecto pasional más nocivo orgánica y psíquicamente, y del que más ha de huirse. Aun los estoicos moderados, que ponían tres buenas pasiones, eliminaban por completo la tristeza del ánimo del sabio, como incompatible con la virtud. El Angélico rechaza esta postura como *irracional,* pues hay muchas formas de tristeza—las que se refieren a los males contrarios a la virtud—que no sólo caben en el alma del sabio, sino que cooperan mucho a la virtud, y es propio del virtuoso afectarse de estas tristezas moderadas. Y con fino análisis describe los altos valores morales, y sobre todo cristianos, que van ligados a diversas maneras de llanto y tristeza, como el dolor por los pecados propios, por los males y pecados del prójimo, etc. De ahí que pueden también estas pasiones de la tristeza convertirse en grandes instrumentos de vida virtuosa y, sobre todo, de santificación.

Mas, como aparece en la teoría de Aristóteles, las pasiones deben entrar en la vida virtuosa del hombre *siempre moderadas.* El Angélico precisó como nadie la universalidad de este principio hasta sus últimas consecuencias. Si bien de ello se ocupa en otras ocasiones, deja en esta cuestión indicaciones bien elocuentes. Hemos dicho que, según el Santo, el acto pasional, para que sea acto virtuoso, debe ser no sólo de un objeto bueno, sino debe partir su impulso de la razón, debe estar ordenado y movido por la razón. Es decir, deben dirigirse al bien y de modo

---

[4] II *Ethic.* c.2 (BK 1104b20ss); S.Th., lect.3.

[5] II *Ethic.* c.5 (BK 1106b20ss). Cf. GRAF, o.c., I p.22. Por eso ya se encuentra esta doctrina en la primera *Etica* de Aristóteles, la *Moral a Eudemo* 1.2 c.3 (BK 1220b22ss). Véase, no obstante, la fina observación de Santo Tomás (a.2 ad 1). Se ha dado cuenta de que los *Tópicos* de Aristóteles no expresan sus opiniones propias, sino que se encuentran bajo la influencia platónica, como la moderna investigación confirma.

debido, o con subordinación a la razón. Por lo tanto, si procede por sólo impulso del apetito sensible, aunque sea de objeto bueno, lleva algo de desorden, por no producirse de un modo moderado y racional.

Bien conocida es la división aquiniana de la pasión en *antecedente* y *consiguiente*, que se refiere a este propósito (q.24 a.3 ad 1; q.77 a.6). Sólo la pasión consiguiente, la que un motivo racional suscita y se produce bajo el imperio de la razón, es plenamente buena y virtuosa. Las pasiones antecedentes, «que previenen el juicio de la razón» (a.2 ad 3), llevan en sí algo de desordenado, ya que son tumultuosas y perturbadoras, y disminuyen el acto voluntario. Si son respecto del mal, constituyen el acto vicioso o pecado completo cuando dominan la razón y arrastran la voluntad al consentimiento. Son las *passiones perfectae* cuales —dice Santo Tomás—se encuentran en los pecadores [6]. Mas, aun cuando precedan a toda voluntariedad y, una vez advertidas, la voluntad no consiente, llevan algún desorden. Son los *motus solius sensualitatis*, que, según Santo Tomás, siempre implican pecado, aunque muy leve (q.74 a.2.3). De igual suerte, las pasiones del bien, si son antecedentes, entrañan algún desarreglo y leve desorden, porque no se producen con la debida moderación.

Tal es la enseñanza constante de Santo Tomás [7]. Para él sólo tiene pleno sentido de acto virtuoso la pasión moderada, «que sigue a la razón» o es suscitada por elección voluntaria y un motivo razonable. Aun en cosas buenas, no es bueno dejarse llevar de la pasión: socorrer al pobre por puro amor natural o afecto compasivo, imponer justo castigo con furor airado, etc. Tales pasiones implican desorden en la medida que perturban la serenidad del juicio, y al disminuir el voluntario también disminuyen el valor moral de la acción. Las afecciones sensibles nunca deben adelantarse a la razón, y la virtud perfecta irá gradualmente produciendo la plena sumisión de los movimientos pasionales al control superior y vigilancia de la razón [8]. Por eso el Angélico enseña que, en el estado de inocencia, o en Cristo (y en la Santísima Virgen), las pasiones nunca fueron «súbitas», ni hubo primer movimiento afectivo, antecedente a la razón, porque implicaría desorden. Sin embargo, pudo elegir Jesucristo ser afectado por vehemente ira o inmensa tristeza, pues estas pasiones, aun produciendo fuerte alteración psicosomática, «no perturbarán el modo de la virtud» si la voluntad las ha elegido y «este modo ha sido establecido por el dictamen racional precedente» [9].

---

[6] *De verit.* q.26 a.8.

[7] *De verit.* q.26 a.7.8; *De malo* q.12 a.1 et ad 4; 3 p. q.15 a.4. Véanse otros numerosos textos citados en la obra del P. H.-P. NOBLE, O. P., *Les passions dans la vie morale* (París 1931) II p.79-83.

[8] Notan los SALMANTICENSES, *Curs. Theol. in 1-2* tr. 12, *De virtut. in comm.* a.2 n.3, que la virtud moral no excluye todos los movimientos desordenados de la pasión; la virtud infusa sólo excluye los gravemente malos y consentidos, y la virtud adquirida ni aun todos éstos. Mucho menos excluyen los movimientos que previenen la razón, si bien la virtud perfecta tiende en gran manera a disminuirlos.

[9] *De verit.* q.26 a.7.8.

b) Las virtudes morales que moderan la vida afectiva tienen por materia propia las pasiones. Las virtudes de la justicia y de la vida de relación versan sobre la operación exterior (a.4)

Con esta nueva afirmación se declara el Angélico no por la eliminación y supresión estoica de las pasiones, sino por la *inclusión esencial* de la vida pasional en la virtud. Las pasiones todas y manifestaciones afectivas de la sensibilidad *se incorporan* a uno u otro de los dos grandes grupos de virtudes: las del grupo de la *templanza*, que moderan las manifestaciones del apetito *concupiscible*, y las de la *fortaleza*, que reprime, moraliza y dirige las del apetito irascible. Sólo las virtudes de *justicia* y sus anejas, que abarcan la vida virtuosa en relación con los demás, no tienen por materia directa las pasiones, sino *las operaciones*, la actividad exterior.

La tesis es típica de Aristóteles, de quien proceden las mismas formulaciones aquí empleadas por Santo Tomás: Las virtudes morales versan *circa passiones et operationes*, pues tal es la materia inmediata que han de rectificar; las de la *templanza* y fortaleza se ocupan sólo de los afectos interiores, *circa passiones, vel circa delectationes et tristitias*, que es expresión equivalente, ya que a todo movimiento pasional por necesidad acompaña el placer o la tristeza [10]. La justicia, en cambio, ya no regula las pasiones, sino debe dirigir las acciones exteriores, *circa operationes* [11]. Y el Estagirita recibe esta doctrina de Platón, quien al menos distingue claramente la templanza, virtud para regir las pasiones del concupiscible o de atracción a los bienes deleitables, y la fortaleza, cuya misión se orienta a las pasiones del irascible [12].

Tal concepción es consecuencia inmediata de lo anteriormente expuesto del apetito sensitivo como sujeto propio de esos dos grupos de virtudes y de la voluntad como sujeto de las de justicia. Pues que la actuación del apetito sensible son todos los movimientos pasionales, ellos serán la materia inmediata ligada esencialmente a estas virtudes de templanza y fortaleza; así como la justicia ha de ocuparse de los deberes para con otros, que cumplimenta la voluntad mediante las operaciones exteriores.

Esas virtudes *circa passiones* han de ocuparse, pues, de trocar todos los actos pasionales en otros tantos *actos de virtud*, de moderar todos los movimientos del apetito sensible, haciendo que todos los actos pasionales se produzcan en completa obediencia y seguimiento al dominio de la razón mediante la impresión en ellas de la moción espiritual de la voluntad recta. La obra de estas virtudes morales es la de realizar la perfecta elevación de las pasiones al orden moral, la depuración y *espiritualización* de las mismas; a ellas compete la verdadera *terapéutica* y *educación*, moral y cristiana, de las pasiones. No vamos a detallar aquí los modos como ha de realizar la virtud esta función de disciplina moral y educación de los afectos, condensados por Aristóteles y Santo Tomás

---

[10] Aristot., II *Ethic.* c.3 (Bk 1105a14); c.5 (Bk 1106b18ss). Cf. III *Ethic.* c.7.9.13 (Bk 1107a33; 1115.1117).

[11] V *Ethic.* c.1 (Bk 1129a8). Esto no se opone a lo dicho antes, de que Aristóteles aun no reconoce la voluntad como sujeto de la justicia. Más probablemente atribuye esta virtud al apetito sensible. Cf. Gray, o.c., I p.28.

[12] Cf. Gray, o.c., I p.26.

en la idea de *moderación*, de reducción a un *medio* justo, a *mesura* o *mediocridad*, los diversos impulsos pasionales [13].

Pero han de evitarse falsas interpretaciones de este recto medio. No se trata de una *moderación material* e igual para todas las pasiones, en el sentido de darles *satisfacción* moderada a todas ellas, de saciar con cierto equilibrio y armonía todos los apetitos. Es lo que parece expresarse en la fórmula del *equilibrio pasional*. Pero tal equilibrio pasional es un absurdo, pues traduce exactamente el epicureísmo, el ideal de satisfacer las pasiones sin exceso y con moderación, de tal manera que no perturben el goce de las demás.

La moderación virtuosa no puede, pues, expresarse con esta idea de *equilibrio pasional*, de satisfacción armónica epicúrea de todos los goces y apetitos. Y es que se trata de una *moderación formal* [14], de imprimir en ellas el modo u ordenación correspondiente al dictamen de la razón, *proporcional al fin moral* que se persigue. Y la razón impondrá a veces impulsar unos movimientos pasionales, cohibir otros, intensificar con vehemencia aquellos afectos buenos, reprimir el exceso de estos placeres simplemente ilícitos, etc.

Por lo tanto, múltiples son las funciones de esta *moderación virtuosa* de las pasiones. Ante todo, implica la obra de enérgica represión y ascesis negativa de todas las pasiones desordenadas, sobre todo en la virtud sobrenatural y cristiana. La labor de mortificación, de domar la rebeldía de las pasiones del mal, es por desgracia la fundamental, a causa del pecado original; el *aniquilamiento* pasional entra, bajo este aspecto, en el ideal de la virtud moral cristiana, si se refiere a la destrucción dinámica o funcional de todas las pasiones que van al pecado. Sin embargo, no se ha de limitar a esta ascesis negativa, pues las virtudes no son simples fuerzas defensivas y diques de resistencia contra la avalancha impetuosa de los bajos instintos. Su propio efecto y más distintivo es *moderador* en el uso de los placeres lícitos, o contra la vehemencia intensa de otros afectos pasionales—como los temores y tristezas, iras o audacias—, para contenerlos de todo exceso o desviarlas de defecto perjudicial. Que también la insensibilidad, apatía, cobardía y pusilanimidad son extremos igualmente punibles y viciosos, que la virtud ha de evitar.

Y, por fin, tiene la virtud moral otra misión *positiva y más noble* en torno a las pasiones. La de *impulsarlas*, la de suscitar e intensificar todos los sentimientos pasionales buenos y elevados, favorables a la obra virtuosa, a fin de hacer de ellas un instrumento poderoso de realización del bien. Tal es la *passio consequens, ex electione*, de la que dice Santo Tomás que contribuye grandemente al bien moral (q.24 a.3).

Y tal es el principal secreto de todo sistema educativo y de ordenación virtuosa de las pasiones. No basta reprimir las tendencias malas: es preciso *encauzar* la vitalidad de un temperamento pasional desbordante, retraerle de los objetos malos y proponerle objetos buenos, interesarle por altas y nobles empresas. Tal es el campo de influencia positiva de la inclinación y el dictamen virtuoso de la razón sobre las pasiones.

---

[13] De este medio de la virtud trata sobre todo Aristóteles II *Ethic.* c.5 (BK 1106b18ss); c.6 (BK 1107a1ss). Y con Santo Tomás lo explicamos más tarde (q.64).

[14] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de actibus hum. et habitibus. Comment. in 1-2* q.24 a.3 (Romae 1951) p.401. La idea de *desequilibrio pasional*, de lucha y rebelión de las tendencias interiores, causada por el pecado, es muy justa y verdadera. Mas no se puede caracterizar todo el efecto de moderación y ordenación de las pasiones, mediante la gracia y la vida virtuosa, por la simple idea de equilibrio pasional, como se hace en la obra, por otra parte magnífica, del P. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*, cit.

Se trata de operar una verdadera *trasposición* de las tendencias pasionales malas por las buenas, presentando otros ideales y orientación a los desbordamientos afectivos, como a las almas apasionadas se ha de abrir cauces nuevos para su corriente amorosa en la caridad para el prójimo, en el amor a Dios. Que ninguna de las grandes empresas humanas se ha hecho sin grandes recursos de sensibilidad, de energía pasional. Por algo las pasiones, incorporadas a la vida moral por la virtud, son necesario instrumento para la perfección moral y espiritual del hombre.

c) Las virtudes de la vida afectiva no pueden existir sin pasiones (a.5)

Es esta aserción del artículo 5 una consecuencia obvia de la doctrina anterior. La virtud moral, cuando es perfecta, puede y debe existir *sin las pasiones desordenadas*, las que se dirigen al mal o no se someten a la mesura y orden de la razón; sobre este campo pasional la virtud debe ejercer un esfuerzo constante de destrucción y *aniquilamiento* funcional, hasta matar todas sus tendencias rebeldes.

Mas las virtudes de la templanza y fortaleza no pueden existir sin las pasiones moderadas, sometidas al orden de la razón. Sería dejar ociosos, sin actividad propia, los mismos apetitos concupiscible e irascible en que residen; y las virtudes son perfecciones formadas en las potencias, no para impedir su ejercicio, sino para moverlas e inclinarlas a los propios actos acerca del bien.

Volvemos, pues, a la explicación anterior. El hombre virtuoso ha de estar libre de pasiones desordenadas, sin los apetitos del mal; pero de ningún modo ha de ser hombre sin pasiones. Ni la misma santidad cristiana, aun en sus más altos grados de purificación mística, tiende a la negación absoluta de la naturaleza, a la abnegación total de la sensibilidad, para dar paso a los actos solos del espíritu. La santidad cristiana no es la insensibilidad estoica, por la razón capital de que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a perfeccionarla. Las purificaciones místicas exigen, sí, una labor muy honda de mortificación, de *abnegación* a veces completa de ciertos goces y placeres sensibles, hasta llegar a la depuración total de toda afección de la sensibilidad, tan internamente viciada por el pecado hasta en sus raíces últimas. Pero después de todo ese trabajo de abnegación y renuncia purificadora, surgirá, cual nueva crisálida, una sensibilidad transformada y espiritualizada, pero más intensa, más capaz de amar, con gran vehemencia, no sólo a Dios, sino a la naturaleza con sus seres, y gustar de ella con todos sus goces puros y alegrías sanas e inocentes. Porque los santos no dejaron de sentir todas las afecciones naturales buenas, sino que amaron intensamente y en Dios todos los seres [15].

Concluye Santo Tomás que aun las virtudes que no moderan las pasiones, como las de la justicia y de la acción exterior, suelen ir, de ordinario, acompañadas de afecciones pasionales. Porque la obra virtuosa produce deleite, y todo placer superior del espíritu refluye y se comunica

---

[15] Observa ya B. de Medina que el aniquilamiento pasional es verdadera deshumanización. *Expositio in 1-2 q.59 a.5*: «Qui tollunt affectus humanos, humanitatem totam potius exuere quam animi tranquillitatem possidere».

por redundancia en el apetito sensible. Por eso la operación propia del hombre no es la actividad pura del espíritu o actuación angélica, sino la acción de todo el ser humano, aquella que comienza en lo espiritual, y en que toman parte las pasiones sensibles y los miembros del cuerpo (ad 3). Eliminar, pues, por completo la vida pasional sería una deshumanización del hombre y de su vida.

CUESTION 59

(In quinque articulos divisa)

De comparatione virtutis moralis ad passionem

De la distinción de las virtudes morales en su relación con las pasiones

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem (cf. q.58 introd.). Et quia virtutes morales quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones (q.60).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtus moralis sit passio.

Secundo: utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Tertio: utrum possit esse cum tristitia.

Quarto: utrum omnis virtus moralis sit circa passionem.

Quinto: utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

Nos toca tratar ahora de la distinción de las virtudes morales entre sí. Y como las virtudes morales, que tienen por materia las pasiones, se distinguen según las diversas pasiones, debemos señalar la relación entre pasión y virtud y después distinguir las diferentes virtudes morales según las pasiones.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si la virtud moral es pasión.

Segundo: si la virtud moral puede existir con la pasión.

Tercero: si es compatible con la tristeza.

Cuarto: si toda virtud moral es acerca de la pasión.

Quinto: si alguna virtud moral puede existir sin pasión.

ARTICULO 1

Utrum virtus moralis sit passio [a]

Si la virtud moral es pasión

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio.

1. Medium enim est eiusdem

Dificultades. Parece que la virtud moral es pasión.

1. El medio es del mismo género

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.2a; *Ethic.* 2 lect.5.

que los extremos. Pero la virtud moral es medio entre las pasiones. Luego la virtud moral es pasión.

2. Siendo contrarios entre sí virtud y vicio, están en el mismo género. Pero algunas pasiones se llaman vicios, como la envidia y la ira. Luego algunas pasiones son virtudes.

3. La misericordia es una pasión, porque, como ya hemos dicho, es la tristeza del mal ajeno. Pero, como dice San Agustín, "Cicerón, eminente orador, no dudó en llamarla virtud". Luego la pasión puede ser virtud moral.

Por otra parte, "las pasiones no son vicios ni virtudes", dice Aristóteles.

Respuesta. La virtud moral no puede ser pasión. Esto es evidente por tres razones. Primera, porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo, como se dijo. Pero la virtud moral no es movimiento, sino más bien principio del movimiento afectivo, porque es un hábito.—Segunda, porque las pasiones en sí mismas no son buenas ni malas, ya que el bien o el mal del hombre depende de la razón, y, por eso, consideradas en sí mismas, las pasiones son buenas o malas si pueden o no conformarse con la razón. Pero no es éste el caso de la virtud, porque, como queda dicho, la virtud siempre dice orden al bien.—Tercera, porque, aun suponiendo que una pasión se ordene en cierto modo únicamente al bien o exclusivamente al mal, el movimiento de la pasión en cuanto pasión tiene su principio en el apetito mismo y su término en la razón, puesto que el apetito tiende a conformarse con ésta. Por el contrario, el movimiento de la virtud es inverso: comienza en la razón y termina en el apetito, en cuanto que éste es movido por la razón. De ahí la definición de vir-

generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Praeterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

3. Praeterea, misericordia quaedam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est (q.35 a.8). "Hanc" autem "Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem", ut Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei" [1]. Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II "Ethic." [2], quod "passiones neque virtutes sunt neque malitiae.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (q.22 a.3). Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. — Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem; unde passiones, secundum se consideratae, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus: cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (q.55 a.3).—Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium limbens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dici-

[1] C.5: ML 41,261.
[2] C.5 n.3 (Bk 1105b28); S.Th., lect.5.

tur, in II "Ethic." [3], quod est "habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit".

Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones: sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum quod, si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et o contrario concurrere ad actum virtutis; secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod "motus ille animi rationi servit: quando" scilicet "ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti", ut Augustinus dicit ibidem (l.c. nt.1). Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

tud moral según el Filósofo: "el hábito de escoger manteniéndose en el medio justo, señalado por la razón, tal como lo fijaría un sabio".

Soluciones. 1. La virtud es medio entre las pasiones, no por razón de su naturaleza, sino en virtud de su efecto, es decir, porque establece el equilibrio en las pasiones.

2. Si por vicio entendemos el hábito que hace obrar mal, evidentemente ninguna pasión es vicio. Pero si tomamos el vicio para significar el pecado, que es el acto vicioso, nada impide que la pasión sea un vicio; y, en sentido contrario, no hay inconveniente en que la pasión concurra al acto virtuoso, según que la pasión sea opuesta a la razón u obre conforme a ella.

3. La misericordia se llama virtud, es decir, acto de virtud, en cuanto que "ese movimiento del alma obedece a la razón", o sea, "cuando la misericordia se ejerce sin violar la justicia, ya al socorrer al necesitado, ya al perdonar al penitente", como dice San Agustín. Pero si por misericordia entendemos el hábito que perfecciona al hombre para apiadarse razonablemente, no hay inconveniente en que la misericordia, en este sentido, sea una virtud. Lo mismo puede decirse de otras pasiones semejantes.

ARTICULO 2

Utram virtus moralis possit esse cum passione [a]

Si la virtud moral puede coexistir con la pasión

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit.

1. Dicit enim Philosophus, in IV "Topic." [4], quod "mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur". Et ca-

Dificultades. Parece que la virtud moral no puede coexistir con la pasión.

1. Dice el Filósofo que "manso es el que no sufre; pero paciente es el que sufre y no cede por el sufrimiento". Y lo mismo ha de aplicarse

[a] *Ethic.* 2 lect.3.
[3] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.Th., lect.7.
[4] C.5 n.2 (BK 125b22).

a todas las virtudes morales. Luego toda virtud moral existe sin pasión.

2. La virtud es cierta disposición recta del alma, como la salud lo es del cuerpo, dice Aristóteles. Por eso dice Cicerón que "la virtud parece ser una como salud del alma". Pero en el mismo libro dice que las "pasiones son las enfermedades del alma". Ahora bien, la salud no es compatible con la enfermedad. Luego tampoco lo es la virtud con la pasión del alma.

3. La virtud moral exige perfecto uso de la razón aun en los casos particulares. Pero éste es el que las pasiones impiden; y así dice el Filósofo que los "placeres corrompen el juicio de la prudencia"; y Salustio, que "el espíritu no percibe fácilmente la verdad cuando las pasiones le ofuscan". Luego la virtud moral no puede coexistir con la pasión.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si la voluntad es perversa, estos movimientos —las pasiones— lo serán también; pero si aquélla es recta, éstas no sólo serán inculpables, sino incluso laudables". Pero nada laudable es incompatible con la virtud. Luego la virtud moral no excluye las pasiones, sino que puede darse con ellas.

Respuesta. Estoicos y peripatéticos fueron desacordes en esta cuestión, como dice San Agustín. Los estoicos sostuvieron que las pasiones del alma no pueden darse en el sabio o en el virtuoso; mientras que los peripatéticos, escuela fundada por Aristóteles, defendieron, como dice el mismo San Agustín, que las pasiones son compatibles con la virtud moral, pero reducidas a un justo medio.

dem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII "Physic."[5]; unde "virtus quaedam sanitas animae esse videtur", ut Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.13). Passiones autem animae dicuntur "morbi quidam animae", ut in eodem libro (c.10) Tullius dicit. Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur animae passionem.

3. Praeterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc impeditur per passiones: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic."[6], quod "delectationes corrumpunt existimationem prudentiae"; et Sallustius dicit, in "Catilinario"[7], quod "non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt", scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei"[8]: "Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus", scilicet passionum: "si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt". Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX "De civ. Dei"[9]. Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso; Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX "De civ. Dei" (ibid.), posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae.

---

[5] C.3 n.4,5 (BK 246b2; 247a2); S.Th., lect.5,6.
[6] C.5 n.6 (BK 1140b12); S.Th., lect.4.
[7] *In conjurat. Catil.* c.51.
[8] C.6: ML 41,409.
[9] C.4: ML 41,258.

Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt: sed solum quantum ad hoc, quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere; eo quod "animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paullsper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt"; ut Augustinus narrat in IX "De civ. Dei" (ibid.), ab Agellio dictum.

Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit in II "Ethic." [10], quod "non bene quidam determinat virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt"; sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt "ut non oportet, et quando non oportet".

Esta divergencia, observa San Agustín, estaba más en las palabras que en el fondo del pensamiento. Porque los estoicos, en efecto, no viendo la distinción entre el apetito intelectual, es decir, la voluntad, y el sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, no llegaron a ver la distinción entre las pasiones del alma y los demás afectos humanos, distinción que consiste en que las pasiones son movimientos del apetito sensitivo, mientras que los demás afectos son movimientos del apetito intelectual o voluntad. Los peripatéticos llegaron a hacer esta distinción; pero la que establecieron los estoicos consistía solamente en dar el nombre de pasiones a todos los afectos contrarios a la razón. Estos afectos, si surgen deliberadamente, no pueden darse en lo sabio o virtuoso; pero sí cuando brotan espontáneamente, pues en frase de Agelio, citada por San Agustín, "no está en nuestro poder impedir que las visiones interiores, llamadas fantasías, sorprendan al ánimo. Y entonces, si representan cosas terroríficas, es inevitable que el sabio se conmueva interiormente, hasta el punto de temblar de miedo o estremecerse de tristeza, como si estas pasiones previnieran la intervención de la razón; y, sin embargo, no se aprueban estas cosas ni se consiente en ellas".

Si, pues, se llama pasiones a los afectos desordenados, no pueden darse en el virtuoso en cuanto deliberadamente consentidas. Y así pensaban los estoicos. Pero si por pasiones entendemos cualesquiera movimientos del apetito sensitivo, pueden darse en el hombre virtuoso en cuanto subordinadas a la razón. De aquí que Aristóteles diga que "algunos describen la virtud como una liberación de pasiones y alteraciones; esto es incorrecto, porque tal aserción debe ir calificada", y debiera decirse que la virtud es liberación de aquellas pasiones que se dan "como y cuando no deben darse".

[10] C.3 n.5 (BK 1104b24); S.TH., lect.3.

Soluciones. 1. El Filósofo pone ese ejemplo, como otros muchos en sus libros de lógica, no para ilustrar su propio pensamiento, sino el ajeno. Fué opinión de los estoicos que las virtudes eran incompatibles con las pasiones del alma. El Filósofo rechaza esta opinión al decir que la virtud no es liberación de pasión.—Puede decirse, sin embargo, que, al señalar que el "manso no sufre", se ha de entender de una pasión desordenada.

2. Este y otros argumentos similares que Cicerón aduce, toma las pasiones en el sentido de afecciones desordenadas.

3. Cuando una pasión precede al juicio de la razón, si prevalece en el ánimo de modo que consienta en ella, impide, en efecto, la deliberación y el juicio. Si, por el contrario, le sigue, siendo, por decirlo así, imperada por la razón, la pasión ayuda a ejecutar las órdenes de la razón.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus exemplum illud induxit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae. Quam opinionem Philosophus excludit in II "Ethic." (l.e. nt.10), dicens virtutes non esse impassibilitates.—Potest tamen dici quod, cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa, et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in IV libro "De Tusculanis quaest.", procedit de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum quod passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULO 3

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia

Si la virtud moral es compatible con la tristeza

Dificultades. Parece que la virtud no es compatible con la tristeza.

1. Las virtudes son efectos de la sabiduría; y así leemos en el libro del mismo nombre: "Ella (la sabiduría) enseña la templanza y la justicia, la prudencia y la fortaleza"; pero después añade que "el comercio con la sabiduría no tiene amargura". Luego ni las virtudes pueden coexistir con la tristeza.

2. La tristeza es un obstáculo para obrar, como dice Aristóteles. Pero lo que impide obrar bien repugna a la virtud. Luego la tristeza es incompatible con la virtud.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit.

1. Virtutes enim sunt sapientiae effectus: secundum illud Sap. 8,7: "Sobrietatem et iustitiam docet", scilicet divina sapientia, "prudentiam et virtutem". Sed "sapientiae convictus non habet amaritudinem", ut postea [v.16] subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Praeterea, tristitia est impedimentum operationis; ut patet per Philosophum, in VII [11] et X "Ethic." [12] Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

[11] C.13 n.1 (Bk 1153b2); S.Th., lect.13.
[12] C.5 n.5 (Bk 1175b17); S.Th., lect.7.

3. Praeterea, tristitia est quaedam animi aegritudo, ut Tullius eam vocat, in III "De Tuscul. quaest." (c.6.7). Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

3. Cicerón llama a la tristeza enfermedad del alma. Pero la enfermedad del alma es incompatible con la virtud, que es la buena disposición de aquélla. Luego la tristeza es opuesta a la virtud e incompatible con ella.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia: dicit enim, ut habetur Mt. 26,38: "Tristis est anima mea usque ad mortem". Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Por otra parte, Cristo fué perfecto en la virtud. Pero en él hubo tristeza, pues que dijo: "Triste está mi alma hasta la muerte". Luego la tristeza es compatible con la virtud.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Augustinus, XIV "De civ. Dei" [13], "Stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias", idest tres bonas passiones: "pro cupiditate" scilicet "voluntatem; pro laetitia, gaudium; pro metu, cautionem. Pro tristitia vero, negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis", duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti: crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Respuesta. Como dice San Agustín, "los estoicos sostenían que en el alma del sabio, y correlativas a las tres perturbaciones, había tres eupatías, es decir, tres pasiones buenas, a saber: voluntad en lugar de concupiscencia, alegría en lugar de regocijo, y precaución en lugar de temor. Pero en lugar de la tristeza negaron que pueda haber algo en el alma del sabio". Y esto por dos razones: Primera, porque la tristeza tiene por objeto el mal presente. Pero ellos creyeron que ningún mal podía sobrevenir al sabio, porque juzgaban que, así como el único bien del hombre es la virtud, los bienes corporales no tenían ningún valor para él; y así, su único mal sería el vicio, que no puede darse en el hombre virtuoso.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo malo uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere.—Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam duoat: secundum illud I Io. 1,8: "Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus".—Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secun-

Pero todo esto es irracional. Pues siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, todo lo que sirve para conservar la vida del cuerpo es un bien para el mismo hombre; pero no el supremo bien, porque puede abusar de él. De ahí que pueda darse en el sabio un mal contrario a este bien y causarle una tristeza moderada.—Además, aunque el hombre virtuoso pueda estar sin pecado grave, nadie se hallará exento de pecados leves en su vida, pues dice San Juan: "Si dijésemos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos".—Asimismo, aunque el virtuoso no esté actualmente en pecado, acaso lo estuvo alguna vez. Y hace bien en es-

[13] C.8: ML 41,411.

tar triste por ello, según la palabra del Apóstol: "La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable".—Y, por último, porque puede dolerse laudablemente del pecado ajeno. Por tanto, la virtud moral, de la misma manera que es compatible con otras pasiones moderadas por la razón, lo es con la tristeza.

Segunda: los estoicos opinaban así porque la tristeza es acerca del mal presente, y el temor acerca del mal futuro. Así como la delectación tiene por objeto el bien presente, y el deseo el bien futuro. Pero pueden ser actos virtuosos el gozar del bien poseído, el deseo de alcanzar el no poseído o el precaverse del mal futuro. Mas tener el espíritu consternado por el mal presente—efecto propio de la tristeza—es completamente contrario a la razón y, por tanto, incompatible con la virtud.

Sin embargo, todo esto es también del todo insostenible. Pues hay males, como acabamos de decir, que pueden muy bien encontrarse en el virtuoso; males que la razón detesta. Por consiguiente, el apetito sensitivo no hace sino seguir la repulsa de la razón, que se entristece de ese mal; pero moderadamente, según el juicio de la razón. Ahora bien, que el apetito sensitivo se conforme a la razón es propio de la virtud, como ya dijimos. De ahí que el entristecerse con moderación por las cosas que deben causar tristeza sea una nota de la virtud, como dice también Aristóteles.—Y esto incluso es útil para huir del mal, pues así como el placer hace buscar los bienes con más solicitud, así la tristeza hace huir de los males más enérgicamente.

Por tanto, hemos de concluir que la tristeza causada por cosas conformes a la virtud no es compatible con ésta, porque la virtud se deleita en lo que le es propio. Mas por aquello que de algún modo repugna a la virtud, la virtud se entristece con moderación.

dum illud II ad Cor. 7,10: "Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur". — Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius.—Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo, movebantur ex hoc, quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro: sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur: moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (a.1 ad 2). Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est: sicut etiam Philosophus dicit in II "Ethic." [14].—Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute: quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

---

[14] C.6 n.10 (Bk 1106b20); S.Th., lect.6.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua *tristamur*: sed *adiuvat* ad ea promptius exequenda per quae tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animae aegritudo: tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet, secundum statum praesentis vitae.

Soluciones. 1. El pasaje aducido prueba que el sabio no se entristece por la sabiduría. Sufre tristeza, sin embargo, por todo lo que pone obstáculo a la sabiduría. Por eso en los bienaventurados, en quienes no hay obstáculo alguno para la sabiduría, tampoco hay lugar para la tristeza.

2. La tristeza dificulta la acción que nos vuelve tristes. Pero ayuda a ejecutar más prontamente todo lo que sirva para rechazar la tristeza.

3. La tristeza desmedida es enfermedad del alma; pero la moderada es señal de un alma bien dispuesta en el estado de la vida presente.

ARTICULO 4

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones

Si toda virtud moral es acerca de las pasiones

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [15], quod "circa voluptates et tristitias est moralis virtus". Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra [16] dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Praeterea, rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur in I "Ethic." [17]. Sed huiusmodi pars animae est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (q.22 a.3). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Praeterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut *fortitudo* et temperantia, ut dicitur in III "Ethic." [18]. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Dificultades. Parece que toda virtud moral es acerca de las pasiones.

1. Dice el Filósofo que la virtud moral "tiene por materia los placeres y las tristezas". Pero el placer y las tristezas son pasiones. Luego toda virtud moral es acerca de las pasiones.

2. Lo racional por participación es sujeto de virtudes morales, como dice el Filósofo. Mas precisamente es en esa parte del alma donde radican las pasiones. Luego toda virtud moral es acerca de las pasiones.

3. En toda virtud moral entra en juego alguna pasión. Luego o todas son acerca de las pasiones o ninguna. Pero hay algunas que ciertamente tienen por objeto pasiones, por ejemplo, la fortaleza y la templanza, como afirma Aristóteles. Luego todas las virtudes morales son acerca de pasiones.

---

[15] C.3 n.1 (BK 1104b8); S.TH., lect.3
[16] Q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1.2.
[17] C.13 n.19 (BK 1103a1); S.TH., lect.20.
[18] C.5 n.23 (BK 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25); S.TH., lect.14.19; cf. l.2 c.7 n.2 (BK 1107a33); S.TH., lect.8.

Por otra parte, dice el Filósofo que la materia de la justicia, que es una virtud moral, no son las pasiones.

Respuesta. La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón. El bien de la razón es el moderado y ordenado según ella. Luego las virtudes morales son acerca de todas las materias que pueden ser ordenadas y moderadas por la razón. Pero la razón regula, no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del intelectivo o voluntad, que no es sujeto de pasiones, como ya se dijo. Por consiguiente, no todas las virtudes morales tienen por objeto las pasiones, sino algunas de ellas las pasiones, y otras las operaciones.

Soluciones. 1. No todas las virtudes morales tienen los placeres y tristezas como materia propia, sino como algo consecutivo a sus propios actos. Pues todo hombre virtuoso se deleita en el acto de virtud y se entristece en su contrario. Por eso el Filósofo añade a las palabras citadas en la objeción: "si las virtudes son acerca de acciones y pasiones, como a toda acción y pasión sigue placer y tristeza, la virtud se extenderá a los placeres y tristezas" como a algo resultante de la virtud.

2. No sólo el apetito sensitivo, sujeto de las pasiones, es racional por participación, sino también la voluntad, en la que no hay pasiones, como queda dicho.

3. Algunas virtudes tienen por materia propia las pasiones, pero otras no. Por eso no siempre se puede razonar de la misma manera sobre todas ellas, como más adelante veremos.

Sed contra est quod iustitia, quae est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V "Ethic." [19].

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra dictum est (q.22 a.3). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam: sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post praemissa verba subdit [20] quod, "si virtutes sunt circa actus et passiones; omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia; propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias", scilicet sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum; sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (in c; q.56 a.6 ad 2).

Ad tertium dicendum quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (q.60 a.2).

[19] C.1 n.1 (Bk 1129a4); S.Th., lect.1-4.
[20] L. c. nt.15 n.3 (Bk 1104b13); S.Th., lect.3.

ARTICULO 5

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione

Si alguna virtud moral puede existir sin pasión

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione.

1. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse, est omnino absque passionibus.

2. Praeterea, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur: unde Rom. 7,5, nominantur "passiones peccatorum". Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Praeterea, secundum virtutem Deo conformamur; ut patet per Augustinum, in libro "De moribus Eccles." [21]. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod "nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione", ut dicitur in I "Ethic." [22]. Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione. Et multo minus aliae virtutes.

Respondeo dicendum quod, si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt (cf. a.2); sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.—Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem

Dificultades. Parece que puede haber virtud moral sin pasión.

1. Cuanto más perfecta es la virtud moral, tanto más supera las pasiones. Luego en su más alto grado de perfección se dará sin pasiones absolutamente.

2. Cuando una cosa está completamente separada de su contrario y de todo lo que a ésta inclina, es perfecta. Pero las pasiones inclinan al pecado, que es contrario a la virtud; por eso el Apóstol las llama "pasiones de los pecados". Luego la virtud perfecta se da totalmente sin pasión.

3. San Agustín asegura que por la virtud nos asemejamos a Dios. Pero Dios todo lo hace sin pasión. Luego la virtud más perfecta es sin pasión.

Por otra parte, "nadie deja de gozarse en sus actos de justicia", como dice Aristóteles. Pero el gozo es una pasión; luego la justicia no puede darse sin pasión, y mucho menos las demás virtudes.

Respuesta. Si por pasiones entendemos, como los estoicos, los afectos desordenados, es evidente que la virtud perfecta se da siempre sin pasiones.—Pero, si llamamos pasiones a todo movimiento del apetito sensitivo, es manifiesto que todas las virtudes morales que tienen por materia propia las pasiones, han de darse necesariamente con éstas. Y la razón es que, de otro modo, la virtud moral volvería completamente inerte al apetito sensitivo. Pero no es función de la virtud el privar de

[21] C.6.11.13: ML 32,1315.1319.1321.
[22] C.8 n.12 (BK 1099a17); S.TH., lect.13.

sus propias actividades a las potencias subordinadas a la razón, sino el obligarlas a ejecutar las órdenes de la razón realizando sus propios actos. Luego, así como la virtud ordena los miembros del cuerpo a sus debidos actos exteriores, así también dirige el apetito sensitivo a sus propios movimientos bien regulados.

En cuanto a las virtudes morales que tienen por materia, no las pasiones, sino las operaciones—y la justicia es una de ellas—, pueden darse sin pasiones, porque mediante estas virtudes la voluntad se aplica a su acto propio, que no es una pasión. No obstante, al acto de justicia sigue un gozo, al menos en la voluntad, en cuyo caso no es una pasión; por tanto, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores, como ya quedó dicho. Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor causa de pasión será.

Soluciones. 1. La virtud supera las pasiones desordenadas y suscita las ordenadas.

2. Las pasiones desordenadas inclinan al pecado, pero las ordenadas *no*.

3. El bien de cada cosa depende de la condición de su naturaleza. Pero ni en Dios ni en los ángeles se da el apetito sensitivo, como en los hombres. Por eso la buena operación de Dios y del ángel se da totalmente sin pasión, como sin cuerpo; mientras que la buena operación del hombre siempre va acompañada de pasión, así como es siempre producida con ayuda del cuerpo.

pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent: sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes vero morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia): quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (q.17 a.7; q.24 a.3). Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat: moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum: non autem si sunt moderatae.

Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

LA DIVISION DE LAS VIRTUDES MORALES

Después de establecer la exacta distinción de las virtudes morales respecto de las intelectuales y respecto de las pasiones, señalando a la vez los puntos de coincidencia e íntimas relaciones que ligan esencialmente a la virtud moral con unas y otras, procede aquí Santo Tomás a la división de géneros y especies en el seno mismo de estas virtudes morales.

No se trata de llevar la especificación y discernimiento virtuosos hasta sus últimas determinaciones. Esta es justamente la tarea de toda la *Secunda secundae*, o parte de moral especial de la *Summa*. Estamos en la moral general, y se trata, por lo tanto, de notar los *fundamentos* y *esquema general* de esta división. Y aun esto lo va a llevar a cabo el Angélico en extraña sumisión y dependencia del texto de la *Etica* de Aristóteles, para justificar una división allí hecha por el Estagirita, y no en plan de trazar la sistematización suya propia y definitiva, según veremos. No obstante, tienen valor propio y real los motivos y fundamentación de esta división, que el Aquinate expone como su principal intento.

La cuestión se divide en gradación descendente. El Angélico expone *primero* la posibilidad y exigencia necesaria de esta *pluralidad de virtudes* (a.1); *segundo*, la *división genérica* en dos grupos de virtudes morales (a.2); *tercero*, la *división específica*, ante todo de las virtudes en torno a las *operaciones* (a.3), después de las virtudes sobre las pasiones, en sus fundamentos (a.4) y en la división misma (a.5).

I. Unidad y pluralidad de la vida virtuosa (a.1)

Para evidenciar la posibilidad y necesidad de que haya *múltiples* virtudes morales, el camino no es difícil. Las razones básicas están brevemente indicadas por el Angélico. Son la diversidad de sujetos o facultades apetitivas, que han de ser perfeccionadas por la virtud (*sed contra*) y determinan los primeros géneros de virtudes; además, que las virtudes son hábitos operativos, los cuales se han de especificar por los distintos objetos formales (a.1). Con ello el Angélico enlaza esta cuestión con la otra paralela *de los principios de la distinción de los hábitos* (q.54), haciendo resaltar a la vez el valor imperecedero de estos dos principios, que hemos señalado allí como universales en toda la doctrina tomista de especificación: la diversidad de géneros por la distinción de los sujetos, a la vez que de los *objetos genéricos* de las potencias; la diversidad específica, fundada siempre en la distinción de objetos formales.

No obstante, el pensamiento de Santo Tomás aquí es más profundo, y, apoyado en la dialéctica platónica y su metafísica de la *participación*, deduce del mismo principio formal la *unidad de la vida virtuosa* junto con la *necesaria pluralidad de virtudes morales*.

La unidad de la vida moral está garantizada por la unidad del principio formal, que es la razón. La recta razón, como regla de dirección práctica de nuestros actos, es el principio formador de las virtudes, pues ella es regla que constituye e intima el bien moral. Y la recta razón es la prudencia, virtud que es el gran agente de la vida moral. Dijimos antes que la prudencia es virtud una, que no se diversifica en pluralidad de especies, como las artes por los distintos géneros de *factibilia* y modos de construir la obra exterior. La prudencia individual es el arte del bien vivir y del propio gobierno, arte que es único por la unidad del fin moral de toda la vida humana. Por eso *imprime una dirección uniforme y única*, una misma pauta de bien vivir según el fin, a todas las acciones humanas, o diversos *agibilia*, considerados por ella bajo el mismo aspecto formal de verdad práctica y directiva: *eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia* (ad 1).

Mas la prudencia es la *forma virtuosa* que se imprime, como en diversas materias, en los varios géneros de voluntariedad, en las diversas actuaciones del apetito humano. Ya hemos dicho que la virtud, como el bien moral, se encuentra esencialmente en la prudencia, que es también racional por esencia. Mas la prudencia no puede sustituir, como quiso Sócrates, a las demás virtudes, sino que debe comunicar una impresión de la recta razón sobre los movimientos del apetito. Las potencias apetitivas se hacen así racionales por participación, y en ellas se da también la virtud por participación del orden de la razón mediante el imperio prudencial. Entra aquí en seguida la dialéctica de *la participación*. La razón es *causa análoga* que, a semejanza de la influencia del sol en la producción y germinación de las especies naturales, imprime diversas formas de dirección moral según los diversos modos de actuación voluntaria.

El apetito humano, movido por la razón, es como la materia de la vida virtuosa, que, según sus varios campos de acción, recibe en diversas proporciones la participación del orden de la razón, del mandato y regla prudencial. Esta desigual impresión de la forma sobre la materia o principio pasivo, que son los actos humanos, da lugar a otras tantas especies de virtud, porque la materia es principio de multiplicación.

De ahí, en consecuencia, *la gran variedad de virtudes* que la razón produce al obrar sobre el vasto campo de actividades del apetito e imprimir en ellas diversos modos de gobierno u ordenación racional. Si, pues, la unidad del principio activo o virtud formadora, que es la prudencia, da uniformidad de sentido a toda la vida moral, la gran variedad de materias y modalidades en que se distribuye la dirección virtuosa produce en las potencias apetitivas, movidas por la razón, la pluralidad de hábitos virtuosos morales [1].

---

[1] *Véase sobre esto a* CAYETANO, *Comment. In* 1-2 q.60 a.1 n.2-5, que aclara los diversos aspectos y dificultades a que puede dar lugar esta doctrina. No obstante ser la voluntad *principium movens* de todas las potencias al ejercicio de sus actos, en el orden moral los actos voluntarios y los movimientos subordinados del apetito sensible constituyen la materia, que es movida e informada por la recta razón: «*Moralia enim voluntario constituuntur ut materia, ratione autem ut forma; et in rationali tantum animae parte ut sic, fiunt ut subiecto*» (n.2). Y es que los actos de la razón son siempre el *principio formal*, por su moción especificativa, de todo acto del apetito; la misma moción de ejercicio es determinada por el imperio de

II. División genérica de las virtudes morales (a.2)

Trata el Angélico en seguida del fundamento primero de esa multiplicación de virtudes, que separa las morales en dos grandes grupos o géneros principales. Queda ya aparte de la división la prudencia, la cual ha sido separada de los demás por su esencia de virtud intelectual y porque ha sido contrapuesta a las virtudes de acción como principio de unidad formal de la vida moral; es, pues, ella en sí misma única y ajena a la pluralidad de especies, bien entendido que se trata de la *prudencia individual*. De las especies de prudencia para el gobierno de otros y de sus virtudes adjuntas se habla en su tratado propio.

Pues bien, esta división general enseña que unas virtudes *tienen por materia las pasiones que han de ordenar* y otras versan *sobre las operaciones que han de rectificar*. Las primeras son las del grupo de la templanza y fortaleza, o moderación y firmeza de los propios afectos; las segundas, el grupo general de la justicia y virtudes relativas a los demás. Distinción que proviene, como vimos, de Aristóteles, quien la consigna en tan diversos lugares [2]. Y Santo Tomás ha elaborado con toda precisión el pensamiento aristotélico.

Ante todo, la idea de «operaciones» se refiere a las acciones exteriores, como distintas de las pasiones internas. La pasión es también una «operación» en sentido metafísico, un movimiento o actuación del apetito. Mas por su interioridad la afección pasional, que, como tal, queda inmanente al sujeto psíquico, se contrapone aquí a la operación voluntaria que se exterioriza en alguna acción externa o corporal.

Además, cabe referir unas y otras a la virtud, como *efectos* o *consecuencias* de la misma. En este sentido no representan tampoco materia especial, distintiva de virtudes. Toda virtud puede manifestarse en operaciones exteriores y mover a realizarlas; y todas ellas pueden suscitar pasiones interiores. Así, la templanza, mansedumbre o fortaleza, también inclinan a obras exteriores de moderación, abstinencia o firmeza, y las imponen como obligatorias y actos propios suyos; de igual suerte,

---

la razón. Todo esto se verifica de manera especial, observa Cayetano, en el campo moral. Aquí, en efecto, el juicio de la recta razón o prudencia es norma constitutiva de la moralidad del acto voluntario. Su dictamen práctico es, no simplemente directivo de la acción por conformidad extrínseca, sino a la vez regla obligatoria que intima la ley o el precepto moral.

En todo esto no salimos, sin embargo, de la línea de forma extrínseca. Ya dijimos que la prudencia no es parte esencial ni entra en la definición de las demás virtudes, ya que los actos directivos e imperativos de la prudencia no se identifican con los actos imperados de las demás virtudes, aunque su influencia ordenadora y especificante se reciba en ellos a través del uso o moción impulsiva de la voluntad. Tampoco una causa universal, como es la naturaleza divina (o la plenitud de la gracia de Cristo), se participan en la multiplicidad de los efectos análogos, como son las criaturas (o la gracia de los cristianos), por identidad de forma intrínseca, sino por producción en ellos de una semejanza remota de su ser. Parejamente, los actos voluntarios, aunque se llamen *materia* respecto de la forma que la prudencia les comunica, se entiende como forma extrínseca, ya que ellos tienen a su vez su propia forma de actos, o hábitos de justicia, templanza, etc. Siempre resulta verdad, no obstante, que estas sus formas esenciales están *intrínsecamente conformadas* a la exterior de la prudencia, que les propone y dicta el objeto moral, por orden al cual reciben su bondad y ser de actos virtuosos. Se vuelve al hondo problema del constitutivo de la moralidad formal por la moralidad objetiva.

[2] De una manera general enseña esto Aristóteles II *Ethic.* c.2 (Bk 1104b27-1105a15); c.5 (Bk 1106b16ss). Para la templanza y fortaleza, II *Ethic.* c.7 (Bk 1107a33-b4ss). Para la justicia, en V *Ethic.* c.1-5 (Bk 1129a3-1131b9).

la justicia puede ir acompañada de pasiones interiores, o su ejercicio provocar, por redundancia, afectos de tristeza, alegría, temores, etc.

Con Santo Tomás hemos de entender las pasiones y operaciones en el sentido de *materia propia y principal*. Las virtudes de la templanza y fortaleza versan principalmente sobre las pasiones, como la materia propia que han de rectificar; son las virtudes que han de establecer el *buen orden* en los afectos internos, que moralizan la vida pasional. Las obras exteriores virtuosas brotarán por redundancia, una vez rectificadas las pasiones internas, y la virtud se ocupa sólo de un modo secundario y mediato de ordenar estas acciones externas, a través de la subordinación pasional. Parejamente, la justicia tiene por primaria función y objetivo la ordenación de las operaciones exteriores, por las cuales nos relacionamos con los demás. Pero no se trata de dominios exclusivos, sino de materia propia. También a la justicia pueden adherirse diversos afectos internos que impidan la acción justa o inclinen más a ella; también por los afectos internos de piedad, compasión, etc., nos movemos en la vida de relación y virtudes sociales. Mas la justicia, como tal, *no incluye esencialmente alguna pasión* y sólo versa sobre las acciones exteriores debidas a otros.

Ambas materias principales de virtudes llevan consigo *diversa modalidad de objeto formal*, o del bien moral que realizan. Así, las virtudes que establecen la moderación y armonía en las pasiones «ordenan el hombre respecto de sí mismo». En ellas la rectitud moral no se fija por alguna medida objetiva, sino según las condiciones del sujeto; v. gr., el medio virtuoso en la abstinencia y moderación en la comida depende del estado de salud, enfermedad o de las necesidades del sujeto; la castidad impone distintas exigencias en el soltero y el casado, etc.— En las obras de justicia, al contrario, el bien moral se mide por una norma estrictamente objetiva, que es el derecho de otro, sin atender a las disposiciones internas del sujeto. Y el acto será virtuoso sólo cuando se ajuste a esta regla del justo medio y estricta igualdad.

Siempre, sin embargo, los actos de justicia deberán ir medidos también por las *condiciones subjetivas comunes* a todo acto virtuoso, como la rectitud de intención y motivo virtuoso. No basta que la operación justa del contrato o restitución de lo ajeno se atenga al justo medio del derecho de otro; no sería acto de justicia si se ha realizado con odio o con ánimo de otro fraude o engaño, sino que se precisa para ello que el sentimiento interno se conforme con el motivo exterior virtuoso [3].

Queda, además, otro segundo aspecto de mutua compenetración de ambas materias, que el Angélico al final indica, y es la dependencia y conexión de las virtudes entre sí. Cada virtud depende para su formación de las demás, porque puede ser impedida en sus actos por los desórdenes en la materia de las otras. Así, el hombre a quien sus malas pasiones le llevan a cometer injusticias, a robar para dar satisfacción a sus ansias de placeres, a injuriar y herir por odio a su prójimo. Y viceversa, la injusticia puede arrastrar consigo desórdenes de las pasiones. Por eso cada virtud debe servirse de la ayuda de las demás, que han de orillar los obstáculos procedentes de otras materias; para restituir lo ajeno se ha de mortificar la avaricia, la ira o el odio. Esta mutua influencia de unos apetitos sobre otros impide la separación perfecta de operaciones y pasiones, si bien hay entre ellas suficiente distinción como materia *propia e inmediata* de ambos géneros de virtudes.

[3] Cf. CAIETAN., *Comment. in h.l.* a.2 n.5.

III. La distinción específica de las virtudes morales (a.3-5)

En lo restante de la cuestión analiza Santo Tomás los principios de la distinción específica de las virtudes por sus objetos formales, para llegar a una justificación objetiva de la enumeración de Aristóteles.

Esta distinción de objetos formales es bien patente en las virtudes del primer género, las que tienen por materia las operaciones exteriores. El objeto de tal operación exterior, que es «lo debido a otros», engloba a este grupo de virtudes en una razón general o análoga de *justicia;* pero este deber para con otros se realiza en muy diversos grados y adopta varias formas específicas, según el fundamento distinto del derecho de los demás. Uno es el modo de lo debido estricto, en exacta igualdad, a que se refiere la justicia, virtud cardinal, y otro es el modo como es el deber de los hombres para con Dios, para con los padres, o el modo como se debe agradecimiento por los beneficios recibidos. Estas diversas formas de «débito» determinan las virtudes de religión, piedad, gratitud. Y aun dentro de la justicia cardinal, distintos son los deberes para con el bien común y para con los individuos en la justicia legal, conmutativa y distributiva (a.3 ad 2.3). Santo Tomás no se detiene en precisar todas las especies últimas del esquema general de justicia, y hasta deja en duda—detalle significativo—el problema de la distinción de la justicia distributiva. Todo lo remite para su estudio al tratado de la justicia (ad 3).

La especificación dentro de las virtudes de la vida pasional requiere ulteriores precisiones. Ante todo, insiste el Angélico en que en este grupo se incluyen no sólo especies átomas, sino géneros subalternos. Se encuentran, en efecto, en nosotros los apetitos concupiscible e irascible, que, al determinar dos órdenes de pasiones distintas, son causa de que el objeto genérico de las mismas y las virtudes que han de moderarlas sean diversas, no sólo en especie, sino también en género (a.4.5). Las virtudes de la moderación y templanza siempre serán distintas en especie y género.

Parecería lógico proseguir la ulterior división de virtudes por las distintas pasiones. Ello sería totalmente falso. Santo Tomás sienta el principio de que *no toda diferencia de pasiones determina diversidad de virtudes* (a.4). Muchas especies psíquicas de pasión, o mejor, todo el proceso de las once *pasiones* puede referirse a un mismo objeto natural e incluirse en una misma virtud. Las pasiones contrarias, por ejemplo, se refieren al mismo objeto, pues el que ama un bien, por el mismo motivo teme y odia el mal contrario. Sobre todo en el campo de lo concupiscible, toda la gama de afectos pasionales se va desarrollando por el amor y apetito del mismo objeto; así, la avaricia se inicia en el amor de las riquezas, sigue en el deseo y termina en el placer de poseerlas, odiando a la vez y temiendo la pérdida de las mismas, etc.

La razón es que *el objeto de las diversas pasiones y los objetos de las virtudes no coinciden.* En la pasión, el objeto es el bien con relación al apetito; en la virtud, el objeto es bueno o malo, o de distinta especie moral, por orden a la razón (a.5). Así, un mismo bien sensible causa distintas pasiones de amor, deseo, etc., según sea presente, ausente o en abstracto; son modos distintos de relacionarse el bien con el apetito.

En cambio, esos estados diversos del objeto implican uniforme relación a la razón y no distinguirán especies de bien moral ni de virtud o vicio; la misma avaricia es el ansia de las riquezas ausentes y el goce desmedido y apego a las ya poseídas.

Las virtudes se distinguirán, en cambio, por los distintos objetos y categorías de bienes y pasiones que mueven a ellos. Son básicas para el Aquinate las diferencias de bienes aprehendidos *por el sentido exterior, por la imaginación y por la razón*, ya que esos modos de conocimientos distinguen las tres grandes clases de bienes—corporales, del alma y simplemente espirituales o del prójimo—y de las delectaciones y tristezas a ellos subsiguientes, que se han de moderar por la virtud.

Y, según estos tres grados, el Angélico sistematiza la enumeración de las virtudes aristotélicas, que, con los datos anteriores, da el siguiente cuadro:

VIRTUDES

una sobre las operaciones	en la voluntad	justicia.
diez acerca de las pasiones:		
sobre temores y audacias	en el apetito irascible	fortaleza.
sobre la pasión de la ira	en el irascible	mansedumbre.
sobre los placeres del tacto	en el concupiscible	templanza.
sobre los honores mediocres	en el concupiscible	«filotimia» (amor de la honra).
sobre los grandes honores	en el irascible	magnanimidad.
sobre el afecto de las riquezas	en el concupiscible	liberalidad.
sobre el afecto de grandes riquezas	en el irascible	magnificencia.
sobre el placer en el trato agradable	en el concupiscible	afabilidad.
sobre el amor a la verdad	en el concupiscible	veracidad.
sobre el placer de los juegos	en el concupiscible	eutrapelia [4].

Ante esta enumeración de las especies de virtud, tan hondamente razonada por el Angélico, cabe en seguida preguntar: ¿Cuál es el valor de la misma? ¿Representa la ordenación y división completa de las virtudes según el pensamiento propio de Santo Tomás e incluye todas las virtudes hasta sus últimas especificaciones?

La respuesta ya la indicaron los grandes comentaristas, como Cayetano, Salmanticenses y Juan de Santo Tomás. Es evidente que el Aquinate sólo habla en nombre de Aristóteles y que es la división aristotélica de las virtudes la que aquí refiere y trata de ordenar sistemáticamente. Las palabras de la conclusión no dejan lugar a duda: «En consecuencia, según Aristóteles, diez son las virtudes morales...» Es, en efecto, la típica división aristotélica, que el filósofo griego traza, junto con la enumeración de los vicios, en el libro II de su *Etica* a Nicómaco (c.7), y que a lo largo de los libros III y IV va a analizar de manera magistral y definitiva. Tanta era la autoridad de aquél, que Santo Tomás no duda en incorporarla a la *Summa* y razonarla por alguno de los tres principios verdaderos de distinción, «las materias, las pasiones o los objetos».

[4] Esta disposición la tomamos del P. LUMBRERAS, *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950) p.153.

Pero, aunque la doctrina aristotélica de cada una de esas virtudes sea verdadera y aceptada por Santo Tomás, como división perfecta y ordenación sistemática no representa, ni mucho menos, su mente. Las anomalías con la clasificación que él va a desarrollar a lo largo de la 2-2 son bien patentes, y basta indicar algunas. La templanza y fortaleza son presentadas, en estilo aristotélico, como virtudes únicas y aisladas, y no formando principios de agrupación, como virtudes principales, ramificadas en numerosas secundarias del mismo orden. Además, las virtudes de afabilidad, liberalidad, veracidad, son presentadas como virtudes *circa passiones,* mientras que en el plan seguido en la 2-2 se clasifican como virtudes adjuntas a la justicia, que no versan sobre las pasiones, sino sobre las operaciones exteriores relativas a otros [5]. Y, sobre todo, que no es una clasificación completa, llevada hasta sus últimas especies. Ya en Aristóteles no tiene valor de división exhaustiva, pues él mismo declara que algunas quedan innominadas, que faltan los nombres de otras virtudes y vicios [6]. Mucho menos en Santo Tomás, quien conoce y describe más formas y enumeraciones de virtud.

Podría entonces hablarse de vacilaciones en el pensamiento del Aquinate, de que no tendría aún madurado su plan de la *Secunda secundae.* Pero esto es también falso. La clasificación completa y que había de seguir allí, ya la había fijado Santo Tomás en las *Sentencias (Sent.* 3 d.33 q.3 : *De partibus virtutum cardinalium),* en donde el Angélico, tras un genial esfuerzo de síntesis y de inventiva, había integrado, bajo una sistematización rigurosa en torno a las cuatro virtudes cardinales, todas las clasificaciones conocidas de la antigüedad : la de Aristóteles, la enumeración de Cicerón, de unas 20 virtudes ; la de Macrobio, que contiene unas 27 ; la de Andrónico de Rodas, que es de 33, y la clasificación de la primera Escolástica o de Guillermo de Conches en su obra *Moralium dogma philosophorum* [7].

Las diferencias accidentales de todas estas precedentes alineaciones se allanarán en dicha estructuración perfecta, que, como explicaremos más tarde, se organiza y cabalga sobre las cuatro cardinales. Aquí nos interesa hacer resaltar el número de esos hábitos virtuosos. Los Salmanticenses, en su famoso *Arbor praedicamentalis virtutum,* han hecho el recuento de todos los hábitos virtuosos, intelectuales y morales, que el

---

[5] CAIETAN., *Comment. in q.60* a.5 n.3 ; SALMANTICENSES, *Curs. Theol. in 1-2* q.60 a.5; Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol. in 1-2* d.16 a.5 n.1-5.

Notan ya estos teólogos que, en rigor, estas virtudes de liberalidad, veracidad, etcétera, tienen el doble aspecto virtuoso, que a la vez participan de ambas materias, pues regulan afectos internos y dirigen acciones exteriores relativas a otros. De ello se hablará más en su propio lugar (2-2 q.80-108). En Aristóteles, la distinción de virtudes *circa operationes* no tiene sentido de virtudes que perfeccionan la voluntad por la acción exterior debida a otros, y no regulan las pasiones. La misma justicia, para el Filósofo, pertenece a la parte irracional o apetito sensitivo y, por lo tanto, versa también sobre las pasiones. Es Santo Tomás quien, partiendo del hecho de que la justicia versa sobre las operaciones y que el maestro griego le ha asignado un justo medio objetivo, no un medio subjetivo entre dos pasiones extremas, ha deducido que ella, con sus virtudes anejas, se encuentra en la voluntad y excluye como materia propia las pasiones. Cf. TH. GRAF, *De subiecto virtutum cardinalium* I p.8.27.

[6] II *Ethic.* c.7 (BK 1107b3). Ya lo notaban los Salmanticenses, l.c., a.5 : «Aristoteles fatetur non omnium reperisse nomina». Y Juan de Santo Tomás (cit. n.5) : «Aristoteles non omnium species particulatim ibi enumerat, sed aliquas solum in genere».

[7] Véanse las clasificaciones de estos autores en el texto de las *Sentencias* y también en O. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250,* en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» III p.184-194.

Angélico conoce y estudia. Dejada a un lado la clasificación de las ciencias y artes, las virtudes de la vida moral suman *46 especies*, sin contar las partes integrales. El número ha de doblarse para incluir las virtudes infusas [5]. Prueba elocuente de la gran riqueza de cualidades y facetas de perfección que constituye la vida virtuosa.

CUESTION 60

(In quinque articulos divisa)

De distinctione virtutum moralium ad invicem

De la distinción de las virtudes morales entre sí

Vamos ahora a considerar cómo las virtudes morales se distinguen entre sí.

Y acerca de esto surgen cinco preguntas:

Primera: si la virtud moral es tan sólo una.

Segunda: si las virtudes morales que se ocupan de las operaciones se distinguen de las que conciernen a las pasiones.

Tercera: si no hay más que una virtud moral relativa a las operaciones.

Cuarta: si hay diferentes virtudes morales sobre las diversas pasiones.

Quinta: si las virtudes morales se distinguen por razón de los diferentes objetos de las pasiones.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem (cf. q.59 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo: utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones.

Tertio: utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto: utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes.

Quinto: utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

---

[5] SALMANTICENSES, *Cursus Theolog.* in 1-2 tr.12, *De virtutibus in comm.*, app., *Arbor praedicamentalis sive generalis divisio omnium virtutum usque ad infimas species* (ed. Palmé, 1878) t.6 p.414-513. Copiamos simplemente la enumeración, l.c., n.56ss p.448ss. Tres virtudes teologales. Cardinales: *Prudencia.* Comprende seis: tres partes principales: «prudentia monastica, domestica, politica»; tres potenciales: «eubulia, synesis, gnome».—*Justicia:* tres principales: «commutativa, distributiva, legalis»; partes potenciales, nueve, más tres subespecies: «religio, poenitentia, pietas, observantia (dulia, urbanitas, obedientia), gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia, liberalitas».—*Fortaleza.* Contiene cuatro: «Fortitudo cardinalis, magnanimitas (fiducia, securitas, animositas), magnificentia, patientia, perseverantia».—*Temperancia.* Comprende una principal, más cinco especies, más diez potenciales: «Temperantia cardinalis (honestas, verecundia), abstinentia, sobrietas, castitas, virginitas, continentia, mansuetudo, clementia, modestia»; partes potenciales: «humilitas, philotimia, studiositas, modestia morum, eutrapelia, modestia cultus».

ARTICULO 1

Utrum sit una tantum virtus moralis [a]

Si la virtud moral es tan sólo una

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus.

1. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Praeterea, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (q.1 a.3). Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; propria autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra (q.56 a.2) dictum est. Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in Primo dictum est (q.80 a.2; q.81 a.2). Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.58 a.1.2.3), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias ob-

Dificultades. Parece que es tan sólo una la virtud moral.

1. Así como la dirección de los actos morales pertenece a la razón, que es el sujeto de las virtudes intelectuales, así su inclinación pertenece a la facultad apetitiva, sede de las virtudes morales. Pero la virtud intelectual, directiva de todos los actos morales, es única: la prudencia. Luego también es única la virtud moral que da a todos los actos morales sus respectivas inclinaciones.

2. Los hábitos se distinguen no por razón de sus objetos materiales, sino según la razón formal de sus objetos. Pero la razón formal del bien a que se ordena la virtud moral es una, a saber: la medida de la razón. Luego parece que la virtud moral debe ser única.

3. Las cosas morales se especifican por el fin, como ya dijimos. Ahora bien, el fin común de todas las virtudes morales es único—la felicidad—, en tanto que los fines propios y próximos son infinitos. Pero el número de las virtudes morales no es infinito. Luego parece que no hay más que una.

Por otra parte, no es posible que un hábito tenga su sede en diversas potencias, como se dijo. Pero el sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma, que, como queda dicho, se distingue por diversas potencias. Luego la virtud moral no puede ser una sola.

Respuesta. Como dijimos, las virtudes morales son hábitos de la parte apetitiva. Pero los hábitos—también queda dicho—difieren específicamente según las razones formales de los objetos. Mas la especie del

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.2r.

objeto apetecible, como la de cualquier cosa, depende de su forma específica recibida del agente. Ahora bien, debe observarse que la materia del sujeto paciente dice una doble relación al principio activo. Unas veces recibe la forma del agente tal como está en el mismo agente, como sucede con todos los agentes unívocos, de manera que, si el agente es uno específicamente, la materia debe por necesidad recibir una forma específicamente una. Por ejemplo, el efecto unívoco del fuego es necesariamente algo de especie ígnea.—Otras veces, sin embargo, la materia recibe la forma del agente, mas no tal como se halla en él; tal es el caso de las causas no unívocas de generación, como cuando el sol engendra al animal. Y entonces las formas recibidas en la materia bajo la influencia de un mismo agente no son de la misma especie, sino que se diversifican según las diversas disposiciones que puede tener la materia para recibir el influjo del agente; por ejemplo, vemos que bajo la acción única del sol se engendran en una materia en putrefacción, y siguiendo sus diferentes aptitudes, animales de especies diversas.

lectorum, ut supra (q.54 a.2) dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei: sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis.— Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis: sicut vidomus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiae.

Pero en materia moral es evidente que la razón tiene la misión de imperar y mover, en tanto que la facultad apetitiva es imperada y movida. El apetito, no obstante, no recibe la acción de la razón como de una manera unívoca, pues no viene a ser racional por esencia, sino por participación, como dice Aristóteles. De ahí que las cosas que son apetecibles bajo la moción de la razón se constituyan en especies diferentes según las diferentes relaciones a la razón. Y, por eso, las virtudes morales son diversas en especie y no solamente una.

***Manifestum est autem quod** in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce: quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I "Ethic."[1] Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.*

Soluciones. 1. El objeto de la razón es la verdad. Pero en toda materia moral, que siempre es materia contingente de acción, sólo hay una

Ad primum ergo dicendum quod obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contin-

[1] C.13 n.17 (BK 1102b26); S.TH., lect.20.

gentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia.—Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

razón de verdad, y por eso en ellas sólo hay una virtud directiva: la prudencia.—Mas el objeto de la facultad apetitiva es el bien apetecible. Este bien, por otra parte, se presenta bajo aspectos diversos, según la diversidad de relaciones a la razón directiva.

Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed diversificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in c).

2. Este elemento formal es genéricamente uno, a causa de la unidad del agente; pero se diversifica en especies por razón de las diferentes aptitudes de los sujetos receptores, como se dijo.

Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis: qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

3. En materias morales la especie no se toma del fin último, sino de los fines próximos, que, si bien son infinitos numéricamente, no lo son en especie.

ARTICULO 2

Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones [a]

Si las virtudes morales que se ocupan de las operaciones se distinguen de las que conciernen a las pasiones

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [1], quod virtus moralis est "circa delectationes et tristitias optimorum operativa". Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est (q.31 a.1; q.35 a.1). Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Praeterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

Dificultades. Parece que las virtudes morales no se distinguen entre sí por ser unas concernientes a las operaciones y otras a las pasiones.

1. Dice Aristóteles que la virtud moral es "un hábito operativo para hacer lo mejor en los placeres y en las tristezas". Pero los placeres y tristezas son pasiones, como se ha dicho ya. Luego es una misma la virtud relativa a las pasiones y la que se refiere a las operaciones, puesto que es un hábito operativo.

2. Las pasiones son principios de la acción externa. Si, pues, algunas virtudes rectifican las pasiones, deben también, en consecuencia, regular las operaciones. Luego son las mismas las virtudes morales que se refieren a las pasiones y a las operaciones.

---

[a] *Ethic.* 2 lect.8.

[1] C.3 n.6 (BK 1104b27); S.TH., lect.3.

3. El apetito sensitivo se mueve, bien o mal, a toda operación externa. Luego son las mismas las virtudes morales relativas a las pasiones y a las operaciones.

Por otra parte, el Filósofo asigna las operaciones a la justicia y algunas pasiones a la templanza, fortaleza y mansedumbre.

Respuesta. La operación y la pasión pueden compararse con la virtud de dos modos. Primero, como efecto. En este sentido toda virtud moral tiene algunas operaciones buenas, de las cuales es causa, y también algún placer o tristeza, que son pasiones, como se dijo.

Segundo, como materia de que la virtud se ocupa, y desde este punto de vista, las virtudes morales relativas a las operaciones deben necesariamente distinguirse de las relativas a las pasiones. La razón es que, en ciertas operaciones, el bien y el mal depende de la naturaleza de las mismas operaciones, cualesquiera que sean las disposiciones afectivas del hombre respecto a ellas, es decir, que, en este caso, tanto el bien como el mal depende de la naturaleza de la justa adaptación a otra cosa. En estas condiciones es necesario que haya una virtud directiva de tales operaciones; por ejemplo, en la compraventa, y en todas aquellas operaciones que entrañan razón de débito o indébito a otro. Por eso la justicia y sus partes tienen como materia propia las operaciones.—En cambio, en otras operaciones, el bien y el mal depende de la conmensuración con el agente. Por consiguiente, el bien y el mal de estas operaciones depende de las disposiciones afectivas, buenas o malas, del hombre en orden a ellas; y por esta razón en tales operaciones la virtud debe principalmente

3. Praeterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus [3] **ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem, circa passiones quasdam.**

Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra dictum est (q.49 a.4 ad 1).

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas: inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam.—In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae

[3] *Ethic.* 2 c.7 n.2 (Bk 1107a33); S.Th., lect.8; l.4 c.5 n.1 (Bk 1125b26); S.Th., lect.13; l.5 c.1 n.1 (Bk 1129a4); S.Th., lect.1 sqq.

passiones: sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi.

Contingit autem quod in operationibus quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae: inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia: in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis.—Aliae vero duae rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta (in c).

ocuparse de los afectos internos, llamados pasiones del alma, como se ve claramente en el caso de la templanza, fortaleza y otras semejantes.

Acontece, sin embargo, que en las operaciones ordenadas a otro se prescinde del bien de la virtud por causa de alguna pasión desordenada del alma. En tales casos se quebranta la justicia, en cuanto que se destruye la medida obligada del acto externo; mientras que se quebranta alguna otra virtud, en cuanto que se rompe el equilibrio de las pasiones internas; así, cuando por ira se hiere a otro, se viola la justicia por el golpe indebido, y la mansedumbre por el exceso de ira. Y lo mismo puede aplicarse a las demás virtudes.

Soluciones. Por lo expuesto se ve clara la solución de las objeciones. Pues la primera toma la operación como efecto de la virtud; y las otras dos parten del hecho de que la operación y la pasión concurren a un efecto único. Pero en unos casos la virtud se aplica principalmente a la operación, y en otros a la pasión, por la razón ya señalada.

ARTICULO 3

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis

Si no hay más que una virtud moral relativa a las operaciones

Ad tertium sic procoditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes.

1. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Praeterea, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: di-

Dificultades. Parece que es una sola la virtud moral relativa a las operaciones.

1. Parece que la rectitud de todas las operaciones externas compete a la justicia. Pero la justicia es virtud única. Luego no hay más que una virtud relativa a las operaciones.

2. Parece que las operaciones que más difieren entre sí son las ordenadas al bien del individuo y las ordenadas al bien de la multitud. Pero esta diversidad no causa dis-

tinción entre las virtudes morales; pues dice el Filósofo que la justicia legal, que ordena los actos de los hombres al bien común, no difiere sino con distinción de razón de la virtud que dirige las acciones del hombre a otro hombre. Luego la diversidad de operaciones no causa diversidad de virtudes morales.

3. Si las virtudes morales fueran tan variadas como las operaciones, a la diversidad de éstas correspondería necesariamente la diversidad de virtudes morales. Pero esto es evidentemente falso, pues a la justicia toca establecer la rectitud en toda clase de transacciones y también en las distribuciones, como dice Aristóteles. Luego no hay diferentes virtudes para las distintas operaciones.

Por otra parte, la religión es virtud distinta de la piedad, y ambas, sin embargo, se refieren a operaciones.

Respuesta. Todas las virtudes morales concernientes a operaciones convienen en cierta razón de justicia, que se considera según lo debido a otro; pero se distinguen según las diversas razones especiales. Y el motivo de esto es que en las operaciones exteriores el orden de razón, como se ha dicho, se establece no según la conformidad con los afectos del hombre, sino con las exigencias de la cosa en sí misma, exigencias sobre las que está fundada la razón de débito, que es el aspecto formal de la justicia. Porque, evidentemente, a la justicia pertenece dar a cada uno lo que es debido. De ahí que las virtudes todas que así se ocupan de las operaciones exteriores tienen, en cierto modo, razón de justicia.—Pero el débito no guarda en todas ellas la misma significación, porque una cosa se debe de muy distinta manera a un igual que a un superior, que a un inferior; y la naturaleza del débito di-

dit enim Philosophus, in V "Ethic." [4], **quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.**

3. Praeterea, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V "Ethic." [5] **Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.**

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate: quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum: distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (a.2), non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in ipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae: ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae.—Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas ra-

[4] C.1 n.20 (Bk 1130a12); S.Th., lect.2.
[5] C.2 n.12 (Bk 1130b30); S.Th., lect.4.

tiones debiti, sumuntur diversae virtutes: puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.

fiere también según resulte de un contrato, una promesa o un favor recibido. Y estas diversas razones de débito dan lugar a distintas virtudes; por ejemplo, la religión, por la que rendimos a Dios lo que es debido; la piedad, con la que pagamos lo debido a nuestros padres y a nuestra patria; la gratitud, con la que agradecemos debidamente a nuestros bienhechores, etc.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine iustitia, secundum quamcumque debiti redditionem. Et sic non est una specialis virtus.

Soluciones. 1. La justicia propiamente dicha es una virtud especial, cuyo objeto es la perfecta razón de débito, que puede ser saldada mediante una exacta equivalencia. Pero el nombre de justicia se extiende también a la satisfacción de cualquier deuda, y en este sentido no es virtud especial.

Ad secundum dicendum quod iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius: unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius [8] ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae.—Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium: quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione: sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam et virtus operans ad imperium alterius.

2. La justicia ordenada al bien común es virtud distinta de la ordenada al bien particular de un individuo; por eso el derecho común se distingue del privado, y Cicerón hace de la piedad, que nos ordena al bien de la patria, una virtud especial.—Mas la justicia, que ordena al hombre al bien común, es virtud general, por el imperio que ejerce, ya que dirige todos los actos de las virtudes a su fin, es decir, al bien común. La virtud, sin embargo, en cuanto inspirada por tal justicia, recibe también el nombre de justicia, y en este sentido no se distingue de la justicia legal sino con distinción de razón, así como no hay más que diferencia de razón entre la virtud activa por sí misma y la que obra bajo el imperio de otra.

Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus, est eadem ratio debiti. Et ideo est eadem virtus iustitiae, praecipue quantum ad commutationes. Forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa: sed de hoc infra quaeretur (2-2 q.61 a.1).

3. En todas las operaciones pertenecientes a la justicia especial, la razón de débito es idéntica. Por consiguiente, la virtud de la justicia es única, sobre todo en materia de cambios. Tal vez la justicia distributiva es distinta de la conmutativa. Pero ésta es una cuestión que más tardo plantearemos.

[8] *Rethor.* L.2 c.53.

ARTICULO 4

Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales

Si hay diferentes virtudes sobre las diversas pasiones

Dificultades. Parece que no hay virtudes morales diferentes acerca de las diversas pasiones.

1. El hábito es uno solo cuando tiene por objeto cosas que convienen o en el principio o en el fin, como es evidente principalmente en el caso de las ciencias. Pero todas las pasiones tienen un principio único, el amor; y todas tienden al mismo fin, el gozo o la tristeza, como se dijo. Luego no hay más que una virtud acerca de todas las pasiones.

2. Si hubiera diferentes virtudes morales relativas a las distintas pasiones, habría tantas virtudes morales como pasiones. Pero evidentemente no sucede así, pues no hay más que una virtud concerniente a las pasiones contrarias, como la fortaleza para el temor y la audacia, la templanza para los goces y tristezas. Luego no son necesarias diversas virtudes morales para las distintas pasiones.

3. El amor, el deseo y el gozo son pasiones de diferente especie, como ya dijimos. Pero no hay sino una sola virtud acerca de todas ellas, la templanza. Luego la diversidad de pasiones no entraña diversidad de virtudes morales.

Por otra parte, dice Aristóteles que la materia de la fortaleza son el temor y la audacia; la de la templanza, el deseo, y la de la mansedumbre, la ira.

Respuesta. No puede decirse que haya una sola virtud moral para todas las pasiones, porque hay pasiones que pertenecen a distintas fa-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales.

1. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus: sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est (q.25 a.1-4; q.27 a.4). Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Praeterea, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum: quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis: sicut fortitudo circa timoros et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

3. Praeterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra (q.23 a.4) habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III [7] et IV [8] "Ethic."

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis: sunt enim quaedam passio-

---

[7] C.5 n.23 (BK 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25); S.TH., lect.14.19.
[8] C.5 n.1 (BK 1125b26); S.TH., lect.13.

nes ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut supra dictum est (q.23 a.1).

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem: sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur: sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum.

Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes: puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales: quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam.—Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur: utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimi-

cultades: unas, en efecto, pertenecen al irascible, y otras al concupiscible, como queda dicho.

Sin embargo, no toda diversidad de pasión es, por necesidad, motivo suficiente para diversificar las virtudes morales. Primero, porque hay pasiones opuestas entre sí con oposición contraria: alegría y tristeza, temor y audacia, y otras semejantes. Acerca de estas pasiones así opuestas es preciso que la virtud sea una y única. Pues, consistiendo la virtud moral en el justo medio, éste, en las pasiones contrarias, se establece conforme a una misma razón; así como en las cosas de la naturaleza el medio entre los contrarios es el mismo, como, por ejemplo, entre lo blanco y lo negro.

Segundo, porque hay pasiones distintas que se oponen a la razón de la misma manera, moviendo, por ejemplo, a lo que es contrario a la razón o apartando de lo que está en conformidad con ella. Este es el motivo de que las diferentes pasiones del apetito concupiscible no requieran distintas virtudes morales, porque sus movimientos se encadenan entre sí conforme a un cierto orden, en cuanto dirigidos al mismo fin, es decir, a conseguir el bien o huir del mal; de esta manera el deseo procede del amor, y por el deseo se llega al gozo; y lo mismo sucede con las pasiones opuestas, porque la fuga o detestación sigue al odio y conduce a la tristeza.—Mas las pasiones del irascible no forman parte de un orden único, sino que se ordenan a objetos diversos; la audacia y el temor se refieren a algún peligro grande; la esperanza y la desesperación, a algún bien arduo, y la ira, a triunfar de algún contrario que ha causado daño. Por eso, acerca de estas pasiones hay virtudes diferentes: así la templanza, para las pasiones del apetito concupiscible; la fortaleza, para el temor y la audacia; la magnanimidad, para la espe-

ranza y la desesperación; y la mansedumbre, para la ira.

Soluciones. 1. Todas las pasiones convienen en un principio y en un fin comunes, pero no en el principio propio o en el fin especial. Y, por tanto, aquella conveniencia no basta para la unidad de la virtud moral.

2. Así como en el orden físico un mismo principio causa el movimiento desde un extremo y el movimiento hacia el otro extremo, y así como en el orden intelectual los contrarios tienen una razón común, así también en las pasiones contrarias no hay más que una virtud moral que, a modo de naturaleza, asiente al dictado de la razón.

3. Estas tres pasiones se ordenan a un mismo objeto, según un cierto orden, como dijimos ya, y, por consiguiente, pertenecen a la misma virtud moral.

tas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi: non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem ratio contrariorum: ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quendam ordinem, ut dictum est (in c). Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

ARTICULO 5

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum [a]

Si las virtudes morales se distinguen por razón de los diferentes objetos de las pasiones

Dificultades. Parece que las virtudes morales no se distinguen por razón de los objetos de las pasiones.

1. Así como hay objetos de pasiones, así también los hay de operaciones. Pero las virtudes morales relativas a las operaciones no se distinguen por razón de los objetos de éstas; pues, por ejemplo, a la misma virtud de la justicia pertenece vender o comprar una casa o un caballo. Luego ni las virtudes morales que versan acerca de las pasiones difieren entre sí según los objetos de ésta.

2. Las pasiones son actos o movimientos del apetito sensitivo. Pero

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum.

1. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eandem enim virtutem iustitiae pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. Praeterea, passiones sunt quidam actus vel motus appeti-

[a] *Ethic.* 2 lect.8.9.

tus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis: et similiter est de aliis.

3. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia: et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes: sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinentia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem: passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species: secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quan-

se requiere mayor diferencia para diversificar los hábitos que los actos. Por consiguiente, los distintos objetos que no diversifican la especie de pasiones tampoco diversificarán la especie de virtudes morales; de manera que no habrá más que una virtud moral relativa a los objetos de deleite, y lo mismo se aplicará a las demás pasiones.

3. El más y el menos no cambian la especie. Pero los diversos objetos de gozo no difieren sino en ser más o menos deleitables. Luego todos los objetos de gozo pertenecen a una sola especie de virtud. Y por la misma razón, todos los objetos de temor, etc. Por consiguiente, las virtudes morales no se distinguen por razón de los objetos de las pasiones.

4. La virtud, así como realiza el bien, impide el mal. Pero acerca de las concupiscencias de lo bueno se dan diversas virtudes; así la templanza se aplica a la concupiscencia de los deleites del tacto, y la eutrapelia a los placeres del recreo. Luego también para los temores de los males debe haber diferentes virtudes.

Por otra parte, la castidad tiene por materia el objeto de los placeres sexuales; la abstinencia, el de los alimentos; y la eutrapelia, el de las diversiones.

Respuesta. La perfección de la virtud depende de la razón, mientras que la de la pasión depende del apetito sensitivo. Por tanto, es preciso que las virtudes se diferencien según el orden que dicen a la razón, y las pasiones según el que dicen al apetito. Así, pues, los objetos de las pasiones, en cuanto que dicen diverso orden al apetito sensitivo, causan pasiones de diferente especie; mas, en cuanto que dicen orden a la razón, causan virtudes específicamente diversas. Pero el movimiento de la razón no es el mismo que el del apetito sensitivo. Por eso nada impide que una diferencia de objetos cause diversidad de pasiones sin cau-

sar diversidad de virtudes, como cuando acerca de varias pasiones no hay más que una sola virtud, según dijimos; y tampoco hay dificultad en que la diferencia de objetos cause diversidad de virtudes sin causar diversidad de pasiones, puesto que acerca de una misma pasión, por ejemplo, la delectación, hay varias virtudes.

Y como las diversas pasiones que pertenecen a distintas potencias siempre son objeto de distintas virtudes, como dijimos, la diversidad de objetos que corresponde a la diversidad de potencias siempre causa en las virtudes diferencia específica; por ejemplo, la diferencia entre lo que es bueno absolutamente hablando y lo que es bueno y difícil de obtener.—Y puesto que, por otra parte, la razón gobierna con cierto orden las facultades inferiores y se extiende incluso a las cosas exteriores, síguese que un mismo objeto de pasión, según sea aprehendido por el sentido, la imaginación o la razón, y también según pertenezca al alma, al cuerpo o a las realidades exteriores, dice relaciones diversas a la razón, y, en consecuencia, es naturalmente apto para diversificar las virtudes. Por lo tanto, el bien del hombre, objeto del amor de la concupiscencia y del placer, puede considerarse como objeto del sentido corporal o de la aprehensión interna del alma; y esto, ya ordenándose al bien del hombre en sí mismo—de su cuerpo o de su alma—, o en orden a otros. Tales diferencias, porque representan órdenes diversos a la razón, diversifican la virtud.

Según esto, si se trata de un bien percibido por el tacto y que atañe a la conservación de la vida humana en el individuo o en la especie, como son los placeres de la mesa o del sexo, pertenecerá a la virtud de la "templanza". Por lo que hace a los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen a la razón dificultad especial; y por eso no

do una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (a.4): et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur.

Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (a.4); ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate.—Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum; si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum; erit pertinens ad virtutem "temperantiae". Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi: et ideo circa

eas non ponitur aliqua virtus, quae "est circa difficile, sicut et ars", ut dicitur in II "Ethic." [9].

Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum: quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est "liberalitas". Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est "magnificentia". Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur "philotimia", idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est "magnanimitas". Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili: magnificentia vero et magnanimitas in irascibili.

Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere: sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non

son objeto de virtud alguna, ya que la virtud se refiere siempre, como el arte, "a cosas difíciles", según dice Aristóteles.

Respecto al bien aprehendido, no por los sentidos, sino por las facultades internas, si interesa solamente al individuo en sí mismo, es como el dinero y el honor; pues el dinero, por su propia naturaleza, es ordenable al bien del cuerpo, mientras que el honor consiste en la aprehensión del alma. Y estos bienes pueden considerarse ya absolutamente—en cuyo caso pertenecen al apetito concupiscible—o ya en cuanto arduos, y así pertenecen al apetito irascible. Esta distinción, sin embargo, no tiene lugar tratándose de los objetos del tacto, porque son de un orden ínfimo y convienen al hombre en lo que éste tiene de común con los animales irracionales. Así, pues, respecto al dinero, considerado como un bien absolutamente, en cuanto objeto de concupiscencia, placer o amor, se da la "liberalidad"; pero si consideramos este bien en cuanto arduo, como objeto de la esperanza, es materia de la "magnificencia". Por orden al bien que llamamos honor, si se toma absolutamente, como objeto de amor, tenemos la virtud llamada "filotimia" o amor del honor; pero si lo consideramos como arduo, o sea, en cuanto objeto de la esperanza, tenemos la "magnanimidad". De manera que la liberalidad y la filotimia parecen residir en el apetito concupiscible; la magnificencia y la magnanimidad, en el irascible.

Mas el bien del hombre, en orden a los demás, no parece ser arduo, sino que se considera como bien absolutamente en cuanto que es objeto de las pasiones del concupiscible. Este bien puede ser agradable al hombre en su proceder con los demás, ya en asuntos serios (es decir, en las acciones dirigidas por la razón a un fin debido), ya en lo que se hace por diversión (o sea, en acciones que se

[9] C.3 n.10 (Bk 1105a9); S.Th., lect.3.

realizan por mero pasatiempo, y que no guardan con la razón el mismo orden que las anteriores). Ahora bien, en los asuntos serios, el hombre puede portarse con los demás de dos maneras. Una consiste en mostrarse agradable por la cortesía en acciones y palabras, y esto concierne a la virtud que Aristóteles llama "amistad", que también puede llamarse "afabilidad". Otra, en mostrarse franco en palabras y acciones, y esto pertenece a la virtud que el mismo Filósofo llama "veracidad". Porque la franqueza se aproxima más a la razón que la delectación, y las cosas serias más que las jocosas. Por eso las diversiones son materia de otra virtud, que el Filósofo llama "eutrapelia".

Así aparece evidente que, como dice Aristóteles, son diez las virtudes morales referentes a las pasiones: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, veracidad y eutrapelia. Estas virtudes se distinguen por razón de su diversa materia, de sus distintas pasiones o de sus objetos diferentes. Si, pues, añadimos la "justicia", que es la virtud que se aplica a las operaciones, las virtudes morales serán once entre todas.

Soluciones. 1. Todos los objetos de la misma operación específica guardan con la razón una relación idéntica; pero no así todos los objetos de una misma especie de pasión, porque las operaciones no resisten a la razón como las pasiones.

2. Las pasiones no se diversifican por el mismo título que las virtudes, como hemos dicho ya.

3. Lo más y lo menos no diversifican la especie, a no ser que signifiquen una diferente relación con la razón.

eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis: et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles [10] nominat "amicitiam"; et potest dici "affabilitas". Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta: et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat "veritatem" [11]. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus [12] "eutrapeliam" nominat.

Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem [13], sunt decem virtutes morales circa passiones [14]: scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias; vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur "iustitia", quae est circa operationes, erunt omnes undecim (cf. a.3).

Ad primum ergo dicendum quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

---

[10] *Ethic.* 2 c.7 n.13 (BK 1108a28); S.TH., lect.9.
[11] Ibid. n.12 (BK 1108a20).
[12] Ibid. n.13 (BK 1108a24).
[13] Ibid. n.1 (BK 1107a33); S.TH., lect.8.9.
[14] Cf. a.4 fin.

Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div nom." [13] **Undo malum non facit difficultatem rationi quae requirat virtutem, nisi sit excellens: quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo: et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo.—Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est (in c).**

4. Para mover es más fuerte el bien que el mal, ya que el mal no causa movimiento sino por la fuerza del bien, como dice Dionisio. De aquí que el mal no ofrece a la razón dificultad especial que requiera una virtud, a menos que sea un mal extraordinario, lo cual parece únicamente tener lugar en un solo caso por cada género de pasión. Y así para todas las formas de ira no hay más que una sola virtud, la mansedumbre; y lo mismo acerca de todas las clases de audacia: la fortaleza. Mas el bien entraña una dificultad que requiere la ayuda de la virtud, aunque no represente lo que hay de más elevado en el género de tal o cual pasión. Por eso las concupiscencias dan lugar, como hemos dicho, a diversas virtudes morales.

[13] § 31: MG 3,732; S.Th., lect.21,22.

LAS VIRTUDES CARDINALES

La cuestión anterior trataba propiamente de los principios generales de división de las virtudes morales. Para ordenar éstas *de un modo sistemático*, preciso es señalar la jerarquía de las mismas, estableciendo las virtudes básicas que agrupan a las demás.

Esto viene a realizarse con la teoría de las *virtudes cardinales*. No es extraño que Santo Tomás coloque aquí su estudio, completando la consideración general de la virtud moral antes de pasar al otro grupo de las virtudes puramente divinas o teologales. En esto sigue a toda la tradición anterior antigua y escolástica, que concretaba el estudio moral de la vida virtuosa casi únicamente a la consideración de las cuatro virtudes cardinales.

Si bien se mueve la cuestión en la línea, preferida por el Angélico, de unidad analógica que abarca los dos órdenes natural y sobrenatural, la consideración, más teológica, se refiere también con intención más explícita a las virtudes morales infusas. Como «autoridades» citadas en ella aparecen, sobre todo, los Santos Padres. En esto sigue el Angélico la línea de toda la tradición escolástica precedente, que bajo el concepto de virtudes cardinales veía y trataba propiamente las virtudes cristianas, o morales infusas. La síntesis del Aquinate sigue de cerca, corrige y perfecciona sus fuentes inmediatas, los maestros de la primera escuela franciscana, y sobre todo San Alberto Magno, que poseían ya una noción bastante desarrollada de la virtud cardinal.

La cuestión se ordena y desarrolla en los cuatro siguientes puntos: la *noción* de virtud cardinal (a.1); la *división* o el número de virtudes cardinales en sí mismo (a.2) y como distintas de las demás virtudes (a.3); la *distinción* de las cuatro cardinales entre sí (a.4), examinándose en estos dos artículos 3 y 4 el carácter propio o naturaleza de la virtud cardinal; por fin, como grados de perfección de esta virtud, la *división plotiniana* de las cardinales en sus cuatro estadios (a.5).

I. La noción de la virtud cardinal (a.1)

Históricamente, la idea de reducir las virtudes morales a cuatro principales es muy antigua. Se encuentra la enumeración de las cuatro grandes virtudes, como abarcando todo el campo de la vida virtuosa, desde los albores de la especulación moral griega, y se persigue con rara unanimidad por toda la filosofía antigua, por la Sagrada Escritura, los Padres y la Escolástica entera. Se señala la enumeración de las cuatro grandes virtudes en la literatura helénica, en Homero y Píndaro, así

como en los presocráticos, como Teognis; en Pitágoras y sus discípulos; prueba evidente que su noción se hallaba enraizada en la conciencia popular [1].

La teoría socrática de la virtud, identificada con la ciencia práctica, no niega del todo estas virtudes, sino las absorbe en la ciencia perfecta del bien, en la sabiduría o prudencia, reduciéndolas a partes o aspectos de la misma. Platón puso en honor de nuevo las cuatro virtudes cardinales, elaborando una doctrina completa de cada una de ellas sobre el fundamento de su nueva psicología [2]. Y Aristóteles también analizaba de un modo especial esas cuatro virtudes, dándoles la primacía y principalidad sobre las demás [3].

Aun con mayor relieve, si cabe, la división cuadripartita de la virtud se encuentra en la base de todas las especulaciones morales de las escuelas posteriores, en los académicos, en todos los neoplatónicos y, sobre todo, en los estoicos [4]. Ciertamente no es una, sino muy divergente, la concepción de esas diversas escuelas sobre la virtud en general y sobre cada una de esas grandes virtudes. Así, la concepción estoica de la virtud indivisible, sita en la facultad racional del hombre y separada de todo lo afectivo, vuelve de nuevo al intelectualismo socrático de la virtud, como simple perfección del sabio, y reduce las virtudes cardinales a partes o aspectos de esta sabiduría, al menos en los representantes del estoicismo rígido. Los estoicos, sin embargo, hacen un uso muy amplio de las cuatro virtudes cardinales y multiplican sus análisis. Cicerón y Séneca, sobre todo, nos han dejado textos con la enumeración de las cuatro virtudes, que han pasado como fuentes inmediatas a los Padres latinos y a la Escolástica. Las divisiones de la virtud en Cicerón y Macrobio, citadas por el Aquinate, hacen, de todas las otras, simples partes o efectos de las cuatro cardinales [4].

De la sabiduría griega pasó la teoría de las cuatro virtudes cardinales a la misma Sagrada Escritura. El texto del libro de la Sabiduría (8,7), que enumera las cuatro virtudes como fuente y compendio de toda la vida virtuosa y de toda sabiduría, es una reminiscencia y derivación de la filosofía moral antigua [5]. El autor sagrado la hace suya y la aprueba. De este modo, la idea de las cuatro virtudes cardinales, que parece ser un dato original y primario de la razón y naturaleza humanas, se trocaba también en verdad aprobada por la inspiración revelada.

Por eso, los Padres latinos que dedicaron su atención a la doctrina

---

[1] Véase esto en TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum* p.1.ª: *De subiecto cardinalium* I p.9ss, tomado de O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik* I (Leipzig 1926) p.26ss; de M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik* I (Leipzig 1908) p.5-372; de T. ZIEGLER *Die Ethik der Griechen und Römer* (Bonn 1884) p.88ss, y de otros autores.

[2] GRAF, o.c., p.12-16, con la numerosa literatura sobre el tema.

[3] GRAF, o.c., p.16-37.

[4] MACROBIUS, *Commentarius in somnum Scipionis* l.1 c.8; TULLII CICERONIS, *De inventione rhetorica* l.2 c.53: «Habet igitur (simplex honestas) partes quatuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam». Cf. *De officiis* l.1 c.5.7. TH. GRAF, o.c., p.36-46.

[5] Sap. 8,7, trad. Nácar-Colunga: «Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes, porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida». En la *Vulgata* no aparecen los nombres ordinarios de estas cuatro virtudes: «Sobrietatem enim et prudentiam docet et iustitiam et virtutem». Pero el texto griego de los Setenta contiene los clásicos nombres griegos de las mismas: *sofrosine, fronesis, dikaiousine, andreia*. San Agustín supo interpretar la versión latina por los nombres propios de las cuatro virtudes (*Retract.* l.1 c.7: ML 32,592). Sobre la dependencia del texto de la Sabiduría de la filosofía griega, H. B. SWETE, *The old Testament in Greek* II (Cambridge 1896) p.617. Cf. TH. GRAF, o.c., p.47.

moral, recogen con frecuencia esta noción fundamental de las cuatro virtudes cardinales, tomándola de las fuentes filosóficas, en especial de las estoicas y neoplatónicas. Los escolásticos conocían los textos de San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno con la enumeración de las mismas. San Ambrosio es el primero en designarlas con el nombre de virtudes *cardinales* [6].

Los escolásticos encontraban tal acuerdo unánime entre ambas autoridades, los «philosophi» y los «sancti», a propósito de esta verdad, y no hubo duda alguna en aceptar la tradición. Desde la primera escolástica comienza ya la especulación sobre las que llaman, con Pedro Lombardo, *virtutes principales vel cardinales* [7]. Sobre ellas van desarrollando la doctrina teológica de las virtudes morales infusas, ya que, como tales virtudes cristianas o sobrenaturales, entienden muy generalmente el concepto de virtud cardinal, distinguiéndola no sólo de la virtud *católica*, o teologal, sino también de las virtudes puramente *políticas o consuetudinales* de los filósofos.

Concepto de virtud cardinal.—La exposición del Aquinate tenía sus precedentes en esbozos de maestros anteriores, sobre todo de Felipe el Canciller y San Alberto Magno. En el artículo 1 se contenta con señalar estas virtudes cardinales como categoría o división de las virtudes morales. Por su nombre, estas virtudes, llamadas *principales*, deben significar «la virtud humana perfecta». Esta no puede ser la virtud intelectual, que, como vimos, es virtud imperfecta, sino sólo la que nos da la perfecta rectitud virtuosa. Las virtudes cardinales deben encontrarse en la categoría de las morales.

Pero en las *Sentencias* y *Cuestiones disputadas* daba el Angélico una noción más viva y realista, derivada de la imagen verbal. La designación de *cardinales*, que les fué impuesta por San Ambrosio y aceptada por los teólogos, debe expresar la naturaleza de estas virtudes. La palabra deriva *a cardine ostii*, que es el gozne en que se asienta y sobre que gira la puerta, y deben ser como el quicio sobre el que gira y se apoya toda la vida humana: *in quo fundatur et vertitur*. Una virtud será, pues, *cardinal* cuando sobre ella se apoyan firmemente otras virtudes; y las cuatro virtudes cardinales serán—a semejanza de los cuatro puntos cardinales del horizonte—*los cuatro polos* sobre los que gira nuestra vida.

Mas la vida proporcionada al hombre, añade el Angélico, no es la contemplativa; ésta es más bien sobrehumana. Ni la vida sensible y voluptuosa, que es infrahumana y bestial. Vida humana propiamente es «la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales». Virtudes cardinales serán, pues, «aquellos principios sobre los que se funda y se mueve toda nuestra vida moral». Por eso se llaman también «las virtudes principales» de esta vida moral [8].

Las virtudes teologales, ¿no son con mayor razón fundamento de la vida moral cristiana? Parecen tener, pues, más carácter de cardinales, y desde luego son más principales.—La dificultad la aclaraba el Angélico con gran agudeza. Ciertamente aquéllas ponen el fundamento último y el más sólido de la vida virtuosa, pues dan la posesión del fin; por eso

[6] S. AMBROSIUS, *Expositio in Lucam* l.5 n.49: ML 15,1734; *De sacramentis* l.3 c.2: ML 16,453; *De officiis* l.1 c.27: ML 15,65; S. HIERONYMUS, *Epist.* 66: ML 22,640; S. AUGUSTINUS, *Epist.* 167: ML 33,735; *De moribus ecclesiae* l.1 c.15: ML 32,1322; S. GREGORIUS, *Moralium* l.22 c.1: ML 76,211; l.2 c.49: ML 75,592.

[7] PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum* l.3 d.33 c.1. Cf. O. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250*, en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» III c.12 p.151-184.

[8] *De virtut. cardinalibus* a.1.

la fe se llama fundamento; la esperanza, áncora; la caridad, raíz de la vida cristiana. Mas no son con propiedad cardinales, porque no se les adapta tal noción, cuya imagen refleja dos propiedades: «ser fundamento, y de una puerta de entrada», es decir, de una vida virtuosa que se mueve y gira en torno a él e introduce a otra más interior. Las virtudes teologales constituyen el fundamento inconmovible o último apoyo de toda vida virtuosa; mas no un fundamento móvil, ni introducen a algo más interior, ya que versan sobre el fin, que es último y no ordenable a otra cosa. Sólo en las virtudes morales se realizan ambos aspectos. Toda nuestra vida se mueve, en efecto, sobre las cardinales, pues versan sobre los medios por los que nos movemos al fin. Además, son puerta de entrada, pues nos introducen a otra vida superior, que es la contemplativa [9]. Las teologales serán, sí, las más principales, y virtudes por excelencia, pero no cardinales.

II. Número de las virtudes cardinales (a.2)

Ya hemos visto que la idea de las cuatro grandes virtudes está enraizada en la misma razón natural. Sobre esta división cuadripartita no cabe duda alguna, pues la unanimidad fué siempre completa desde la filosofía antigua hasta los Padres y teólogos.

Las dificultades surgían *en la explicación de este número* cuaternario y asignación de sus funciones y sujetos, por la gran divergencia de las concepciones antiguas sobre cada virtud particular. En la Escolástica anterior a Santo Tomás, la dificultad se hacía patente al señalar el sujeto propio de estas virtudes. Según la concepción común, «las virtudes cardinales son dadas para perfeccionar las potencias del alma en orden a los actos principales de estas facultades motrices». Pero aquí surgía la gran anomalía. Era común en los maestros la concepción platónica de las tres partes o facultades del alma: la razón, apetito concupiscible y apetito irascible. En esta división tripartita no había lugar a insertar una cuarta virtud, la justicia.

De la concepción platónica procedía la de los Padres, a los cuales se derivaba por intermedio de Filón de Alejandría. San Ambrosio, el primero, recibe del judío alejandrino la alegoría que interpretaba las virtudes cardinales por los cuatro ríos del paraíso. Los cuatro brotan de una fuente única—que significa la virtud indivisible, según los estoicos—y se dispersan por las varias partes del mundo. Lo mismo hacen estas virtudes, que riegan y fecundan las diversas partes del alma. Los tres primeros ríos significan las virtudes de prudencia, fortaleza y templanza, que perfeccionan las tres facultades del alma, la razón, apetito irascible y concupiscible. Mas al cuarto, que es el Eufrates, la Escritura no le asigna región propia por donde pase, y ha de referirse al terreno común de los otros. Es el *símbolo de la justicia*, que tampoco tiene facultad propia, sino que en cierto modo riega toda el alma, porque nace de la *concordia* de todas las potencias y virtudes y es como la *plenitud* de todas las virtudes [10].

---

[9] *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 sol.2; *De virtut. in comm.* a.12 ad 24. La humildad funda y sostiene todas las virtudes *indirecte*, apartando los obstáculos que impedirían las buenas obras; pero estas cardinales afirman y sostienen las demás directamente (*De virtut. card* a.1 ad 13).

[10] PHILO ALEXAN., *Leg. allegor.* 1,65-68, ed. Cohn-Wendland: Opera (Berolini 1896ss) t.1 p.78-79. Cf. TH. GRAF, *De subiecto gratiae et virtutum* t.1 p.42-44; H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu* (Freiburg 1936) p.52-54.

En esta explicación simbólica va subyacente la psicología platónica de las «tres partes del alma» y su concepción de la justicia como virtud general. San Ambrosio, en dependencia estrecha de Filón, recibe, junto con la interpretación alegórico-moral de este pasaje del Génesis (2,10-14), la teoría psicológica de las tres facultades y el concepto de justicia como armonía de las otras virtudes y «como madre de todas» [11]. También San Agustín acepta, con la interpretación alegórica, la psicología platónica de las tres facultades como sujetos de las tres primeras cardinales y el concepto de justicia general que se extiende a todas las partes del alma [12]. Se encuentra la misma interpretación alegórica en San Gregorio Magno, San Beda, R. Mauro y la Glosa ordinaria [13].

Dicha acomodación bíblica y la noción de las tres partes del alma, como únicos sujetos de la virtud, pasaron a toda la primera Escolástica. Pero no se admitía ya una idea de justicia general, identificada con toda virtud: la justicia debe ser virtud particular por el mismo título que las otras tres. La anomalía de la desigualdad de sujetos y de virtudes es resuelta de diversos modos. Juan de la Rochelle llega a proponer una cuarta potencia, la vegetativa, como sujeto de la templanza. Más común aún es la solución de Felipe el Canciller: que las virtudes cardinales no se deducen por el número de las facultades, sino de los *actos principales* de éstas. Pero la razón tiene doble actividad principal: la una, la de discernir el bien y el mal propio, que regula la prudencia; otra, que orienta hacia el prójimo y es propia de la justicia. Además, justificaban la división cuadripartita con gran profusión de otras acomodaciones derivadas sobre todo del principio de San Agustín, que estas virtudes «son dadas para la lucha contra los grandes vicios y moderación de los cuatro principales afectos del alma». Así, llegan a acumularse por el canciller parisién nada menos que doce explicaciones del número cuaternario de la virtud [14].

Santo Tomás es el primero en resolver el *problema del sujeto* de la justicia, señalando la primera facultad racional por participación, *la voluntad*, como sujeto de la justicia (a.2 c y ad 2) y rompiendo con la tradición platónica de las tres partes o facultades del alma. Así, la armonía entre las cuatro virtudes cardinales y las cuatro potencias, principios de la actividad voluntaria, es perfecta: la prudencia reside en la razón, la justicia es de la voluntad, la fortaleza domina el irascible y la templanza modera el concupiscible.

Junto a esta división por el sujeto, Santo Tomás elabora aquí otra explicación básica, indicada sólo por San Alberto Magno, cercenando el barroquismo de las demás explicaciones secundarias. Tal es la división *por el principio formal* de la virtud, o el bien moral realizado de modos esencialmente distintos por las cuatro virtudes. Este principio formal del bien humano, que es el orden y regla de la razón, se encuentra esencialmente en la *prudencia*, como virtud principal, y en las demás en tres diversas formas de participación. Porque el orden racional es realizado

---

[11] S. AMBROSIUS, *De paradiso* c.3: ML 14,297-9.

[12] S. AUGUST., *De genesi contra Manich.* l.2 c.10: ML 34,203.

[13] S. GREGOR. M., *Moralium lib. sive Expositio in Iob* l.2 c.49: ML 75,592; S. BEDA VEN., *Comment. in Gen.* 2: ML 91,207; W. STRABO, *Glossa ordinaria in Gen.* 2: ML 113,87; RHABAN. MAURUS, *Com. in Gen.* l.12: ML 107,479. S. GREGORIO también emplea la imagen de los cuatro ángulos de la casa de Job para explicar las cuatro virtudes cardinales (*Moral.* l.2 c.26; l.22 c.1). Cf. H. VAN LIESHOUT, o.c., p.53.

[14] Textos inéditos de estos autores en O. LOTTIN, *Les vertus cardinales* en «Psychologie et Morale...» cit. p.156-175.

en las operaciones exteriores por la *justicia*. En las pasiones y afectos del alma ha de ser impreso de dos modos distintos: por la moderación o represión de los impulsos pasionales, que arrastran al placer sensible contrario a la razón, y tal es la función de la *templanza;* por la firmeza en la conservación de este orden contra los temores y peligros que retraen del bien moral, que es función de la *fortaleza* [15].

Cabe también señalar otras razones secundarias de la división cuadripartita; en particular, que las virtudes cardinales vienen en remedio de las cuatro llagas de la naturaleza caída. Y es, sobre todo, fundada su correspondencia con los *cuatro modos* o *condiciones generales* de todo obrar virtuoso, como en seguida explicamos.

III. Las cardinales, virtudes especiales (a.3.4)

El Angélico pasa a examinar la naturaleza o características de las virtudes cardinales como principales. La cuestión es planteada en torno al tema *si son virtudes especiales* (a.4). El artículo anterior, de forma y contenido tan semejante, casi se ocupa de la misma cuestión bajo el aspecto opuesto de si pueden considerarse como *virtudes generales*, a las cuales haya de reducirse toda otra virtud.

En él refiere el Aquinate que tanto *sacri doctores como philosophi* hablaron de la virtud cardinal en un sentido muy amplio, como cuatro *modos generales de obrar virtuoso* que se encuentran en toda otra virtud. Este modo de hablar lo atribuye, entre los «doctores sacros», a San Ambrosio y San Agustín, y entre los filósofos a Cicerón [16].

Es, en efecto, una concepción derivada sobre todo de la teoría estoica de la virtud, que los Padres latinos la han tomado de los estoicos romanos, Séneca y Cicerón. Dentro de la Stoa, al menos en el estoicismo rígido, la idea tiene un sentido peculiar. Los estoicos han derivado del intelectualismo griego la concepción socrática y primitivo-platónica de la *unidad indivisible* de la virtud, identificada con la ciencia ética o la sabiduría y residente sólo en la parte *racional*. En esta concepción, las virtudes particulares sólo serán partes o simples aspectos parciales de la virtud única e indivisible; y sobre todo las cuatro grandes cardinales serán los modos generales de discreción, rectitud, moderación y firmeza que intervienen en todo obrar virtuoso [17].

Los filósofos Séneca y Cicerón, si bien se adhieren a la Stoa media, que con sus maestros Panecio y Posidonio había derivado hacia un cierto eclecticismo, distribuyendo las tres partes del alma según la psicología platónica, mantienen, no obstante, la mentalidad estoica de la virtud única, residente esencialmente, o al menos de un modo principal, en la prudencia o sabiduría. Cicerón propende hacia un mayor eclecticismo, pero, no obstante, es frecuente en sus textos este modo de hablar de la fortaleza, templanza y justicia, como virtudes generales que extienden su acción a todas las materias de virtud, a la moderación de todas las pasiones, la represión de todos los impulsos viciosos, etc. [18]

---

[15] A.2 c y ad 2; 2-2 q.123 a.12. Cf. ALB. MAGN., *Summa de creaturis* p.2.ª q.66 a.1 (ed. Borgnet, 35,554).

[16] A.2.3.4; *De virtut. cardin.* a.1. En el comentario a la *Etica* (II *Ethic.* lect.9 n.337) son nombrados «Tullius et Seneca et alii quidam», pero como defensores de la segunda modalidad, que entiende las cardinales como virtudes generales.

[17] H. VAN LIESHOUT, o.c.; A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa* (Berlín 1897) p.89.

[18] SÉNECA, *Ad Lucilium* epist.67; CICERO, *De officiis* l.1 c.5,15ss; c.29,102; c.43,153; *De invent. rhet.* l.2 c.53. Cf. TH. GRAF, *De subiecto cardinalium* I p.39-41.

Ya San Ambrosio depende, en su doctrina moral, no sólo de Filón, sino también y muy especialmente de Cicerón. Y como el filósofo romano, habla de la prudencia, fortaleza y templanza en ese sentido de *virtudes generales*, cuyas funciones se extienden a todas las materias de la vida virtuosa [19]. De igual suerte se expresaba San Agustín, quien, con Cicerón, definía la templanza como la virtud de la represión y dominio de todas las pasiones; la fortaleza, como firmeza de ánimo y tolerancia de todos los males; la prudencia, como la discreción del amor en todas las circunstancias. Lo que no se opone tampoco a su concepción unitaria de *la virtud identificada con la caridad*, a la cual han de reducirse todas las virtudes [20]. Y tal es el sentido general que tienen las expresiones paralelas de San Gregorio; en este plano de influencia general de unas cardinales sobre las otras, es consecuencia lógica la conexión mutua de todas las virtudes que el texto de San Gregorio tan fuertemente recalca [21].

El Angélico ya no menciona el texto de San Bernardo, a quien desde Felipe el Canciller se le venía atribuyendo dicho concepto amplio de las virtudes cardinales, *como condiciones generales de toda virtud*, o, al menos, como las que se reservan estas cuatro *modalidades* del obrar virtuoso y a las cuales se ha de reducir toda otra virtud [22].

Santo Tomás *justifica*, ante todo, la parte de verdad latente en estas concepciones, depuradas, no obstante, del error estoicista de la unidad indivisible de la virtud. Las cardinales pueden explicarse en ese sentido amplio e impropio *de virtudes generales*, que les daban Cicerón y los Padres, como incluyendo en ellas los cuatro grandes grupos de virtudes de la discreción, de la rectitud de ánimo, de la moderación y firmeza [23]. Más fundado aún es el sentido general de las mismas que los escolásticos, en pos de San Bernardo, venían dándoles, «como ciertas condiciones generales del ánimo humano, comunes a todas las virtudes». Porque, en efecto, en todo acto virtuoso ha de resplandecer la discreción y recta razón, propia de la prudencia; la rectitud en el bien, que se adapta a la justicia; la moderación, que pertenece a la templanza, y la firmeza e inmovilidad del hábito virtuoso, que conviene especialmente a la fortaleza. El primero se hallará por esencia sólo en la prudencia, que está en la razón; mas los otros tres modos virtuosos se unifican y se funden en todo acto virtuoso [24].

Pero esta última interpretación no excluye la acepción propia de las

---

[19] S. AMBROS., *De offic. ministr.* l.1 c.24.27.36: ML 16,62.66.82. Cf. TH. GRAF, o.c., p.49-50; T. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (Berlín 3.ª ed. 1912) p.106ss.

[20] S. AUGUST., *De morib. Eccles.* l.1 c.15,25: ML 32,1322.1331; *De diver. quaest.* q.31 n.61: ML 40,20-51. Cf. I. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg 1930) 2.ª ed. I p.168ss; J. STORZ, *Die Philosophie des hl. Augustinus* (Freiburg 1882) p.137; TH. GRAF., o.c., p.58-9.

[21] S. GREGOR., *Moral.* l.22 c.1: ML 76,212.

[22] S. BERNARD., *De consideratione ad Eugenium tertium* l.1 c.9: ML 182-733ss. Véase cómo refiere esta doctrina de San Bernardo uno de los escolásticos, Odón de Rigau, de la primera escuela franciscana: «Vel etiam dicuntur cardinales, id est principales, quia penes eas sumuntur conditiones generales et principales quae in omni virtute necessariae sunt, sicut vult Bernardus, quae sunt: scire, velle, permanere in difficilibus et tenere modum; primum est prudentiae, secundum iustitiae, tertium fortitudinis, quartum temperantiae». Texto en O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles* III p.178. Cf. p.173ss.

[23] S. TH., q.61 a.3; *De virtut. card.* a.1 ad 1, donde no menciona sino esta primera opinión.

[24] *Ibid.*, a.4. El Santo observa (ibid., ad 3) que sólo por acomodación pueden verse señaladas esas cuatro condiciones de todo acto virtuoso en el texto de Aristóteles (II *Ethic.* c.4), que sólo habla de las condiciones del acto voluntario y habitual: *sciens, eligens propter hoc, firme et inmoviliter operari.*

virtudes cardinales. Los maestros franciscanos que seguían a Felipe el Canciller las consideran como acepciones armonizables y complementarias. Esos modos bien pueden entenderse como condiciones generales de toda virtud; pero se encuentran por excelencia en las cuatro principales virtudes, y por derivación de ellas en las demás. Santo Tomás, siguiendo esta corriente, no considera aquella interpretación como falsa. Pero con nuevo vigor mantiene que, con Aristóteles, se ha de preferir y sostener el sentido propio de las virtudes cardinales, que es el siguiente:

Las virtudes cardinales son virtudes específicas y distintas, determinadas cada una a su materia propia y especial (a.4).

La razón es obvia. Es cierto que en toda virtud deben reflejarse esas cuatro cualidades o condiciones: la discreción, la rectitud del obrar externo, la moderación y firmeza. Mas no toda firmeza en el bien contra las desviaciones del temor la produce la fortaleza ni todo freno en las pasiones es obra de la templanza. Las cuatro cardinales se reservan aquella materia particular en que por excelencia y *de un modo perfecto* se realiza una de esas cuatro condiciones: *in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur.* La prudencia cardinal se reserva aquel acto de dirección en que el orden o discreción de la razón se realiza de modo más perfecto, *que es el acto preceptivo;* la justicia cardinal, donde el *bonum rectitudinis ad alium* se da en su forma máxima, que es en las relaciones de bienes entre iguales; la templanza se apropia la materia más dura de refrenar pasiones, que es en las delectaciones del tacto; y la fortaleza cardinal, por fin, en reafirmarse en el bien contra los máximos peligros de muerte [25].

Así, pues, la noción de estas virtudes conserva una acepción *general* y un sentido propio y específico de virtud cardinal, fijado por su materia y objeto especial.

IV. La principalidad y ramificaciones de las virtudes cardinales

Fluye de aquí la idea de *principalidad* como carácter propio de estas cuatro cardinales y de sus derivaciones en otras, consecuencia muy digna de aclararse. Es cierto que las cardinales mantienen su rango de virtudes principales, o *fundamentales,* entre todas las morales. Pero esta principalidad no ha de referirse a una mayor *excelencia y perfección esencial;* cada virtud cardinal no es la más alta y noble entre todas las de su grupo. Omitiendo las virtudes teologales y los dones, en el grupo

[25] *Ibid.*, a.3.4; *De virtut. card.* a.1. Desde este punto de vista de virtudes particulares y específicas, la doctrina de San Gregorio, de que cada virtud tiene algo de todas las demás, debe explicarse—dice muy bien el Aquinate, a.4 ad 1—por redundancia o mutua influencia de unas virtudes sobre otras, en el sentido de la conexión de las virtudes, con tanta fuerza enunciada en ese texto de San Gregorio, y que se explicará más tarde.

Los maestros franciscanos que siguen a Felipe el Canciller se contentan con referir las dos concepciones paralelas. San Alberto Magno es el que coloca en primer plano la segunda concepción de virtudes especiales. Bajo su inspiración, Santo Tomás sienta la afirmación neta de que son virtudes especiales, sin negar, como decimos, el valor de la otra concepción secundaria, de condiciones generales. Cf. O. LOTTIN, o.c., p.186.

de la justicia están la virtud de la religión y de la penitencia, más altas y excelentes por tener objeto más noble y principal: el culto y la satisfacción a Dios. Dentro de la templanza, la humildad tiene más alta calidad y objeto que la virtud cardinal, pues refrenar el espíritu de soberbia es más excelso que refrenar los placeres carnales.

La principalidad consiste en el modo más perfecto como las cardinales realizan su cometido y regulan su propia materia, aunque en sí quizá más imperfecta; ellas imprimen un modo virtuoso más perfecto a sus objetos que las restantes. En punto a satisfacer un deber y restablecer la igualdad estricta, es más perfecta la justicia que la religión, la cual no puede satisfacer a Dios *ad aequalitatem*. Y reprimir los placeres de la carne es más duro y difícil que refrenar el espíritu de soberbia, por ser aquellas pasiones tan vehementes; o resistir ante los peligros de muerte, en la fortaleza, es de mayor esfuerzo y virtud que cualquier otro acto de paciencia. Las cardinales realizan así la forma perfecta de virtud, cada cual en su propia materia, la principal y más difícil de su propio campo.

Y como consecuencia, esta principalidad se refleja en el carácter *cardinal* o *de fundamento* que ellas proporcionan a las demás. Es un fundamento de firme apoyo y de dirección ejemplar, de la que depende la obra de las virtudes secundarias, como las defensas débiles y secundarias dependen de las principales. Quien se ha ejercitado virtuosamente en lo más difícil, ya está capacitado para lo más fácil; así, quien sabe moderarse y refrenar el apetito de los placeres más impetuosos, que son los sensuales, fácilmente refrenará otras concupiscencias menos vehementes; y quien sabe afrontar los peligros de muerte, estará preparado y será fuerte contra otros males menores [26].

De ahí el *tercer aspecto* de dicha principalidad, la *influencia* que ejercen las cardinales sobre el grupo de virtudes adjuntas. En torno a la principal se desenvuelven estas virtudes secundarias, que son como participaciones de la principal, y a las que comunica ella su *modo propio* e influencia directiva. Por lo mismo que las cardinales poseen esos cuatro modos del obrar virtuoso, o formas generales de ordenación racional de nuestros actos, en su grado máximo, por una cierta refluencia y ejemplaridad difunden su forma propia virtuosa sobre otras virtudes, a las que corresponde ejercer el mismo oficio sobre materias secundarias [27]. Si la templanza cardinal se reserva el moderar las pasiones más fuertes, queda para las otras inferiores—mansedumbre, modestia, humildad, etc.—moderar otras delectaciones menos impetuosas en materias secundarias.

Esta influencia manifiesta se traduce en el fenómeno de *ramificación* de las virtudes cardinales. Cada una de ellas prolifera en otras varias de materia y estructura semejante, que se agrupan en torno a la principal. Y tal es el fundamento de la *sistematización* de toda la vida moral, virtuosa y viciosa. Fundamento bien objetivo, basado en la *capitalidad* de las cuatro grandes virtudes, sobre las cuales giran todas las demás, formando cuatro conjuntos de virtudes similares por las materias en que versan.

Las clasificaciones antiguas estaban ya basadas sobre las cuatro cardinales. Así, ya en parte la enumeración de Aristóteles de que se habló

---

[26] Io. a Sto. Thoma, *Cursus Theol. in* 1-2 q.61 d.16 n.13-20.31-40.

[27] R. Bernard, O. P. *La vertu*, en «S. Thomas d'Aquin. Somme théologique», trad. de «La Rev. des Jeunes» t.2 (París 1933) p.408ss.

en la cuestión precedente. Y de una manera perfecta la de Cicerón, que, siguiendo la teoría estoica, concibe las virtudes particulares como partes constitutivas de las cuatro: *Prudentiae partes sunt... Dividitur iustitia... Fortitudinis partes... Temperantiae partes...* [28]. Así también la clasificación de Macrobio, que, separándose de la línea estoica, expresa la idea de que las otras virtudes son especies o efectos de las principales: «Prudentiae insunt intellectus, circumspectio... Fortitudo praestat magnanimitatem... Temperantiam sequitur modestia... De iustitia veniunt pietas, religio...» [29]. Y de igual suerte se expresan la larga clasificación de Andrónico de Rodas, las primeras enumeraciones escolásticas de Guillermo de Conches y la *Isagoge in Theologiam* de un discípulo de Abelardo, que se inspiran en la de Cicerón y Macrobio [30].

Los primeros escolásticos se contentaban con alinear dichas nomenclaturas y yuxtaponer clasificaciones. Se precisa llegar a Guillermo d'Auxerre y San Alberto Magno para encontrar esbozos de sistematización. Hemos referido atrás que Santo Tomás, genio de inventiva y organización, llevó a cabo ya en la famosa cuestión de las *Sentencias* [31], *de partibus virtutum cardinalium*, esta sistematización perfecta, integrando en ella todas las clasificaciones anteriores, a través de su doctrina de las *tres clases* de partes: *Partes subiectivae alicuius totius universalis seu species, partes integrales, partes potentiales seu potestativae.*

La idea de partes subjetivas, o especies, data de la *Lógica* aristotélica. Guillermo d'Auxerre es quien aporta la noción de partes integrales, y San Alberto la otra noción capital de partes potenciales. Inspirado en él, Santo Tomás analizará las antiguas clasificaciones y las integrará, según su naturaleza, entre partes integrales, subjetivas y partes potenciales.

Estas últimas serán, sobre todo, las que formen las *ramificaciones* de las virtudes cardinales. Santo Tomás no incluye en esta parte general de la *Summa* la división dada en las *Sentencias*, pero ella es la que forma todo el plan de la *Secunda secundae*. Sobre las virtudes cardinales, dispuestas en pos de las teologales, se organizan todas las demás virtudes, y en oposición a ellas, todos los vicios y los demás elementos de la doctrina moral. Porque los preceptos y dones son agrupados por el Aquinate en torno a los grupos de virtudes.

Tal es la *sistematización* tomista de la moral especial, que es rigurosamente científica. Sus pilares fundamentales son la fe, esperanza y caridad como fundamento *inconmovible*, y las cuatro *cardinales*, como fundamentos inmediatos y propiamente morales.

Se objetará, por parte de algunas tendencias modernas, que esta organización, abstracta y aristotélica, de las virtudes y todos los valores morales, tendrá las garantías de científica, pero *será poco cristiana*. La moral específicamente cristiana debería acudir más a las fuentes de la revelación, al Evangelio y a las virtudes de Cristo, y proponerlas para su imitación viva a los hombres. Y, sobre todo, debería establecer la jerarquía y orden de las virtudes según esta *valoración cristiana*. La religión, tan fundamental en la vida cristiana—«uno de cuyos actos, el acto de sacrificio, da lugar, en régimen cristiano, al más augusto de los

[28] CICERO, *De inventione rhetor.* l.2 c.53.
[29] MACROBIUS, *Comment. in somnium Scipionis* l.1 c.8.
[30] Véanse los textos en O. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250*, en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» c.12 p.187ss. La división de Andrónico de Rodas es reportada ampliamente por Santo Tomás a lo largo de toda la cuestión de *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1.2.3.
[31] *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 sol.1. Cf. O. LOTTIN, o.c., p.190-4.

sacramentos»—, debería ser tratada en primer plano y no como agregada a la justicia. Con ella, otras, como la penitencia, la humildad, la obediencia, entrañan razón de *capitalidad* y fundamentación de toda la moral cristiana, con más fuerte título que las cardinales [32].

La objeción rebasa el campo de nuestra cuestión. Pero puede responderse, ya desde aquí, que el orden cristiano de las virtudes es ciertamente algo distinto de este orden y sistematización científica. Mas ya hemos notado que la capitalidad de las virtudes cardinales no se refiere a una mayor excelencia sobre todas las otras; este valor capital es de influencia coordinadora, de principalidad en el modo de obrar virtuoso que sirve de pauta y ejemplar para las demás, y es suficiente para constituir el *fundamento lógico* de una estructuración de virtudes y vicios. El orden moral cristiano es, ante todo teológico, y este valor fundamental de las virtudes teologales se hace resaltar, como en ninguna otra, en la moral de Santo Tomás. Después de él, el orden de las virtudes morales se funda sobre el orden moral natural y ha de respetar la propia organización sistemática de éste. En el campo de la exposición parenética o kerygmática, de las aplicaciones prácticas a la vida, bueno será hacer resaltar el valor fundamental de esas grandes virtudes cristianas, como la humildad, etc., y toda labor en este sentido será poca. La teología moral ha desglosado la práctica de la virtud de la religión y las virtudes teologales, formando con sus actos sacramentales el gran tratado de sacramentos. Este uso sacramental es el propiamente cristiano de las virtudes morales.

Fuera de esto, la sistematización tomista de las virtudes morales, estructurada sobre las cuatro cardinales, sigue siendo la más *científica y lógica*, la más apta para la exposición y conocimiento de toda la moral.

V. *Los grados de las virtudes cardinales (a.5)*

Bajo la idea de división por grados de las cardinales, introduce aquí Santo Tomás la famosaa división plotiniana de la virtud. Por las grandes implicaciones de este artículo 5, al cual van subyacentes toda la concepción neoplatónica de la virtud y buena parte de las teorías éticas antiguas, relegamos para un apéndice aparte una ilustración más detenida del mismo.

[32] Cf. M. F. TIELMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, en «Die Katholische Sittenlehre», de M. STEINBÜCHEL, t.3 (Düsseldorf 1934) p.80-211; S. THILS, *Tendances actuelles en Théologie morale* (Gembloux 1940) p.111ss. Y el mismo O. LOTTIN, *Principes de morale* I introd. p.345s, comparte algo estas ideas de reforma de la moral.

CUESTION 61

(In quinque articulos divisa)

De virtutibus cardinalibus

De las virtudes cardinales

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus (cf. q.58 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo: de numero earum.

Tertio: quae sint.

Quarto: utrum differant ab invicem.

Quinto: utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

Ahora es preciso tratar de las virtudes cardinales. Y acerca de esto se preguntan cinco cosas:

Primera: si las virtudes morales deben llamarse virtudes cardinales o principales.

Segunda: su número.

Tercera: cuáles son.

Cuarta: si se distinguen entre sí.

Quinta: si se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares.

ARTICULO 1

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales [a]

Si las virtudes morales deben llamarse virtudes cardinales o principales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales.

1. "Quae" enim "ex opposito dividuntur, sunt simul natura", ut dicitur in "Praedicamentis" [1]; et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

2. Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem: virtutes autem morales circa

Dificultades. Parece que las virtudes morales no deben llamarse cardinales o principales.

1. Dice Aristóteles que "los miembros opuestos de una división son simultáneos en naturaleza", de manera que uno nunca es más principal que otro. Pero todas las virtudes son miembros opuestos del género virtud. Luego ninguna de ellas debe llamarse principal.

2. El fin es superior a los medios. Pero las virtudes teologales son acerca del fin, mientras que las mo-

[a] Infra q.66 a.4; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.a2; *De virtut.* q.1 a.12 ad 24; q.5 a.1.
[1] C.10 n.3 (Bk 14b33).

rales son acerca de los medios. Luego las virtudes teologales, mejor que las morales, deben ser llamadas principales o cardinales.

3. Lo que existe por esencia es superior a lo que existe por participación, como ya dejamos dicho. Pero las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, y las morales a lo racional por participación, como antes dijimos. Luego las virtudes morales no son más principales que las intelectuales.

Por otra parte, San Ambrosio, explicando las palabras de San Lucas: "Bienaventurados los pobres de espíritu", dice: "Sabemos que hay cuatro virtudes cardinales, que son: templanza, justicia, prudencia y fortaleza". Pero éstas son virtudes morales. Luego las virtudes morales son virtudes cardinales.

Respuesta. Cuando hablamos de virtud simplemente, se entiende que nos referimos a la virtud humana. Pero, como hemos dicho, se llama virtud humana, en la perfecta acepción del término, a la que exige rectitud del apetito; pues esta virtud no sólo da capacidad para obrar bien, sino también el uso mismo de la buena obra. Al contrario, se llama virtud en sentido imperfecto a la que no exige rectitud de apetito, puesto que sólo da la capacidad de obrar bien, sin causar el uso mismo de la obra buena. Ahora bien, es evidente que lo perfecto es más principal que lo imperfecto; y así, las virtudes que implican rectitud del apetito se llaman virtudes principales. Tales son las virtudes morales; y entre las intelectuales sólo la prudencia, que es también en cierto modo virtud moral por razón de su materia, como consta por lo anteriormente expuesto. Por consiguiente, las llamadas virtudes principales o cardinales están con toda razón entre las virtudes morales.

ea ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicae.

3. Praeterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales ad rationale per participationem, ut supra [1] dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit "Super Lucam" [2], exponens illud, "Beati pauperes spiritu: Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem". Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (q.56 a.3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet (q.57 a.4; q.58 a.3 ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

[1] Q.56 a.6 ad 2; q.58 a.3; q.59 a.4 arg.2.
[2] L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1738.

Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum: eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est (q.58 a.3 ad 3). Unde non proprio dicuntur virtutes humanae, sed "superhumanae", vel divinae.

Ad tertium dicendum, quod illae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

Soluciones. 1. Cuando un género unívoco se divide en sus especies, los miembros de la división participan por igual de la razón genérica, si bien por la naturaleza de la cosa una especie sea más perfecta y principal que otra, como el hombre respecto de los demás animales. Pero cuando se divide una razón análoga, que se predica de muchas cosas con más propiedad de unas que de otras, nada impide que una sea más principal que otra aun respecto de esa razón común; por ejemplo, la noción de ser se aplica a la substancia más principalmente que al accidente. Tal es precisamente la división de la virtud en los diversos géneros de virtudes, pues el bien de la razón no se encuentra en todas según su misma proporción.

2. Las virtudes teologales están por encima del hombre, como se dijo. Por eso no se llaman propiamente virtudes humanas, sino "sobrehumanas" o divinas.

3. Las virtudes intelectuales, excepto la prudencia, aunque son más principales que las morales por razón del sujeto, no lo son por razón de la naturaleza de virtud, ya que ésta se refiere al bien, que es el objeto del apetito.

ARTICULO 2

Utrum sint quatuor virtutes cardinales [a]

Si las virtudes cardinales son cuatro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales.

1. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet (q.58 a.4). Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Praeterea, virtutes principa-

Dificultades. Parece que las virtudes cardinales no son cuatro.

1. La prudencia es la virtud que dirige las demás virtudes morales, como se dijo. Pero lo que tiene la dirección de otros es más principal. Luego la prudencia es la única virtud principal.

2. Las virtudes principales son de

[a] Infra q.66 a.4; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.3; *Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* q.1 a.12 ad 25; q.5 a.1.

algún modo morales. Pero a las operaciones morales somos dirigidos por la razón práctica y por el apetito recto, como se dice en el libro de los "Eticos". Luego las virtudes cardinales no son más que dos.

3. Incluso entre las demás virtudes, una es más principal que otra. Pero para que una virtud se diga principal no se requiere que lo sea por orden a todas las demás, sino respecto de algunas solamente. Luego parece que las virtudes principales son muchas más.

Por otra parte, dice San Gregorio que "toda la estructura de una buena obra está edificada sobre cuatro virtudes".

Respuesta. El número de ciertas cosas puede establecerse partiendo de sus principios formales o de los sujetos en que se encuentran; y por cualquiera de los dos caminos concluímos que las virtudes cardinales son cuatro. Porque el principio formal de la virtud que nos ocupa es el bien de la razón. Bien que puede considerarse de dos maneras. Primera, en cuanto que consiste en la consideración misma de la razón, y así tenemos la virtud principal llamada "prudencia".—Segunda, en cuanto que la razón impone su orden en alguna cosa, ya en materia de operaciones—y así tenemos la "justicia"—, ya en materia de pasiones; y en este caso es necesario que haya dos virtudes. Pues para imponer el orden de la razón en las pasiones es preciso considerar su oposición a la razón. Esta oposición puede ser doble: cuando la pasión empuja a algo contrario a la razón—y entonces hay que reprimir la pasión, de donde viene el nombre de "templanza"—o cuando la pasión se aparta de lo que la razón dictamina, v. gr., por el temor del peligro y del trabajo, en cuyo caso hay que estar firme en lo que dicta la razón

los sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI "Ethic." [4] **Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.**

3. Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II "Moral." [5]**: "In quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit."**

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur "prudentia".—Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est "iustitia": vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur "temperantia". Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est quod homo firmetur in eo

[4] C.2 n.2 (BK 1139a24); S.Th., lect.2.
[5] C.49: ML 75,592.

quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur "fortitudo".

Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur: scilicet rationale per essentiam, quod "prudentia" perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum "iustitiae"; et in concupiscibilem, quae est subiectum "temperantiae"; et in irascibilem, quae est subiectum "fortitudinis".

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

para no retroceder, y de ahí recibe el nombre de "fortaleza".

De igual modo, partiendo de los sujetos resulta el mismo número, ya que son cuatro los sujetos de la virtud que nos ocupa, a saber, el racional por esencia, que perfecciona la "prudencia", y el racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, sujeto de la "justicia"; el apetito concupiscible, sujeto de la templanza", y el irascible, sujeto de la "fortaleza".

Soluciones. 1. La prudencia es en absoluto la principal de todas las virtudes. Pero las demás son principales cada una en su género.

2. La parte del alma racional por participación es triple, como acabamos de decir.

3. Todas las otras virtudes, entre las cuales una es más principal que otra, se reducen a las cuatro indicadas, por el sujeto y por los objetos formales.

ARTICULO 3

Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae [a]

Si hay virtudes que deban llamarse principales con más propiedad que las señaladas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes debeant dici magis principales quam istae.

1. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed "magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus", ut dicitur in IV "Ethic." [b]. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Praeterea, illud per quod aliae virtutes firmantur, videtur

Dificultades. Parece que hay otras virtudes que deben llamarse principales con más propiedad que las señaladas.

1. Parece que lo máximo en cada género es también lo principal. Pero "la magnanimidad obra lo que hay de más grande en todas las virtudes", como dice Aristóteles. Luego la magnanimidad debe llamarse principal, mejor que ninguna otra.

2. Lo que da firmeza a las demás virtudes parece que debe ser virtud

[a] *Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.a4; *Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1.
[b] C.3 n.14 (BK 1123b30); S.TH., lect.8

principal antes que todas ellas. Pero tal es la humildad, pues dice San Gregorio que "quien posee las virtudes sin la humildad es como el que echa pajas al viento". Luego la humildad parece ser virtud principal sobre todas.

3. Lo más perfecto parece ser lo principal. Pero lo más perfecto es la paciencia, según las palabras de Santiago: "La paciencia tiene obra perfecta". Luego la paciencia debe contarse como virtud principal.

Por otra parte, Cicerón reduce todas las virtudes a esas cuatro.

Respuesta. Como acabamos de decir, estas cuatro virtudes cardinales se toman según cuatro principios formales de la virtud de que venimos hablando. Estos principios se encuentran en ciertos actos y pasiones de una manera principal. Así, el bien que existe en el acto de la razón se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón, y no en el consejo ni el juicio, como ya dijimos. Asimismo, el bien de la razón, tal como se da en las operaciones, como algo recto y debido, se encuentra principalmente en los cambios y distribuciones en relación con otra persona y en una base de igualdad. El bien de refrenar las pasiones se halla principalmente en aquellas pasiones más difícilmente refrenables, es decir, en los placeres del tacto. Pero la bondad que hay en la firmeza de perseverar en el bien de la razón contra el ímpetu de las pasiones se encuentra, sobre todo, en los peligros de muerte, frente a los cuales es muy difícil mantenerse firme.

Según esto, podemos considerar de dos maneras las cuatro virtudes indicadas. Primera, según sus principios formales comunes. De este modo se llaman virtudes principales, como generales, a todas las virtudes, de manera que, por ejemplo, la virtud

esse maxime principalis virtus. *Sed humilitas est huiusmodi*: dicit enim Gregorius [1] quod "qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat". Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

8. Praeterea, illud videtur esse principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Iac. 1,4: "Patientia opus perfectum habet". Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius, in sua "Rhetorica" [2], ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum quod sicut supra (a.2) dictum est huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra (q.57 a.6) dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refraenandi passiones principaliter invenitur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare.

Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: utputa quod omnis virtus quae facit bonum in considera-

[1] *In Evang.* l.1 homil.7; ML 76,1103.
[2] L.3 c.53.54.

tione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores [9] quam etiam philosophi [10]. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur.—Unde cessant omnes obiectiones.

que cause el bien en la consideración de la razón puede llamarse prudencia; y toda virtud que pone en las operaciones el bien debido y recto, se llamará justicia; y toda virtud que cohibe y reprime las pasiones, se llamará templanza; y toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión, se llamará fortaleza. Y en este sentido hablan de estas virtudes muchos doctores sagrados y también el Filósofo. De esta manera se contienen en éstas las demás virtudes. Por tanto, todas las "objeciones" caen.

Allo vero modo possnnt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis.—Et sic etiam cessant obiectiones: quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est.

Segunda: pueden ser consideradas en cuanto que cada una de ellas es denominada por lo que hay de principal en sus materias respectivas, y así son virtudes especiales contrapuestas a las restantes. Se llaman principales, sin embargo, por orden a las demás, a causa de la importancia de su materia. Así, la prudencia es la virtud que impera; la justicia, la que trata de las acciones debidas entre iguales; la templanza, la que refrena las concupiscencias de los deleites del tacto; la fortaleza, la que da estabilidad frente a los peligros de muerte.—También así caen las objeciones, porque las otras virtudes pueden ser principales bajo otros aspectos, pero éstas se llaman principales por razón de su materia, como se dijo.

ARTICULO 4

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem [a]

Si las cuatro virtudes cardinales se distinguen entre sí

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae.

1. Dicit enim Gregorius, in XXII "Moral." [11]: "Prudentia vera

Dificultades. Parece que las cuatro virtudes dichas no son virtudes diversas ni distintas unas de otras.

1. Dice San Gregorio que "la prudencia no es verdadera si no es justa,

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.a3; *Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* q.1 a.12 ad 23; q.5 a.1 ad 1.

[9] AMBROSIUS, *De off. ministr.* l.1 c.36: ML 16,82; AUGUST., *De mor. Eccl. Cathol.* l.1 c.15: ML 32,1322; GREGORIUS, *Moral.* l.22 c.1: ML 76,212.

[10] Cf. SENECAM, *Ad Lucilium* ep.67.

[11] C.1: ML 76,212.

templada y fuerte; ni es perfecta la templanza si no es fuerte, justa y prudente; ni la fortaleza es íntegra si no es prudente, templada y justa; ni la justicia es verdadera si no es prudente, fuerte y templada". Pero no sería así si las cuatro virtudes predichas fueran distintas entre sí, pues las diversas especies de un mismo género no se denominan unas por otras. Luego las virtudes indicadas no son distintas entre sí.

2. Cuando las cosas son distintas entre sí, lo que pertenece a una no se atribuye a la otra. Pero lo que es de la templanza se atribuye a la fortaleza, ya que San Ambrosio dice: "Con razón llamamos fortaleza al hecho de que un hombre se venza a sí mismo y no se deje doblegar ni ablandar por ningún halago". Incluso dice de la templanza que "salvaguarda la medida y el orden en todo lo que decidimos hacer o decir". Luego parece que estas virtudes no son distintas entre sí.

3. Dice Aristóteles que para la virtud se requiere: primero, que se sepa lo que se hace; segundo, que se escoja hacerlo, y se escoja por tal fin concreto; tercero, que permanezca y obre firme e inmutablemente". Mas lo primero parece pertenecer a la prudencia, que es la recta norma de las acciones humanas; lo segundo, o sea la elección, a la templanza, que hace obrar, no por pasión, sino por elección, una vez que refrena las pasiones; lo tercero, obrar por el fin debido, supone cierta rectitud, que parece pertenecer a la justicia; finalmente, la firmeza e inmutabilidad pertenecen a la fortaleza. Luego cualquiera de estas virtudes es común a todas las virtudes. Luego no se distinguen entre sí.

Por otra parte, afirma San Agustín que "la virtud se dice cuádruple

non est, quae iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est." Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae: diversae enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

2. Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini; dicit enim Ambrosius, in I libro "De offic." [12]: "Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur." De temperantia etiam dicit quod [13] "modum vel ordinem servat omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur". Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [14], quod ad virtutem haec requiruntur: "Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur." Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ad invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De moribus

[12] C.36: ML 16,82.
[13] C.24: ML 16,62.
[14] C.4 n.3 (Bk 1105a31); S.Th., lect.4.
[15] C.15; ML 32,1322.

Eccles." [15], quod "quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu": ut subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur: quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti: quod dicebatur ad iustitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat: quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset

en correspondencia con las distintas afecciones del amor"; y a continuación habla de las cuatro virtudes predichas. Luego son distintas entre sí.

Respuesta. Hemos dicho que las cuatro virtudes nombradas son tomadas en una doble acepción por los diferentes autores. Para unos, en efecto, representan ciertas condiciones generales del alma humana que se dan en todas las virtudes; esto significaría que la prudencia es meramente cierta rectitud de discernimiento en toda clase de actos o materias; la justicia, cierta rectitud del alma por la que el hombre hace lo que debe en cualquier materia; la templanza, una disposición del alma que modera cualquier pasión u operación, de modo que no exceda el debido límite; y la fortaleza, una disposición del alma mediante la cual se afianza en lo que es conforme a la razón y contra los asaltos de las pasiones y las fatigas de los trabajos. El distinguir así estas cuatro virtudes no implica que la justicia, la templanza y fortaleza sean hábitos virtuosos distintos. Pues toda virtud moral, por el hecho de ser hábito, debe tener cierta firmeza para no ser removida por su contrario; esto, como hemos dicho, pertenece a la fortaleza. Además, en cuanto que es virtud, dice al bien un orden que incluye la noción de recto y debido; y esto, según dijimos, pertenece a la justicia. Mas en cuanto que es virtud moral que participa de la razón, le compete guardar en todo la medida de la razón y no extralimitarse, lo cual hemos dicho que pertenece a la templanza. Solamente el tener discreción, que atribuímos a la prudencia, parece distinguirse de las otras tres, en cuanto que la discreción es racional por esencia, mientras que las otras tres lo son por participación, a manera de una cierta aplicación a las pasiones o a las operaciones. Por consiguiente, según esta explicación, la prudencia sería distin-

ta de las otras tres virtudes, pero éstas no se distinguirían entre sí, porque es evidente que una misma y única virtud es a la vez hábito, virtud y virtud moral.

Otros, con más acierto, toman estas cuatro virtudes en cuanto que están determinadas a materias especiales; cada una, en efecto, se refiere a una materia en que prevalece principalmente la condición general, que, según antes se ha dicho, da origen al nombre de cada virtud. De este modo es evidente que las virtudes indicadas son hábitos diversos que se distinguen por razón de la diversidad de sus objetos.

Soluciones. 1. San Gregorio habla de las cuatro virtudes en el primer sentido indicado.—O puede también decirse que estas cuatro virtudes se cualifican mutuamente por cierta redundancia, porque las cualidades de la prudencia redundan en las otras virtudes en cuanto que son dirigidas por ella. Y cada una de las otras redunda en las demás por razón de que quien puede lo difícil puede también lo fácil. De ahí que quien puede refrenar el deseo de los placeres del tacto, lo cual es muy difícil, impidiendo que se extralimite, por lo mismo es más capaz de refrenar la audacia en los peligros de muerte para impedirle aventurarse más de lo debido, lo cual es cosa mucho más fácil; y en este sentido se dice que la fortaleza es templada. La templanza, a su vez, se dice fuerte por redundar en ella la fortaleza, pues quien mediante la fortaleza tiene el ánimo firme contra los peligros de muerte—cosa verdaderamente difícil—, es más apto para conservar la firmeza de ánimo contra el ímpetu de las delectaciones, porque, como dice Cicerón, "no es razonable que quien no se doblega por el miedo se deje vencer por la concupiscencia, ni que ceda al deleite el que se muestra incansable en el trabajo".

virtus distincta ab aliis tribus: sed alias tres non essent virtutes distinctae ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis [16].

Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra (a.3) dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem.—Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ad invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refraenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I "De offic." (c.20), "non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate".

[16] Cf. ARISTOT., *Eth.* 2 c.7 n.2 (Bk 1107a33); CICERONEM, *Rhetorica* l.2 c.53.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temporantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam praedictam.

2. Con esto es patente la respuesta a la segunda objeción, ya que, si la templanza guarda la medida en todo y si la fortaleza conserva el ánimo inflexible contra el atractivo de los placeres, se debe, bien a que estas virtudes entrañan ciertas condiciones generales de la virtud, bien a la mutua redundancia a que acabamos de referirnos.

Ad tertium dicendum quod illae quatuor generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus, non sunt propriae praedictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam dictum (in c).

3. Esas cuatro condiciones comunes de la virtud, señaladas por el Filósofo, no son propias de las virtudes que nos ocupan, pero pueden apropiarse a ellas del modo que acabamos de decir.

ARTICULO 5

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares [a]

Si las virtudes cardinales se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, del alma purificada y ejemplares

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas.

1. Ut enim Macrobius dicit, in I "Super somnium Scipionis" (c.8), "virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt". Sed Philosophus, in X "Ethic." [17], dicit quod "ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere". Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. Praeterea, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus; dicit enim ibidem Macrobius quod "temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere". Dictum est autem supra (q.59

Dificultades. Parece que no se dividen convenientemente las virtudes cardinales en ejemplares, del alma purificada, purgativas y políticas.

1. Dice Macrobio que "las virtudes ejemplares son las que existen en la mente divina". Pero el Filósofo dice que "es ridículo atribuir a Dios justicia, fortaleza, templanza y prudencia". Luego estas virtudes no pueden ser ejemplares.

2. Se llaman virtudes de alma purificada las que se dan sin pasiones, pues dice Macrobio que "pertenece a la templanza de un alma purificada no el reprimir las concupiscencias terrenas, sino olvidarlas completamente; a la fortaleza, ignorar las pasiones, no el vencerlas". Pero dijimos

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; d.34 q.1 a.1 arg.6; *De verit.* q.26 a.8 ad 2.

[17] C.8 n.7 (BK 1178b10); S.TH., lect.12.

que tales virtudes no pueden darse sin pasiones. Luego estas virtudes no pueden ser de alma purificada.

3. Macrobio llama purgativas las virtudes del hombre "que huye de las cosas humanas y se entrega exclusivamente a las divinas". Pero ésta parece una actitud viciosa, pues dice Cicerón: "Pienso que quienes pretenden despreciar lo que la mayor parte de la gente admira, el poder y la magistratura, no son en modo alguno dignos de alabanza, sino que su presunción ha de juzgarse un vicio". Luego no hay virtudes purgativas.

4. Macrobio dice también que virtudes políticas son "aquellas por las cuales los buenos ciudadanos trabajan por el bien de su país, por la seguridad de sus ciudades". Pero sólo la justicia legal se ordena al bien común, como dice el Filósofo. Luego las demás virtudes no deben llamarse políticas.

Por otra parte, dice Macrobio: "Plotino, que es con Platón el príncipe de los maestros de filosofía, afirma que los géneros de las cuatro virtudes son cuatro. El primero es el de las llamadas virtudes políticas; el segundo, el de las purgativas; el tercero, el de las virtudes de alma purificada; el cuarto, el de las ejemplares".

Respuesta. Como dice San Agustín, "el alma, para dar origen a la virtud, necesita ir en pos de alguna cosa; esta cosa es Dios, y si le seguimos, vivimos bien". Por consiguiente, el ejemplar de la virtud humana es necesario que preexista en Dios, como preexisten en El también las razones de todas las cosas. Así, la virtud puede ser considerada como originariamente existente en Dios; y en este sentido hablamos de virtudes "ejemplares", de modo que en Dios la misma mente divina puede ser llamada prudencia; en tanto que la

a.5) **quod huiusmodi virtutes sino passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.**

3. **Praeterea, virtutes purgatorias dicit** [18] **esse eorum "qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis". Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius, in I "De offic". (c.21), quod "qui despicere se dicunt ea quae plerique mirantur imperia et magistratus, his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto". Ergo non sunt aliquae virtutes purgatoriae.**

4. **Praeterea, virtutes politicas esse dicit "quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur". Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit, in V "Ethic." [19]. Ergo aliae virtutes non debent dici politicae.**

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit: "Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, "Quatuor sunt", inquit, "quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur; secundae, purgatoriae; tertiae autem, iam purgati animi; quartae, exemplares".

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro "De moribus Eccles." [20], "oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci: et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus". Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo: et sic dicuntur virtutes "exemplares". Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentio-

[18] MACROBIUS, l.c. arg.1.
[19] C.1 n.13 (Bk 1129b15); S.TH., lect.2.
[20] C.6: ML 32,1314.

nis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit [21].

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, "politicae" vocantur: prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosophus dicit, in X "Ethic." [22]; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Mt. 5,48: "Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est"; necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium; et hae vocantur virtutes "purgatoriae". Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam.—Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem: quae vocantur virtutes "iam purgati animi templanza es la conversión de la intención divina a sí mismo, como en nosotros se llama templanza porque por ella lo concupiscible se vuelve conforme con la razón; la fortaleza de Dios es su inmutabilidad, mientras que su justicia es el cumplimiento de la ley eterna en su obrar, como dijo *Plotino*.

Y puesto que el hombre es por naturaleza un animal político, tales virtudes, en cuanto que existen en él en las condiciones propias a su naturaleza, se llaman virtudes "políticas"; lo cual significa que, conformándose a estas virtudes, el hombre se porta rectamente en las actividades humanas. Este es el sentido en que hemos hablado hasta aquí de estas virtudes.

Mas, por el hecho de pertenecer al hombre el tender en lo posible también a las cosas divinas (como dice incluso el Filósofo y como la Sagrada Escritura nos lo recomienda de múltiples modos, por ejemplo, en las palabras de San Mateo: "Sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial"), es necesario poner algunas virtudes entre las políticas, que son humanas, y las ejemplares, que son divinas. Estas virtudes intermedias se distinguen, a su vez, como se distingue el movimiento y su término. Es decir, ciertas virtudes de los que están en camino y tienden a la semejanza divina, y se llaman virtudes "purgativas". Entonces la prudencia, mediante la contemplación de las cosas de Dios, tiene en nada las cosas del mundo y dirige todos los pensamientos del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza impide al alma amedrentarse por el abandono del cuerpo y por el acceso a las cosas de lo alto; la justicia es tal, que toda el alma consiente en seguir el camino de tal propósito.—Junto a éstas están las virtudes de los que han conseguido ya

[21] Cf. MACROBIUM, l.c.
[22] C.7 n.8 (BK 1177b26); S.TH., lect.11.

la semejanza divina; son las virtudes llamadas de "alma purificada". Y son tales que la prudencia no ve sino las cosas de Dios; la templanza no conoce ya deseos terrenales; la fortaleza ignora las pasiones; y la justicia, imitando la divina mente, se une con ella en alianza perpetua. Estas son las virtudes que se dan en los bienaventurados o en algunos que alcanzan en esta vida la perfección.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de estas virtudes en cuanto que se refieren a las cosas humanas; por ejemplo, de la justicia en relación con la compraventa; de la fortaleza, con el temor; de la templanza, con los deseos. Y en este sentido, efectivamente, es ridículo atribuírselas a Dios.

2. Cuando decimos que las virtudes humanas se ocupan de las pasiones, se entiende que se trata de las virtudes de seres que viven en este mundo. Pero las virtudes de los que han alcanzado la bienaventuranza plena son sin pasiones; por eso dice Plotino que "las virtudes políticas suavizan las pasiones", es decir, las reducen a su justo medio; las segundas, o sea las purgativas, "las hacen desaparecer"; las terceras, o sea las de alma purificada, "las hacen olvidar"; y las cuartas, o sea las ejemplares, "no permiten ni nombrarlas".—Aunque puede decirse que aquí trata de las pasiones en cuanto que denotan movimientos desordenados.

3. Descuidar las actividades humanas, cuando la necesidad se impone, es un vicio, y lo contrario es virtuoso. Por eso dice Cicerón un poco antes: "Tal vez hay que tener condescendencia con la falta de interés por los asuntos públicos de aquellos que por razón de su excepcional talento se entregaron a la enseñanza; y también con aquellos que se retiraron de la vida pública, a causa de su delicada salud o de cualquier otro motivo todavía mucho más grave,

mi". Ita scilicet quod prudentia sola divina intuentur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas: puta iustitia circa emptiones et venditiones, fortitudo circa timoros, temperantia circa concupiscentias. Sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit [23] quod "passiones politicae virtutes molliunt", idest ad medium reducunt; "secundae", scilicet purgatoriae, "auferunt; tertiae", quae sunt purgati animi, "obliviscuntur; in quartis", scilicet exemplaribus, "nefas est nominari".—Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est: alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius praemittit: "His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dederunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, a republica recesserunt; cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent." Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX

[23] MACROBIUS, l. c.

"De civ. Dei" [24]. "Otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, perciplendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem."

Ad quartum dicendum quod sola iustitia legalis directo respicit bonum commune: sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V "Ethic." [25] dicit Philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel alliquam singularem personam.

dejando a otros el poder y la gloria de gobernar". Lo cual concuerda con las palabras de San Agustín: "El amor de la verdad busca ociosidad santa; la necesidad del amor emprende actividades justas. Si nadie nos impone esta carga, debemos dedicarnos a descubrir y profundizar en la verdad; pero si se nos la impone, debemos aceptarla por necesidad de amor".

4. Sólo la justicia legal se refiere directamente al bien común; pero, imperando en las demás virtudes, las arrastra todas al bien común, como dice el Filósofo. Pues debemos notar que corresponde a las virtudes políticas, tal como las entendemos aquí, no sólo obrar el bien en favor de la comunidad, sino también en favor de las partes de la comunidad, o sea de la familia o incluso de una persona en particular.

[24] C.19: ML 41,647.
[25] C.1 n.15 (Bk 1129b31); S.Th., lect.2.

INTRODUCCION A LA CUESTION 62

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Con tránsito gradual e insensible pasa Santo Tomás a considerar de un modo general el último grupo de virtudes más excelsas, las virtudes teologales. Ellas nos instalan en pleno campo sobrenatural, pues su conocimiento procede sólo de la fe y la revelación. No necesita pasar por salto brusco a lo sobrenatural, porque también en el estudio anterior de las virtudes, sobre todo morales, consideraba las virtudes infusas en unidad analógica con las adquiridas, y su doctrina era válida para ambos órdenes de virtud.

Téngase en cuenta que Santo Tomás prosigue aquí su sección *de la distinción de las virtudes*. No es, pues, su intento desarrollar un amplio tratado de estas virtudes teologales, sino sólo señalar la existencia y caracteres generales de las mismas, situándolas, como el grado más eminente, en el cuadro de las demás virtudes del hombre.

Por eso, la consideración del Aquinate se limita a los siguientes puntos: la existencia de las virtudes teologales (a.1); su distinción de las intelectuales y morales (a.2); número de las mismas (a.3); orden y preeminencia entre sí (a.4).

I. Existencia de las virtudes teologales (a.1)

En el latín escolástico son llamadas teológicas las tres grandes virtudes sobrenaturales de fe, esperanza y caridad. Más conocidas son por estos sus tres nombres propios, con que la Sagrada Escritura y los Padres siempre las designan, que por aquel apelativo escolástico general, que ha pasado a las lenguas actuales con la variante de *virtudes teologales*.

La expresión *teológica* significa evidentemente *virtud divina*. Y, en efecto, desde la primera escolástica ya son designadas como virtudes *teológicas* o *divinas* esta categoría aparte de virtudes sobrenaturales no conocidas por la filosofía (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 sol.1). Se encuentra tal designación ya en Godofredo de Poitiers (1213-15), y Guillermo de Auxerre la hace común [1].

Santo Tomás explica las razones de tal nombre, la primera de las cuales equivale a una definición general: «Se llaman virtudes teológicas porque tienen a Dios por objeto y por ellas nos orientamos rectamente a Dios» (a.1). Con todo rigor son *divinas*, porque versan acerca de Dios en sí. Su materia propia la constituirán todos los actos que nos lleven a Dios como objeto inmediato y sobrenatural. Como virtudes, serán per-

[1] O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, en «Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles» t.3 c.II p.125.

fecciones dadas al hombre para rectificar todos los actos que pueden alcanzar y tender a Dios, sumo Bien y beatitud sobrenatural. Por necesidad han de ser sobrenaturales, ya que ninguna virtud natural puede tener a Dios por objeto inmediato y sobrenatural.

Añade Santo Tomás *otras dos* razones o fundamentos de su carácter de virtudes *teológicas* o *divinas:* «Porque son infundidas sólo por Dios y porque son conocidas por sola la divina revelación y enseñadas en la Sagrada Escritura». Pero estas dos notas son comunes a todas las demás virtudes sobrenaturales y dones infusos. Queda, pues, como distintivo propio de la virtud teológica, el de tener a Dios en sí como su objeto formal inmediato, máximo título de su nobleza, que las hace con pleno sentido divinas.

Por estas razones comunes han sido a veces llamadas *teológicas* las virtudes morales infusas. Así, Guillermo de Auxerre, quien habla de una justicia, una castidad *teológicas,* y Godofredo de Poitiers, el cual enseña que ninguna virtud puede ser teológica que no haya sido antes política, y todas las virtudes políticas pueden devenir teológicas. La noción de teológica es equivalente entonces a infusa o sobrenatural. Tales expresiones son eco de la opinión de la escuela porretana, que asignaba a las virtudes teologales la función de sobrenaturalizar las virtudes naturales o políticas—*naturalia fiunt gratuita*—, negando la existencia de las virtudes morales infusas [2].

Esta denominación amplia no tuvo éxito. En los demás autores son llamadas virtudes *católicas* las morales infusas, quedando el nombre de teológicas reservado para expresar estas tres virtudes divinas. Y ya con Felipe el Canciller se fija la neta distinción entre ellas y las virtudes cardinales infusas, bajo los dos conceptos básicos: que éstas perfeccionan la parte superior de la razón, que, como imagen de Dios, se ocupa de las cosas divinas, mientras que aquéllas perfeccionan la razón inferior, que se ocupa de lo temporal y humano; y, en consecuencia, que las teologales versan acerca del fin divino o, según la expresión agustiniana, *de fruendis,* mientras las cardinales nos orientan a la rectitud de los medios humanos para obtener el fin, *de utendis* [3]. Todos los maestros posteriores mantienen esta distinción, que Santo Tomás aquí consagra.

A la pregunta sobre la existencia de las virtudes teologales, el Aquinate responde con una afirmación y demostración de su necesidad: *Supuesta la elevación del hombre a lo sobrenatural, es necesario que sean dadas las virtudes teologales, como hábitos permanentes y principios infusos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural.*

La demostración es el argumento, de uso tan frecuente en el Aquinate, tomado de la transcendencia del fin sobrenatural: El hombre está destinado a conseguir la salvación eterna, la bienaventuranza sobrenatural, con sus propios actos. Mas esta meta superior excede toda facultad de la naturaleza, y las virtudes naturales son incapaces para tender hacia ella por su total desproporción con el bien sobrenatural. Son, por lo tanto, necesarios principios del mismo orden sobrenatural que, como

---

[2] Textos en O. LOTTIN, o.c., p.146ss.

[3] *Summa de bono:* «Illae tres theologicae distinguuntur penes frui; istae scilicet quatuor cardinales, penes uti. Fruimur aeternis, utimur temporalibus; fruimur fine, utimur his quae sunt ad finem. Unde Augustinus in libro *De 83 quaestionibus* (c.30: ML 40,19): «Omnis humana perversa ordinatio aut est frui utendis, aut uti fruendis»... Texto en O. LOTTIN, *Les vertus cardinales* cit., III c.12 p.181.

hábitos virtuosos, puedan mover, a través de toda la vida del hombre, a operaciones proporcionadas a ese fin eterno. Porque, en efecto, a ese fin transcendente, que es Dios en sí mismo, sólo puede llegar el hombre «por la virtud divina, por la participación y consorcio de la naturaleza divina» infundida al alma.

Ya Cayetano notaba que la conclusión de este argumento *non est simpliciter scita*, aunque se deduzca de una premisa mayor que es *credita, et altera scita* [4]. Ciertamente, como deducción del razonamiento, no es probada como verdad de fe, pues el Angélico quiere demostrar por él la necesidad e intrínseca fundamentación teológica de estas tres virtudes. Pero ya observa que la existencia de las mismas «es enseñada en la divina revelación y la Escritura».

¿Es en rigor doctrina de fe la existencia de las tres virtudes teologales? En la Escritura sin duda se nos enseña, como evidente verdad revelada, que ha de darse en el hombre, para salvarse, la fe, la esperanza y la caridad. Jesucristo exige la necesidad estricta de la fe, de creer en El y en el Padre para la salvación (Mc. 16,16; Io. 3,18; 8,24). Lo que recalca después San Pablo, declarando que «sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr. 11,6). Esta fe es en verdad *un don de Dios*, pues nadie puede creer «sin que le fuere esto concedido por el Padre», «sin la gracia de Dios» (Io. 6,44; 10,27; Eph. 2,8).—De igual suerte, la esperanza es otro *don de Dios*, que derrama con abundancia el Espíritu Santo en el alma (Rom. 5,2; 15,3).—Y mucho más la caridad, para la que la Escritura emplea la expresión formal de que «es difundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones» (Rom. 15,5). Y, por fin, San Pablo ha enseñado, con innegable claridad, la existencia de las tres grandes virtudes *como dones permanentes* en el justo viador, de los cuales la caridad no se perderá en toda la eternidad (1 Cor. 13,8-13; cf. 1 Thess. 1,3.)

Con la misma certeza se enseña la existencia de tales dones infusos por el magisterio de la Iglesia. Inocencio III declaraba, como verdad probable, la infusión de la fe y la caridad *como hábitos* a los párvulos por el bautismo (Denz. 410). Esta misma sentencia, el concilio Vienense la aprueba y hace suya como más probable (Denz. 483). Y de modo definitivo, el concilio de Trento, en su decreto de la justificación, enseñaba cómo la fe, esperanza y caridad han de ser ejercitadas como disposiciones necesarias y últimas para la justificación (c.6: Denz. 798), y que las mismas son recibidas en el alma, al ser justificada y regenerada, como dones infusos que integran la misma justicia que se recibe, se insertan en el alma y permanecen inherentes en ella como la misma gracia (c.6: Denz. 800; can.11: Denz. 821). Por fin, el concilio Vaticano declaraba dogmáticamente que la fe es virtud sobrenatural, con que se inicia nuestra salvación (Denz. 1789).

No obstante, en seguida del concilio de Trento, los teólogos discutieron si resultaba verdad cierta de fe la existencia de estas tres virtudes sobrenaturales en el alma del justo. Numerosos teólogos, como A. Vega, Valencia, Suárez, el mismo Benedicto XIV en sus obras teológicas, sostuvieron que quedaba definida como verdad dogmática [5]. Mas los teólogos tomistas, como Domingo Soto—que asistió al concilio—, Medina y Báñez, atendiendo a un mayor cuidado de precisión teológica, opinaron que no parece fuera formalmente definida la existencia de las mismas *como virtudes y hábitos*, pues no era la mente del concilio dirimir la cuestión teológica de los hábitos infusos, sino expresar de modo equi-

[4] *Comment. in 1-2 q.62 a.1 n.1.*
[5] De ello informa B. Beraza, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.20.

valente esta misma verdad de la justicia infusa y sus dones inherentes en el alma. Sólo es herético, sostiene Soto, enseñar que la justicia infusa, con sus partes integrantes de fe, esperanza y caridad, no sea inherente al alma [6].

Tal parece ser la verdadera posición, seguida comúnmente por los autores modernos [7]. Que la fe, esperanza y caridad existan en el alma del justo como dones infusos a ella inherentes y de algún modo permanentes, pertenece a la revelación y no puede negarse sin herejía. Mas los documentos antes citados no las han definido en su pleno sentido de *virtudes*, ni menos han asumido y elevado al plano de la fe toda la filosofía implicada en el concepto de hábitos. El Tridentino, además, no se pronuncia en favor de la sentencia de que la caridad sea hábito distinto de la gracia. En cuanto a los textos de la Escritura, se refieren muchos a los simples actos de fe, esperanza y caridad, o se salvan con la idea vulgar de dones infusos.

Es, sin embargo, verdad teológica *certísima*, y bien podemos suscribir el calificativo de Medina de que sería *próxima a la herejía* la negación de verdaderas virtudes de fe, esperanza y caridad, pues que el pasaje citado del concilio Vaticano ha llamado ya «virtud sobrenatural» a la fe [8].

De igual suerte, la discusión crítica recae sobre la demostración de la necesidad de estas virtudes que Santo Tomás ha propuesto. ¿Prueba el argumento aquiniano, antes expuesto, la necesidad intrínseca de dichos hábitos virtuosos para tender al fin sobrenatural, o puede la potencia absoluta de Dios producir en nosotros actos de fe, esperanza y caridad sin las virtudes correspondientes?

Aun entre los tomistas se admite comúnmente que es posible al poder divino efectuar esta elevación transitoria del alma a lo sobrenatural y hacer que brotaran en nosotros, bajo la moción de sus gracias e impulsos actuales, actos de fe y esperanza de la misma naturaleza que los producidos por las virtudes teologales. Esas gracias, o impulsos comunicados al alma en forma fugaz y transitoria, suplirían a los principios sobrenaturales habituales. Hasta la misma visión beatífica puede Dios dar al alma, también en esta vida, sin el hábito propio de *lumen gloriae*, por simple luz actual a ella comunicada [9].

Sólo niegan esto, y con razón, los Salmanticenses para el acto de la caridad, no porque Dios no pueda producirlo en nosotros sin el hábito propio, sino en el sentido admitido por Medina, y más tarde Suárez y su escuela, de que ese acto fuera compatible con el estado de pecado. No es posible hacer al alma grata y amiga de Dios sin el don de la justicia inherente, y por eso aquel acto de caridad llevaría consigo la remisión del pecado con la infusión de los dones habituales [10].

En consecuencia, la necesidad de estos principios sobrenaturales virtuosos se deriva según *la ley ordinaria* y común providencia de Dios. Es la ley de analogía de lo sobrenatural con el curso normal de la naturaleza. A todos los seres proveyó Dios con tal suavidad, que no sólo

---

[6] D. SOTO, *De natura et gratia* l.2 c.18.19 (ed. Salmanticae 1561) p.149.156.

[7] CARD. BILLOT, *De virtutibus infusis* ed.4.ª (Romae 1928) p.83; CARD. MAZZELLA, *De virtutibus infusis* n.32 ed.4 (Romae 1894) p.17; B. BERAZA, o.c., n.20. Sin embargo, el P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis* (Romae 1948) p.7, afirma «totum hoc esse dogma fidei».

[8] B. MEDINA, *Expositio in 1-2* q.51 a.4; q.62 a.1.

[9] *De caritate* q.1 a.1. Cf. J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* III (Madrid 1947) p.462-3.

[10] SALMANTICENSES, *Cursus theol., Tract. de virtut. in comm.* q.62 a.1, ed cit., t.6 p.321; MEDINA, *Expositio in 1-2* q.62 a.1.3 concl.

les mueve a sus actos, sino que les da formas y principios permanentes de acción para que estos movimientos les fueran connaturales. Por lo mismo, a esta misma providencia de Dios corresponde dotar de principios habituales o virtudes sobrenaturales, para que estos movimientos de la criatura al bien eterno sean también suaves y connaturales, para que la vida superior y divina se haga en cierto modo propia y connatural al hombre y pueda actuarse en ella por principios intrínsecos, a impulsos de una inclinación interior [11].

II. Carácter propio de las virtudes teologales (a.2)

Santo Tomás no investiga a fondo la esencia de estas virtudes divinas. De ello se ocupará en el tratado propio de cada una de ellas. Se contenta con notar la naturaleza genérica de las mismas, estableciendo su diferencia común y *fundamental* de los demás grupos de virtudes. Aun no ha estudiado las virtudes morales infusas, y por eso sólo alude expresamente a las virtudes adquiridas y naturales. Pero la diferenciación que sienta es radical, y por ésa se separan las virtudes teologales de todas las demás, tanto naturales como infusas:

Las virtudes teologales se distinguen por su especie, tanto de las morales como de las intelectuales.

Es tesis universalmente aceptada. Aun los teólogos que no reconocen diferencia específica objetiva dentro de las virtudes morales infusas y adquiridas correspondientes, aceptan como verdad incontrovertible este principio de distinción y especificación de las teologales por su objeto formal.

Para Santo Tomás tiene la prueba valor universal: todos los hábitos, actos y virtudes se distinguen y determinan en su especie por las diferencias de objetos. Mas las virtudes teologales tienen por objeto a Dios, último fin y conocido sobrenaturalmente; las demás virtudes, en cambio, tienen por objeto algo humano y conocido por la humana razón. Es, pues, patente la diferencia específica esencial entre ellas y las demás.

Con ello el Angélico lo ha dicho todo. La naturaleza toda de la virtud teologal está determinada por el objeto divino, que la hace no sólo virtud sobrenatural, sino en verdad divina. Es, en efecto, privilegio propio y exclusivo de ellas tender a ese fin y bienaventuranza sobrenatural, como su objeto inmediato. No basta, para verificarse esto, que los actos virtuosos se orienten de alguna manera a Dios; la religión, entre las virtudes morales, también versa sobre Dios; mas como fin y término indirecto, no como materia y término inmediato de sus actos; esto es lo propio de la virtud teologal.

Santo Tomás, además, precisa que dichas virtudes alcanzan a Dios *en sí mismo*, conocido sobrenaturalmente. Sólo ellas alcanzan lo divino *como tal*, conocido bajo la misma luz divina. De ahí su distinción radical de toda fe adquirida, o esperanza y amor naturales, que, aunque versen sobre Dios, pero sólo de un *modo material*, no como objetos formalmente sobrenaturales. Porque el objeto divino sólo puede ser alcanzado eficazmente, en sí mismo y en su forma propia divina, a la luz infusa de la fe y por el mismo motivo divino de la revelación. Y la fe adquirida cree

[11] Cf. 1-2 q.110 a.2; *De verit.* q.27 a.2.

en Dios y en los misterios sobrenaturales como simple objeto material, asintiendo a ellos por un motivo racional humano. Es, pues, bien falsa, según esto, la posición de Escoto y los nominalistas, que hacían de esta fe adquirida una virtud teológica con el mismo objeto que la fe infusa. Además de no poder elevarse a Dios en sí mismo, en su vida íntima y sobrenatural, como objeto formal motivo y terminativo, no es propiamente virtud, como veremos luego.

Santo Tomás apunta también a otra razón común (a.2, *sed contra)* que establece una *diferencia genérica* entre las teologales y toda otra virtud natural: su carácter de formas sobrenaturales que comunican al sujeto una disposición transcendente y sobre toda exigencia natural, mientras que las virtudes adquiridas disponen sólo de modo conveniente a la naturaleza.

Dicha razón nos introduce en la distinción más amplia y análoga que media entre ambos órdenes de hábitos, naturales y sobrenaturales. Los tratadistas modernos han reunido *las propiedades comunes de las virtudes infusas,* que son a la vez sus diferencias esenciales respecto de las virtudes adquiridas. Tales distintivos comunes deben aplicarse ante todo a las teologales, y es bueno resumirlos aquí, ya que casi todas se derivan del argumento fundamental empleado por Santo Tomás [12].

1) Se distinguen *primero por la causa eficiente,* o el principio por el que son causadas. Las virtudes adquiridas son producidas por la facultad natural mediante los propios actos; las infusas necesariamente han de ser causadas por Dios y por El infundidas inmediatamente en el alma. Este origen infuso y sobrenatural respecto de las virtudes teologales es también un dato dogmático y de fe, ya que viene enseñado con la existencia de las mismas, como dones divinos difundidos por el Espíritu Santo en nuestros corazones (Rom. 15,5), infundidos en la misma justificación con la remisión de los pecados, como enseña el Tridentino (ses.6 c.7: Denz. 800; can.11: Denz. 821). La razón teológica, indicada por Santo Tomás, prueba ciertamente esto, ya que, si estas virtudes fueran formadas por nuestros actos, no excederían toda proporción y virtud de la naturaleza, pues lo producido por los actos naturales es efecto de la facultad humana, proporcionado a sus fuerzas (a.1; q.63 a.3 ad 1). Los mismos actos sobrenaturales no pueden prestar *concurso eficiente* a la producción ni al aumento de estos hábitos, porque el único autor de la gracia es Dios, y porque, además, si estos actos sobrenaturales con simple gracia actual llegaran a producir la esperanza o la caridad en nosotros, ya no sería verdad que dichos dones son únicamente infundidos por Dios en la justificación, como enseña el concilio.

2) *El segundo distintivo es por la causa material,* o principio remoto y radical, en que se reciben como sujeto y del cual emanan. Las virtudes adquiridas radican en la esencia del alma mediante las potencias; las infusas radican en la nueva naturaleza que nos hace hijos de Dios, que es la gracia, y fluyen de la gracia en las potencias del alma (1-2 q.110 a.4 ad 1).

3) También *por los actos* que unas y otras producen, como propios efectos, se establece una distinción básica: las virtudes adquiridas actúan sus propias operaciones naturales y proporcionadas; mas las infu-

[12] C. Mazzella, *De virtutibus infusis* n.15.678s (Romae 1894) p.128s; S. Schiffini, S. I., *De virtutibus infusis* (Friburgi Br. 1904) n.5-8 p.58s; Card. Billot, *De virtutibus infusis* (Romae 1928) p.178s; B. Beraza, *De virtutibus infusis* (Bilbao 1929) n.18.1058.202 p.958; Card. Satolli, Waffelaert, etc.

sas tienen sus actos intrínsecamente sobrenaturales, que exceden toda facultad y exigencia humana.

4) *Por el objeto formal:* tal es en el sistema de Santo Tomás el último motivo especificante y que determina y distingue no sólo las virtudes infusas de las adquiridas, sino todas las virtudes dentro de cada uno de los grupos: la distinción genérica y específica de objetos. Quien señala nuevos objetos formales debe notar por fuerza especies diversas de hábitos intelectuales y morales. Principio de filosofía universal que ha de extenderse también a todo el campo de la moral sobrenatural, contra la tendencia recalcitrante de muchos teólogos, como veremos.

5) *Por los efectos o el poder de obrar que aportan.* Todo hábito adquirido supone ya la potencia operativa con la facultad de poner esencialmente sus actos, aportando sólo una mayor facilidad y perfección en los mismos. Mas la virtud infusa da el poder esencial de producir los actos *(tribuit simpliciter posse),* y no sólo mayor facilidad de obrar.—Este distintivo, el más saliente de la virtud infusa, está también enseñado por Santo Tomás, y en pos de los teólogos clásicos que lo han formulado expresamente, como Cayetano, Medina y Suárez, lo enseñan con unanimidad los teólogos modernos. Se desprende *como conclusión cierta* del principio sentado antes, de la necesidad de estas virtudes para producir actos sobrenaturales. Si sólo hicieran más fáciles tales actos, supondrían en la facultad humana la virtud suficiente de realizar todas las obras sobrenaturales, lo que implica la herejía pelagiana; además, por esos actos de la virtud natural podría adquirirse tal facilidad y formarse los hábitos infusos, que es también consecuencia falsa.

6) La última nota distintiva es que *las virtudes infusas se dan a modo de potencias* y se asemejan por sus funciones a las potencias naturales. La comparación de la virtud infusa con las potencias naturales y con el modo como éstas fluyen del alma la estableció el mismo Santo Tomás (1-2 q.110 a.4 ad 1). Y es una simple derivación de la nota anterior. Como las potencias naturales confieren al alma la facultad absoluta de realizar los actos, de igual suerte las virtudes infusas tienen esa función de potencias en la actividad sobrenatural, pues que proporciona al hombre el poder absoluto de realizar los actos sobrenaturales, es decir, *todo el principio próximo* y formal de los mismos.

Sin embargo, no pueden encuadrarse en la categoría de potencias, sino que su naturaleza propia es de hábitos. Tres diferencias esenciales las separan del género de potencias y las inscriben en el ser propio de hábitos. Una, que las potencias son indiferentes al bien y al mal, y de las virtudes infusas no podemos usar mal, pues nos inclinan siempre al bien. Además, las potencias no crecen en intensidad, y las virtudes sobrenaturales, como los hábitos, se intensifican. Por fin, que las virtudes infusas, como todo hábito, informan inmediatamente las potencias, y éstas tienen por sujeto inmediato la esencia del alma.

Ello indica que el concepto de hábito es *análogo* aplicado a la virtud infusa y a los hábitos naturales. Las virtudes infusas rebasan el estrecho marco conceptual del hábito y participan algo de la naturaleza y propiedades de potencias. La analogía de la gracia habitual que se da al modo de substancia o de una nueva naturaleza, participando algo de las propiedades de tal, se prolonga a las virtudes infusas, y ante todo a las tres teologales, que se dan al modo de potencias de esa cuasi-naturaleza. Sin embargo, gracia y virtudes infusas se incluyen esencialmente en el género de *hábitos,* a pesar de esas semejanzas parciales con la substancia y las

potencias del alma. Téngase en cuenta que las virtudes infusas, aunque den *el poder absoluto de obrar* en el orden sobrenatural, nada tienen de potencias autónomas, sino son perfecciones recibidas en las facultades naturales, y de ellas, sobrenaturalmente elevadas, ha de brotar *el acto vital y libre.* Suponen, por lo tanto, *la potencia radical* para los actos sobrenaturales, que sólo pueden darla las facultades vitales, y aunque éstas hayan de recibir todo el complemento próximo de virtud y poder sobrenatural de los hábitos infusos, todavía es la facultad humana, así elevada por los dones infusos, *la causa principal* y vital de los actos sobrenaturales, como después aclararemos.

Pero las virtudes infusas no abdican su carácter propio de hábitos y confieren al sujeto, junto con el poder absoluto de obrar, *facilidad intrínseca* para los actos sobrenaturales, mayor o menor según su intensidad en el sujeto, como hemos de probarlo más tarde con Santo Tomás contra la corriente suareziana.

III. Número de las virtudes teologales (a.3)

Sobre el número ternario de las virtudes teologales nunca parece haber habido duda. Más de un testimonio de San Pablo contiene la enumeración expresa de los tres grandes dones (1 Thess. 1,3.58), como una unidad en que se funda toda la vida cristiana, si bien el testimonio principal está en el gran encomio de la caridad, donde concluye que permanecen en esta vida estos tres dones, fe, esperanza y caridad (1 Cor. 13,13). La distinción real entre ellas, allí mismo se indica, pues que la fe y esperanza se han de separar de la caridad, la cual nunca pasa. Y en otras doctrinas de la Iglesia se habla de la real separación de la fe y la esperanza. Los documentos conciliares hablan también de las tres virtudes teologales como número suficiente y acabado, en especial el concilio de Trento, que así concluye: «Este aumento de la justicia pide la santa Iglesia cuando ora: Danos, Señor, el aumento de fe, esperanza y caridad» [13].

En la tradición se halla el mismo acuerdo sobre esta doctrina, cuyos más importantes ecos fueron San Agustín y San Gregorio. El Doctor Hiponense se convirtió en especial paladín de ella, popularizando la enseñanza de las tres virtudes teologales y declarando que en ellas se contiene la suma de toda la religión cristiana, pues «toda ciencia y toda profecía descansa sobre la fe, esperanza y caridad... Apoyado en ellas firmemente, el cristiano no necesita las Escrituras sino para instruir a otros, y así muchos viven en soledad por medio de ellas sin necesidad de códices» [14].

El número ternario de las virtudes teologales, como exhaustivo y completo, resulta, pues, *verdad teológica ciertísima,* si bien no directa y expresa de fe.

El Angélico ha dado aquí la explicación teológica de esta enumeración suficiente. Las virtudes teologales son los principios por los cuales el hombre se orienta a su fin sobrenatural y lo alcanza inmediatamente. Mas la analogía con el fin natural prueba que esto puede verificarse de tres

[13] Sess.6 c.10: Denz. 803; cf. c.6.7.8: Denz. 798-800. Col. Dominic. 13 post Pent.
[14] S. AUGUST., *De doctr. christ.* l.1 c.37: ML 34,35ss; *Enchiridion de fide, spe et caritate* c.3-8: ML 40,231ss; S. Gregorio M. explica las tres virtudes teologales por el simbolismo de las tres hijas de Job, *Moral.* l.1 c.37: ML 75,544.

maneras, por tres principios virtuosos. Porque Dios en su vida íntima, nuestro fin eterno, sólo puede ser alcanzado bajo los dos aspectos de verdad y bondad, es decir, por actos de inteligencia y de voluntad. Como Verdad, se hace cognoscible sólo por revelación, y por eso se da a nuestro conocimiento por el asentimiento de fe; mas como Bondad suma ofrece dos aspectos y determina dos movimientos de nuestra voluntad hacia El: uno, el de intención o tendencia del afecto hacia ese Bien sumo, como posible de alcanzarlo; es el acto de esperanza. Otro es el acto de amor amistoso o unión de la voluntad con El, y es la caridad.

Como en otros lugares explica el Angélico, ambos movimientos responden a los dos aspectos que reviste todo bien para el apetito, y que han de determinar dos especies distintas de actos de nuestra voluntad respecto del Bien divino: como bien nuestro *(ut bonum nobis)*, y entonces se hace término de amor concupiscente, implicado y supuesto en la tendencia de la esperanza para conseguirlo; como Bien en sí *(ut bonum sibi)*, y entonces hace brotar en la voluntad el amor puro y desinteresado de benevolencia, que es por unión y conformidad al Bien divino [15].

Hay otra virtud moral, la religión, enderezada toda ella a Dios y a marcar las relaciones del hombre con El. Mas no tiene la excelencia de virtud teologal, porque Dios no es objeto directo que ella conozca y ame, sino término indirecto. Pues la religión se ocupa, como su obra inmediata, de las cosas de Dios y no de Dios mismo; del culto divino, de las relaciones y deberes que ha de cumplir el hombre con su Principio y Hacedor supremo.

También se dan otros dos *hábitos teológicos* con toda propiedad, mas no son virtudes teologales: el *lumen gloriae*, del que brota la visión beatífica, supremo hábito teológico o divino, pero que por su misma excelsitud está sobre la virtud teologal, ya que es principio supramoral, que pone al hombre al término de toda moralidad o tendencia y supone a la voluntad rectificada y confirmada en el bien; y el *hábito de la teología*, que, si es la teología humana—no la del cielo, identificada con la visión de Dios—, no es hábito sobrenatural, sino formalmente adquirido, aunque radicado en la fe; y sólo *mediatamente teológico*, ya que conoce a Dios no formalmente por su motivo y luz divina, sino por el discurso humano. Además de no ser sobrenatural en sí, no es hábito virtuoso, sino especulativo y del género de hábitos intelectuales. Ni los dones del Espíritu Santo, aun contemplativos, son hábitos teológicos, pues no son conocimiento y mirada de Dios en sí, sino mediatamente o en sus efectos; ni el temor de Dios, que tiene por objeto inmediato el mal de perder a Dios [16].

Pues que Santo Tomás, como bien aristotélico, fundamenta su explicación racional de las virtudes teologales sobre la *analogía* con la inclinación de la naturaleza a su fin connatural, cabe preguntar *si existen* esos tres principios respecto del fin humano, es decir, *tres virtudes teológicas naturales*.

---

[15] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 sol.1 ad 4; sol.2; d.29 a.3-4; 2-2 q.17 a.8; q.23 a.1. Este amor concupiscible del Bien divino es acto secundario de la esperanza y brota también, como acto secundario, de la caridad cuando ésta existe en el alma. SALMANTIC., *Curs. Theol. Tr. 12 de virtut. in comm.*, in q.62 a.3 n.2; a.4 n.5. Y un primer afecto a los bienes eternos o *pius credulitatis affectus* se presupone a la misma fe, producido, o por la gracia actual, o por imperfecto hábito de la voluntad, que se reduce e integra en la fe.

[16] CAJETAN., *Comment. in 2-2* q.17 a.5 n.2; P. LUMBRERAS, *De habit. et virtut. in comm.* n.265 (Romae 1950) p.168.

La respuesta del Aquinate se indica claramente *en sentido negativo*. Esos principios para tender al fin connatural no son virtudes, porque el espíritu humano se orienta suficientemente a su fin por su inclinación natural. Sólo en el entendimiento se forma el hábito de los primeros principios para tener el conocimiento del fin. Mas este hábito es casi innato y basta la luz natural de la razón para obtenerlo (a.3). Es el que responde a la fe respecto del fin sobrenatural. La analogía no es perfecta, ya que el hábito intelectual de los primeros principios no es fe, sino evidencia intelectual de las verdades universales y, además, se desdobla en dos, el de los principios especulativos y la sindéresis para los principios morales; mas lo práctico y lo especulativo, separados en los hábitos naturales, se unifican en la luz indivisible de la fe, que en su eminencia divina proporciona el conocimiento de los misterios en sí y de las verdades prácticas de la vida cristiana. Por otra parte, ese primer hábito de los principios no es sino intelectual y sólo germen, en cuanto a la sindéresis, de las virtudes propias o morales.

Santo Tomás nota también que en lo humano puede darse la fe, no del fin, sino de otros conocimientos o verdades naturales. Pero que ninguna fe humana es virtud (a.3 ad 2), sino algo imperfecto y defectuoso en el plano mismo de hábitos intelectuales; y es que toda fe fundada en el testimonio humano no es asentimiento firme, sino equivale a la *opinión vehemente*, que pertenece al género imperfecto de disposición (q.55 a.4) e inclina a asentir a lo verdadero y lo falso. Mas el hábito intelectual o ciencia es de lo evidente y siempre verdadero. La misma fe adquirida o natural sobre los misterios sobrenaturales, cual se da, por ejemplo, en el hereje, no pasa de ser una opinión humana, como el asentimiento a los datos históricos, y simple disposición que no obtiene la firmeza y perfección del hábito intelectual. Sólo la fe infusa obtiene en su asentimiento la firmeza inconmovible de virtud, pues que se apoya en el testimonio infalible de Dios.

La analogía se prolonga en los otros dos principios, la esperanza y la caridad. También nota Santo Tomás que, respecto del fin o felicidad natural, se dan esos dos actos en el apetito: tendencia hacia el fin y conformación o unión con él por el amor (a.3 ad 3; *Q. d. de spe* a.2 ad 2). Mas aquí basta la sola inclinación natural de la voluntad para producir esos dos movimientos, ya que la voluntad es por sí misma inclinación a su bien propio y naturalmente tiende al amor del fin, sin la perfección del hábito (a.3; q.50 a.5). Y de igual suerte, aunque pueda existir una esperanza natural o adquirida respecto de otros bienes humanos arduos, o de los bienes eternos en el hereje, ésta no será virtud, sino pasión natural o disposición imperfecta, porque no dará la firmeza en la tendencia de la voluntad a esos bienes, como en el caso de la fe adquirida (a.3 ad 2).

El mismo principio ha de aplicarse a la caridad. En esto los teólogos de la escuela suareziana, en pos de Molina y Suárez, enseñan que se forma una caridad adquirida, virtud natural, para el amor del fin natural—el acto de amor de Dios sobre todas las cosas—tanto en el hombre caído como en el estado de naturaleza pura. Pero se ha de rechazar tal posición, según esta doctrina expresa de Santo Tomás con los teólogos tomistas [17]. Es cierto que el Angélico ha distinguido netamente el amor

[17] Véase la posición tomista defendida sobre todo por CAIET., *Comm. in 1-2* q.62 a.3; SALMANTICENSES, *Cursus theol., De caritate*, d.7 dub.1 n.3; R. GARRIGOU-LAGRAN-

natural de Dios *super omnia* de la caridad (q.109 a.3 ad 1). Pero este acto supremo de la moralidad natural, posible en la naturaleza pura, ya no puede cumplirlo el hombre en pecado sin la gracia y, por lo tanto, sin la caridad infusa. Y en el estado de naturaleza pura, en que podría elevarse el hombre con sus solas fuerzas hasta ese amistoso y eficaz amor de Dios sobre todas las criaturas, no necesitaría de una virtud, pues la misma voluntad está naturalmente inclinada a amar su bien natural completo y el bien divino sobre todo bien particular. Por eso «los filósofos no pusieron en la voluntad ninguna virtud respecto del fin último» (*Sent.* 3 d.27 q.2 a.3 ad 5; cf. 1-2 q.109 a.3). No existe, pues, según Santo Tomás, ninguna forma de caridad adquirida, virtud natural.

IV. Orden y jerarquía de las virtudes teologales (a.4)

El contenido de este último artículo ha pasado también casi todo a ser enseñanza del concilio de Trento y verdad teológica cierta. Santo Tomás lo condensa en tres breves afirmaciones:

1. *En orden y prioridad de origen, la fe precede a la esperanza y ésta a la caridad.*

Afirmación cierta y evidente, pues en todas las fuentes de la revelación son enumeradas por este orden las tres grandes virtudes.

Y Santo Tomás interpreta diciendo que es el orden propio en la génesis de estos actos virtuosos. Así también enseña el concilio Tridentino al describir los actos preparatorios del alma en el proceso de la justificación (sess.6 c.6: Denz. 798). Además, la fe es definida como «inicio, raíz y fundamento de toda la justificación» (c.8: Denz. 801).

El fundamento está en la naturaleza psicológica de estos actos. Primero es el conocimiento del objeto bueno, luego la tendencia hacia él y, por fin, la unión con él por el amor. Así también nadie puede llegarse a Dios y vivir su vida divina si antes no le conoce por la fe, tiende a El como bien deseable y posible y, por fin, llega a amarle. Todo movimiento procede siempre de lo imperfecto a lo perfecto.

2. *En cuanto a los hábitos, las tres virtudes teologales son simultáneamente infundidas.*

La afirmación es casi literalmente repetida por el Tridentino. El pecador marcha hacia Dios a través de esos actos que se suceden unos en pos de otros, y a veces con bastante lapso de tiempo. Pero la justificación se verifica en un instante, y «en ella, con la remisión de los pecados, se reciben y son infundidos a la vez la fe, esperanza y caridad y todos los dones» que integran la justicia infusa (c.7: Denz. 800). Los hábitos de las virtudes teologales son, pues, a la vez infundidos.

Pero esta verdad cierta no debe desorbitarse. Los autores modernos de la corriente suareziana, siguiendo a Lugo, la entienden sin excepción alguna, de tal modo que la fe y esperanza se infunden sólo en la justificación y junto con la caridad, y nunca pueden ser infundidas antes, por la conexión esencial que a ella les une.

Cf, *De virtutibus theologicis* cit. p.95s. Algunos teólogos defienden, sin base sólida, que este acto de amor de Dios brotaría de la virtud de la religión natural.

Mas todos los teólogos tomistas y en general los teólogos clásicos, como Suárez, interpretan esta doctrina de Santo Tomás y del concilio en sentido formal y normal. El mismo Cayetano había establecido aquí la distinción: de suyo y en virtud de la acción divina justificante *(quantum est ex parte infundentis et ratione infusionis)*, todas las tres virtudes teologales son a la vez infundidas. El bautismo tiene virtud suficiente y produce de suyo la infusión de todos los hábitos radicados en la gracia. Mas no siempre acaece esto, y es por excepción, que no destruye el principio, el que a los fieles penitentes se les infunda la gracia y caridad y no la fe y la esperanza, que no las perdieron; o que el adulto que se bautiza con afecto actual al pecado reciba la fe y el carácter, pero no la gracia y caridad. Esta anomalía no depende de la acción divina, sino del sujeto receptor de la justificación *(per accidens ex parte receptivi)*, que está dispuesto para una virtud y en indisposición para otras. Así, al contrario, a diario vemos al pecador perder por la culpa la caridad y no perder la fe y esperanza [18]. El problema vuelve a repetirse y dilucidarse más en el tema de la conexión de las virtudes.

3. *En orden de perfección, la caridad precede a la fe y esperanza.*

Verdad cierta tan claramente enseñada por San Pablo (1 Cor. 13,13; Col. 3,14), y que Santo Tomás la prueba con la doctrina de que la caridad perfecciona a las otras dos dándoles el ser y forma de virtudes perfectas, el valor meritorio para la vida eterna, como forma y madre de todas las virtudes. Mas lo perfectivo siempre es superior a lo perfectible.

El Aquinate deja sin ventilar la primacía entre la fe y la esperanza. Los teólogos tomistas sostienen que en sí misma y como virtud teológica es más perfecta la fe que la esperanza, porque tiende a Dios más en sí mismo, como Verdad primera, y la esperanza como bien propio del hombre; el motivo divino es, pues, más puro en la fe. Además, la fe es raíz y fundamento y regla formal de todas las demás, a todas las cuales propone su objeto, y ella es formada y perfeccionada por la caridad, mas no por otra virtud [19].

Puede, a su vez, concederse un aspecto secundario de más excelencia a la esperanza, como más cercana a la caridad y disposición más próxima a ella.

---

[18] CAJETAN., *Comment. in 1-2* q.62 a.4 n.1 Como advertía el mismo Suárez, el acto sobrenatural de creer es ya disposición suficiente para el hábito infuso, y el catecúmeno creyente recibirá el don de la fe antes de la gracia del bautismo y la justificación. Ya Santo Tomás previó (2-2 q.6 a.2 ad 3) el caso en que, a un infiel, Dios le infundiera la fe sin la caridad; el mismo San Agustín también admitió el caso del catecúmeno con la fe y aún sin la gracia y caridad (*Ad Simplic.* q.2 n.3). Cf., por la primera opinión, CARD. BILLOT, *De virtut. infus.* a.cit. p.136ss; BERAZA, *De virtut. infus.* cit. n.40ss. De la parte tomista, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* cit. p.19.

[19] B. MEDINA, *Expositio in 1-2* q.62 a.4; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtut. theol.* cit. p.18

CUESTION 62

(In quatuor articulos divisa)

De virtutibus theologicis

De las virtudes teologales

Debemos considerar ahora las virtudes teologales.

Y acerca de esta cuestión se preguntan cuatro cosas:

Primera: si hay virtudes teologales.

Segunda: si las virtudes teologales se distinguen de las intelectuales y morales.

Tercera: cuántas y cuáles son.

Cuarta: su orden.

Deinde considerándum est de virtutibus theologicis (cf. q.57 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum sint aliquae virtutes theologicae.

Secundo: utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

Tertia: quot, et quae sint.

Quarto: de ordine earum.

ARTICULO 1

Utrum sint aliquae virtutes theologicae [a]

Si hay virtudes teologales

Dificultades. Parece que no hay virtudes teologales.

1. Dice Aristóteles: "La virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo; y por perfecto entiendo lo que tiene una disposición conforme a su naturaleza". Pero lo que es divino está sobre la naturaleza del hombre. Luego las virtudes teologales no son virtudes del hombre.

2. Las virtudes teologales son, por decirlo así, virtudes divinas. Pero las virtudes divinas son ejemplares, como hemos dicho, y no están en nosotros, sino en Dios. Luego las virtudes teologales no son virtudes del hombre.

3. Las virtudes teologales se llaman así porque nos ordenan a Dios, que es primer principio y último fin de las cosas. Pero por la naturaleza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae.

1. Ut enim dicitur in VII "Physic." [1], "virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam". Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

2. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est (q.61 a.5): quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

3. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum.

---

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.a3; *De virtut.* q.1 a.10.12.

[1] Text. 17; S.Th., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (Bk 246a13).

Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

misma de la razón y de la voluntad el hombre está ordenado a la primera causa y al último fin. Luego no son necesarios hábitos de virtudes teologales para que la razón y la voluntad se ordenen a Dios.

Sed contra est quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et caritatis dantur praecepta in lege divina: dicitur enim Eccli. 2,8 sqq.: "Qui timetis Deum, credite illi"; item, "sperate in illum"; item, "diligite illum". Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

Por otra parte, los preceptos de la ley se refieren a los actos de las virtudes. Pero la ley divina contiene preceptos acerca de los actos de fe, esperanza y caridad, pues está escrito: "Los que teméis a Dios, creed en El"; y también: "esperad en El y amadle". Luego la fe, esperanza y caridad son virtudes que nos ordenan a Dios, y hay virtudes teologales.

Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet (q.5 a.7). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra (q.5 a.5) dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. 1,4, quod per Christum facti sumus "consortes divinae naturae". Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur "theologicae": tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infundun-

Respuesta. La virtud tiene como efecto perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza, como se dijo. Pero la bienaventuranza o felicidad es doble, como también dijimos. Una es proporcionada a la naturaleza humana: es la bienaventuranza que el hombre puede alcanzar por sus fuerzas naturales. La otra es la bienaventuranza que excede a la naturaleza humana, y que el hombre sólo puede alcanzar con la ayuda de Dios, por una especie de participación de la divinidad, conforme a lo que dice San Pedro, que por Cristo hemos venido a ser "partícipes de la naturaleza divina". Y puesto que ésta es una bienaventuranza que excede la naturaleza humana, las fuerzas naturales del hombre que le capacitan para obrar bien proporcionadamente a su poder, no son suficientes para ordenarle a esta otra bienaventuranza. Luego es preciso que el hombre reciba de Dios algunos principios por los cuales pueda ordenarse a la bienaventuranza sobrenatural, del mismo modo que se ordena a su fin connatural mediante sus principios naturales, aunque tampoco sin la divina asistencia. Tales principios son las llamadas virtudes "teologales", ya porque su objeto es Dios, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a El, ya porque sólo Dios puede infundirlas

en nosotros y no podemos conocer estas virtudes sino por la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura.

Soluciones. 1. Una naturaleza puede ser atribuida a una realidad de dos modos. Primero, esencialmente; y así estas virtudes teologales exceden la naturaleza del hombre. Segundo, por participación, como un tronco de madera ardiendo participa de la naturaleza del fuego; y así es como en cierto modo el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina, como acabamos de decir: en este sentido, estas virtudes convienen al hombre según la naturaleza de que ha venido a ser partícipe.

2. Estas virtudes se llaman divinas no porque Dios sea virtuoso por razón de ellas, sino porque por ellas Dios nos hace virtuosos a los hombres y nos ordena a El. Luego son virtudes, no ejemplares, sino copiadas del ejemplar.

3. La razón y la voluntad están naturalmente ordenadas a Dios en cuanto que El es principio y fin de la naturaleza, pero dentro de los límites de la misma. Mas la razón y la voluntad, según su naturaleza, no están suficientemente ordenadas a El en cuanto que es objeto de la bienaventuranza sobrenatural.

tur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter: et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis: et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est (in c). Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus: sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULO 2

Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus [a]

Si las virtudes teologales se distinguen de las intelectuales y morales

Dificultades. Parece que las virtudes teologales no se distinguen de las morales e intelectuales.

1. Las virtudes teologales, si están en el alma humana, deben perfeccionarla, o en su parte intelectual o en su parte apetitiva. Pero las vir-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus et intellectualibus.

1. Virtutes enim theologicae, si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam vel

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.a3 ad 4; *De verit.* q.14 a.3 ad 9; *De virtut.* q.1 a.12.

secundum partem appetitivam. Sed virtutes quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales: virtutes autem quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum: scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Praeterea, Augustinus, in libro "De moribus Eccles." [2], manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quod sunt "ordo amoris". Sed amor est caritas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis; cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis patet (q.58 a.3). Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (q.54 a.2 ad 1), habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportio-

tudes que perfeccionan la parte intelectual se llaman intelectuales, y las que perfeccionan la apetitiva son las morales. Luego las virtudes teologales no se distinguen de las virtudes morales e intelectuales.

2. Las virtudes que nos ordenan a Dios se llaman teologales. Pero entre las virtudes intelectuales hay una que nos ordena a Dios: la sabiduría, pues tiene por objeto las cosas divinas, ya que considera la causa suprema. Luego las virtudes teologales no se distinguen de las intelectuales.

3. San Agustín muestra cómo las cuatro virtudes cardinales constituyen el "orden del amor". Pero el amor es la caridad, que es virtud teologal. Luego las virtudes morales no se distinguen de las teologales.

Por otra parte, lo que excede la naturaleza del hombre se distingue de lo que es conforme a ella. Pero las virtudes teologales están sobre la naturaleza del hombre, mientras que las morales e intelectuales son proporcionadas a ella, como hemos visto. Luego se distinguen entre sí.

Respuesta. Ya dijimos que los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia formal de sus objetos. Pero el objeto de las virtudes teologales es el mismo Dios, que es fin último de las cosas, en cuanto que excede el conocimiento de nuestra razón. Por el contrario, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es todo lo que la razón puede comprender. Luego las virtudes teologales se distinguen específicamente de las morales e intelectuales.

Soluciones. 1. Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito del hombre dentro de los límites de la na-

[2] C.15: ML 32,1322; cf. supra q.55 a.1 arg.4.

turaleza humana; las teologales, sobrenaturalmente.

2. La sabiduría, que el Filósofo señala como una de las virtudes intelectuales, considera las cosas divinas en tanto que se ofrecen a la investigación de la razón humana. Pero la virtud teologal las considera en cuanto que exceden la razón humana.

3. Aunque la caridad sea amor, no todo amor es caridad. Cuando se dice, por tanto, que toda virtud es orden en el amor, puede éste entenderse bien del amor en general o del amor de caridad. Si se entiende del amor en general, habrá de decirse que toda virtud es orden del amor, en cuanto que toda virtud cardinal requiere afección ordenada: y el amor es raíz y principio de toda afección, como dijimos. — Pero si se entiende del amor de caridad, no debe por ello pensarse que toda otra virtud sea esencialmente caridad, sino que todas las demás virtudes dependen de la caridad de algún modo, como más adelante veremos.

nem naturae humanae; sed theologicae supernaturaliter.

Ad secundum dicendum quod sapientia quae a Philosopho [3] ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum quod, licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra [4] dictum est. — Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas: sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra patebit (q.65 a.2,4; 2-2 q.23 a.7).

ARTICULO 3

Utrum convenienter fides, spes et caritas ponantur virtutes theologicae [a]

Si la fe, la esperanza y la caridad se enumeran convenientemente como virtudes teologales

Dificultades. Parece que la fe, la esperanza y la caridad no se enumeran convenientemente como virtudes teologales.

1. Las virtudes teologales dicen a la bienaventuranza divina una relación semejante a la que dice la inclinación de la naturaleza al fin connatural. Pero entre las virtudes ordenadas al fin connatural se cuenta

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas.

1. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet in-

---

[a] 2-2 q.17 a.6; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.5; d.26 q.2 a.3 q.a1; *In I. Cor.* 13 lect.2,4; *De virtut.* q.1 a.10.12.

[3] *Ethic.* 6 c.3 n.1 (Bk 1139b17); S.Th., lect.3.

[4] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.

tellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

una sola virtud natural, a saber, el entendimiento de los principios. Luego no debe haber más que una virtud teologal.

2. Praeterea, theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur: sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes: sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

2. Las virtudes teologales son más perfectas que las intelectuales y morales. Pero la fe no se encuentra entre las virtudes intelectuales, sino que es algo menos que virtud, por ser un conocimiento imperfecto. De igual modo, la esperanza no es contada entre las virtudes morales, puesto que, siendo una pasión, es algo menos que virtud. Luego menos razón hay para contarlas como virtudes teologales.

3. Praeterea, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

3. Las virtudes teologales ordenan a Dios el alma humana. Pero ésta no puede ordenarse a Dios sino por su parte intelectual, en que radica el entendimiento y la voluntad. Luego no debe haber más que dos virtudes teologales: una, que perfeccione el entendimiento; otra, que perfeccione la voluntad.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 13,13: "Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec."

Por otra parte, dice el Apóstol: "Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum: inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Respuesta. Como hemos dicho, las virtudes teologales ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural del mismo modo que una inclinación natural le ordena a su fin connatural. Esta última ordenación se realiza de dos maneras. Primero, mediante la razón o inteligencia, en cuanto que contiene los primeros principios universales, que conocemos con la luz natural del entendimiento y de los que parte la razón, tanto en materia especulativa como práctica. Segundo, mediante la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón.

Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud I ad Cor. 2,9: "Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se". Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter ad-

Pero estas dos cosas son insuficientes en orden a la bienaventuranza sobrenatural, según la palabra del Apóstol: "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman". De ahí que para ambas, inteligencia y voluntad, el hom-

bre necesita recibir una ayuda sobrenatural que le ordene al fin sobrenatural. Primeramente, respecto al entendimiento, el hombre recibe ciertos principios sobrenaturales que son conocidos mediante una luz divina; y de éstas son las cosas que hay que creer, y de ellas se ocupa la fe.—En segundo lugar, la voluntad se ordena a ese fin sobrenatural, ya en cuanto al movimiento de intención, que tiende a esto fin como una cosa posible de obtener—esto pertenece a la esperanza—; ya en cuanto a una cierta unión espiritual por la que la voluntad en cierto modo se transforma en ese fin—y esto pertenece a la caridad—. El apetito de cualquier cosa, en efecto, se mueve y tiende naturalmente a su fin connatural, y este movimiento proviene de una cierta conformidad de la cosa con su fin.

deretur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: et haec sunt credibilia, de quibus est fides.— Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem: et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Soluciones. 1. El entendimiento necesita especies inteligibles para entender; por ello hay que suponer en él algún hábito natural sobreañadido a la potencia. Pero la naturaleza misma de la voluntad basta para el orden natural al fin, ya en cuanto a la intención del fin, ya en cuanto a la conformidad con el mismo. Mas, en orden a las cosas que están por encima de la naturaleza, la potencia de ésta es totalmente insuficiente. Por eso es preciso añadir un hábito sobrenatural en cuanto a una y a otra.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae. Et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

2. La fe y la esperanza implican cierta imperfección, pues la fe tiene por objeto cosas que no se ven, y la esperanza cosas que aun no poseemos. Por consiguiente, tener fe y esperanza en cosas que caen bajo el dominio de la potestad humana no tiene perfecta razón de virtud. Pero tener fe y esperanza en cosas que exceden la capacidad de la naturaleza humana sobrepasa toda virtud proporcionada al hombre, según la frase del Apóstol: "La flaqueza de Dios es más poderosa que los hombres".

Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quandam important: quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud I ad Cor. 1,25: "Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus".

3. Dos cosas pertenecen al apetito: el movimiento al fin y la con-

Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent: scilicet,

motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et caritas.

formidad con él mediante el amor. De ahí que el apetito humano necesite dos virtudes teologales: esperanza y caridad.

ARTICULO 4

Utrum fides sit prior spe, et spes caritate [a]

Si la fe precede a la esperanza y la esperanza a la caridad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate.

1. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud ad Ephes. 3,17: "In caritate radicati et fundati". Ergo caritas est prior aliis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in I "De doct. christ." [b]: "Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret". Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

3. Praeterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (a.2 ad 3). Sed spes nominat quandam affectionem: est enim quaedam passio, ut supra (q.23 a.4) dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus ista enumerat [I Cor. 13,13] dicens: "Nunc autem manent fides, spes, caritas".

Respondeo, dicendum quod duplex est ordo: scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non

Dificultades. Parece que el orden de las virtudes teologales no es éste: que la fe preceda a la esperanza y la esperanza a la caridad.

1. La raíz precede a lo que de ella brota. Pero la caridad es raíz de todas las virtudes, según las palabras del Apóstol: "arraigados y fundados en la caridad". Luego la caridad precede a las demás.

2. Dice San Agustín: "Nadie puede amar lo que no cree que exista. Pero si cree y ama obrando bien, llega también a esperar". Luego parece que la fe precede a la caridad, y la caridad a la esperanza.

3. El amor es el principio de toda afección, como ya dijimos. Pero la esperanza denota cierta afección, pues, como hemos visto, es una pasión. Luego la caridad, que es amor, precede a la esperanza.

Por otra parte, está el orden en que el Apóstol las nombra, diciendo: "Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad".

Respuesta. Hay un doble orden, a saber: de generación y de perfección. Según el orden de generación, en que la materia es anterior a la forma y lo imperfecto a lo perfecto, en un mismo y único sujeto la fe precede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, atendiendo a sus actos, pues

[a] 2-2 q.4 a.7; q.17 a.7,8; *Sent.* 3 d.23 q.2 a.5; d.26 q.2 a.3 q.2; *De virtut.* q.4 a.3.

[b] C.37: ML 34,55.

los hábitos son infundidos al mismo tiempo. Porque el movimiento del apetito, en efecto, no puede tender a una cosa, sea esperándola, sea amándola, si no es aprehendida por el sentido o por el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento aprehende por la fe lo que espera y ama. De ahí que, en el orden de generación, la fe debe preceder a la esperanza y a la caridad.—De modo semejante, el hombre ama una cosa porque la aprehende como bien para él. Mas, por el hecho mismo de que espera poder obtener de alguien algún bien, estima que ese en quien tiene esperanza es también un bien suyo. Por eso, desde el momento en que un hombre tiene esperanza en alguien, viene a amarle, de modo que en el orden de generación, atendiendo a los actos, la esperanza precede a la caridad.

enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus et quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem.—Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem.

Mas, en el orden de perfección, la caridad precede a la fe y esperanza, porque ambas, fe y esperanza, son vivificadas por la caridad y reciben de ella su perfección de virtud. Pues así la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas, como más adelante veremos.

Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem: eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (2-2 q.23 a.7,8).

Soluciones. 1. Con lo dicho queda solucionada la primera dificultad.

Et per hoc patet responsio ad primum.

2. San Agustín habla de la esperanza que hace que, en virtud de los méritos que ya se tienen, se espere alcanzar la bienaventuranza; y esto corresponde a la esperanza vivificada, que sigue a la caridad. Puede uno, sin embargo, antes de tener caridad, esperar, no por los méritos que ya tiene, sino por los méritos que espera tener.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum: quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat caritatem, non ex meritis quae iam habet, sed quae sperat se habiturum.

3. Como dijimos al tratar de las pasiones, la esperanza se refiere a dos cosas. A una como objeto principal, a saber, el bien esperado. Y respecto de éste el amor siempre precede a la esperanza, pues nunca se espera un bien no amado ni deseado.—Se refiere también la esperanza a aquel de quien se espera poder obtener algún bien, y respecto a él pri-

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.40 a.7) dictum est, cum de passionibus agatur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum: scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor praecedit spem: nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum.—Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse con-

sequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum: et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

meramente la esperanza precede al amor, aunque después por el amor aumenta la esperanza. Porque, por el hecho de que un hombre piensa que puede alcanzar un bien mediante alguna persona, comienza a amarla, y por amarla viene luego a esperar en ella más confiadamente.

LA CAUSA DE LAS VIRTUDES

Prosiguiendo Santo Tomás el plan trazado, estudia aquí la causa eficiente de las virtudes, es decir, el origen de las mismas. La cuestión es una simple aplicación de la teoría general de la causa y formación de los hábitos (q.51), y sigue de cerca el esquema de aquélla. Sólo tiene de nuevo la parte referente a la demostración de la existencia de las virtudes morales infusas y de su distinción específica de las adquiridas. Ha pasado, por lo tanto, a ser lugar propio para plantear el tema de estas virtudes infusas.

Tampoco se introduce innovación alguna respecto de las obras anteriores del Santo. El Angélico ha profesado de una manera constante esta doctrina de las virtudes infusas, y la cuestión se presenta como simple abreviación de la amplia exposición de las *Sentencias* (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.2) y aún más difusa en *De virtut. in comm.* (a.8-10). Además de lo expuesto al comentar a Aristóteles (II *Ethic.* lect.1), del cual proviene la primera parte de esta doctrina. Como en tantos otros casos, el Aquinate limita la exposición de la *Summa* a lo esencial, sin que falten siempre elementos nuevos, como argumentos y otros puntos de vista.

Es lógica la ordenación de la cuestión teniendo en cuenta los tres principios que pueden intervenir en la formación de las virtudes: la naturaleza, la costumbre o repetición de actos y la infusión divina. Así, estudia si la virtud es causada sólo por la naturaleza (a.1); si es causada por la costumbre (a.2); por fin, de las virtudes causadas por infusión (a.3); se completa con el tema de la naturaleza de estas virtudes infusas, exponiendo su distinción esencial de las virtudes adquiridas correspondientes (a.4).

I. Los principios de formación de las virtudes adquiridas (a.1-2)

Como dijimos, ante todo es considerada la naturaleza como principio de los hábitos virtuosos, hasta qué punto tienen éstos su origen, total o parcial, en la misma naturaleza. El Aquinate comienza encuadrando brevemente esta cuestión en el problema general del origen de las formas naturales. El mismo encuadramiento es expuesto con más amplitud en las dos retractaciones anteriores (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 q.ª1.2; *De virtut. in comm.* a.8), que aquí abrevia. Además, las tres opiniones sobre el origen de las formas cosmológicas las ha referido con gran frecuencia Santo Tomás, sobre todo en la primera parte de la *Summa* (q.45 a.8;

q.65 a.4), donde discute ampliamente la teoría, atribuída por Aristóteles a Anaxágoras, sobre la preexistencia latente de las formas en la materia, la teoría platónica de la *participación* y el sistema neoplatónico y de Avicena sobre la creación de los seres corporales por la Inteligencia.

Las mismas tres tendencias, añade, se han dado para explicar el origen de las virtudes. El Angélico rechaza el *innatismo* puro, o teoría platónica de la preexistencia de las ciencias y virtudes, así como el extrinsecismo puro de Avicena, de que sólo se encuentren en el entendimiento agente. La verdad está en línea media o solución aristotélica: *las virtudes* tienen su germen e incoación en la misma naturaleza; pero su perfección y acabamiento, como tales virtudes, debe ser algo nuevo, añadido a la naturaleza, bien por la propia actividad, bien por un don de Dios.

Por lo demás, ya ha probado en la teoría general de los hábitos, y aquí de nuevo repite, cómo se encuentran en la naturaleza estas primeras disposiciones, o *seminaria virtutum*, de que hablaba ya Cicerón y mucho más San Agustín. Por la naturaleza específica o parte espiritual, todos los hombres *se igualan* en las mismas tendencias innatas a la virtud: en el entendimiento, por la luz de los primeros principios; en la voluntad, por la natural inclinación al bien según la razón. Las diferencias naturales de mayor o menor aptitud para la virtud o la ciencia se encuentran en la naturaleza individual, que es la diferente complexión orgánica, raíz de los varios modos de temperamento y sensibilidad. Por estas diferencias de substrato orgánico y de facultades sensibles, unos hombres poseen viveza de imaginación y pronta intuición sensible, con grandes aptitudes para las ciencias y artes; otros, en cambio, poseen naturales disposiciones para la virtud, sea un temperamento compasivo, sea un ánimo vigoroso y valiente, o morigerado y apto para la templanza, etc.

Santo Tomás recalca que estas buenas disposiciones nunca son la virtud, sino sólo el germen de ella. La virtud debe conquistarse por el ejercicio duradero y constante, o bien es un regalo divino, como la virtud infusa. Y observa que *para estas virtudes sobrenaturales*, en especial las teologales, *no hay en la naturaleza propias disposiciones innatas*, porque la naturaleza no tiene inclinación positiva a los bienes sobrenaturales. La virtud infusa sólo encuentra en nuestras facultades una aptitud radical o potencia obediencial específica para ser elevadas a una actuación sobrenatural, si bien las buenas disposiciones naturales, sobreelevadas por la gracia, podrán ayudar mucho al ejercicio de la misma virtud infusa.

En el artículo 2 recuerda asimismo que el ejercicio y repetición de actos virtuosos es el principio de toda virtud adquirida o natural, según lo ya expuesto para los hábitos en general. A este propósito, el Angélico repite su doctrina constante de que toda virtud implica un proceso de rectificación del apetito (a.2 ad 3), que se obtiene *por participación* del orden de la razón, que es la regla y principio formal, directivo e imperante, de toda acción buena. Mas la distinción de una «doble regla» del bien moral, superior o divina y de la razón natural, que ha de corresponder a un doble modo de operación, la actividad humana, que causa las virtudes humanas, y la operación divina, causa de las virtudes infusas, lleva ya al Angélico a plantear de lleno el problema de esta virtud infusa.

II. Existencia de las virtudes morales infusas (a.3)

Es evidente que aquí Santo Tomás va a presentar un orden de virtudes morales desconocidas de la filosofía y superiores al plano de la moralidad natural. Son las virtudes propias de la nueva vida sobrenatural, las que vulgarmente se llaman virtudes cristianas. Su apelación técnica es de *virtudes esencialmente (per se) infusas.* Y por fuerza han de definirse con estas tres notas esenciales: «Son las virtudes que orientan al hombre y lo habilitan para un bien que excede toda facultad de la naturaleza, que son de otro género y entidad que la virtud natural, y necesariamente han de ser infundidas por Dios».

Santo Tomás casi siempre las designa por la primera y fundamental característica: Virtud *per se* infusa es la «que ordena a un bien que excede toda facultad natural» [1]. Este bien es, ante todo, «el fin de la vida eterna» o «bienaventuranza sobrenatural», objeto propio de las virtudes teologales. Las tres teologales son las primeras y fundamentales virtudes infusas. Pero puede haber «un bien excedente» y sobrenatural que no sea el mismo bien divino: serán los medios proporcionados al fin sobrenatural. Tal es el objeto genérico de las morales infusas, que aquí es llamado «el bien modificado por la regla divina», y, por lo mismo, estas virtudes son las que «perfeccionan y mueven a las operaciones dirigidas al fin de la vida eterna» (*De virtut. in comm.* a.10 c).

De ahí la *segunda diferencia,* la *entitativa sobrenaturalidad* de dichas virtudes y de sus actos, que pueden llamarse con verdad «virtudes divinas» (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.4 ad 1). Santo Tomás siempre califica este sobrenatural esencial de las mismas diciendo que son «de distinta especie» que las virtudes adquiridas, como luego diremos

La tercera diferencia es que son necesariamente infundidas por Dios, son regalo y don divino. Dios ha de causarlas sobrenaturalmente y no pueden ser adquiridas por nuestros actos, ya que son dones de gracia, y toda gracia y cualidad sobrenatural tiene por autor inmediato a Dios.

Sólo esta última nota tienen en parte común con las virtudes «accidentalmente *(per accidens)* infusas». Se llaman así las mismas virtudes naturales cuando son dadas milagrosamente por Dios, supliendo el trabajo de adquisición natural. Así, Dios infundió a Adán en estado de inocencia y a Cristo hombre las virtudes y las ciencias naturales, y algunos santos han poseído el don de lenguas y ciencia infusa sin aprendizaje humano. El hecho de ser infundidas no cambia en ellas su ser de cualidades naturales, de la misma especie que las adquiridas, ni Dios al darlas obra como causa y autor sobrenatural.

Santo Tomás plantea la cuestión teológica de la existencia de estas virtudes morales sobrenaturales, si son infundidas con la gracia al justo. La respuesta afirmativa está plenamente fundada en las fuentes de la revelación.

El concepto de virtud moral infusa entra de lleno en la tradición primera escolástica, con Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo. Como hemos indicado [2], la definición teológica de la virtud, acuñada por este último sobre los textos de San Agustín, se refiere sólo a la virtud infu-

[1] *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.13,4; *De virtut. in comm.* a.10; q.51 a.4; q.63 a.2.
[2] *Véase introducción a la cuestión 54.*

sa : *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Pero esta noción de virtud moral cristiana, obra de la gracia, procede de los Padres, sobre todo de San Agustín. Ya San Ambrosio había dado un nuevo sentido cristiano a las virtudes cardinales enseñadas por la filosofía, haciendo de la gracia, o justicia sobrenatural, «madre fecunda de todas las demás virtudes» [3]. De igual suerte, San Jerónimo pone en conexión las virtudes morales principales con el nuevo orden cristiano [4], y máxime San Agustín, para quien nada cuentan las virtudes naturales o de los paganos, por lo que las verdaderas virtudes, que han de producir en nosotros obras y frutos de vida eterna, son dadas por la gracia de Dios [5]. Y en pos de él, San Próspero, San Gregorio y otros Padres han repetido la enseñanza de que las virtudes morales cristianas, que vienen de Dios, no se encuentran en los pecadores y constituyen, con las teologales, el fundamento de todo el edificio espiritual [6].

En los primeros maestros de la Escolástica se hizo en seguida común el concepto de virtudes morales infusas. Eran llamadas por ellos virtudes *católicas*—y a veces también virtudes teológicas—, por oposición a las virtudes *políticas*, o las puramente naturales, que se adquieren por el libre albedrío sin la gracia.

Los únicos negadores fueron algunos partidarios de la corriente filosófica de Abelardo y Gilberto Porretano, que habían introducido la definición filosófica de virtud en oposición a la teológica, como Alano de Insulis, Simón de Tournai y Pedro Cantor. Sostenían éstos que las mismas virtudes «políticas» devienen «católicas» o meritorias, sin cambiar en sí mismas, por la simple información de la fe y la caridad, según el principio : *Naturalia fiunt gratuita.* La negación de toda virtud infusa era más radical al plantear éstos la cuestión de la infusión en el bautismo : si la virtud, según la definición abelardiana, consiste en el buen uso de la voluntad, a los párvulos en el bautismo no se les confieren virtudes infusas.

Esta opinión fué en seguida combatida, y ya desde comienzos del siglo XIII, con Roberto de Courçon y sobre todo Guillermo de Auxerre, queda abandonada por completo, triunfando plenamente la corriente teológica. Las virtudes católicas son infundidas por Dios como tales y nunca pueden conseguirse por repetición de actos, ni la virtud política puede en rigor transformarse en sobrenatural. En cuanto a la cuestión del bautismo de los párvulos, se repetirá con unanimidad la solución dada ya por Pedro de Poitiers, recogida en la carta de Inocencio III : los párvulos reciben con el bautismo las virtudes infusas *in habitu, non usu* [7].

Contra esta corriente y contra todos los grandes maestros de la Escolástica, como San Buenaventura, San Alberto y Santo Tomás, Escoto renovó la tendencia criticista poniendo en duda la existencia de virtudes morales infusas, que son negadas abiertamente por Enrique de Gante, G. de Fontaines, Durando, Ockam y toda la escuela nominalista y escotista [8]. De nuevo la doctrina teológica se hace unánime a partir del si-

[3] S. AMBROS., *De paradiso* 3 : ML 14,290.
[4] *Epist.* 52,14 : ML 22,538 ; *In Ezech.* c.1 : ML 25,22.
[5] S. AUGUST., *Enarrat. in Ps.* 83, 11 : ML 37,1065 ; *Tract. in Io.* 8 c.4 : ML 35,2035 ; *De lib. arbitr.* l.2 c.19 : ML 32,1268. Véase, además, su doctrina de las virtudes identificadas con el *ordo amoris* o la caridad, que exponemos en el apénd.II.
[6] S. PROSPER., *Contra Collatorem* 13 : ML 15,247ss ; S. GREGOR., *In Ez.* 2 hom.10,17 : ML 76,1067ss ; 1 hom.4, col.809.
[7] PETRI PICTAVIENSIS, *Sent. libri quinque* l.3 c.1 : ML 211,1041. La historia y textos sobre esto, en O. LOTTIN, *Premières définit. et classif. des vertus:* Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles, n.11 t.3 p.100-150.
[8] Véanse estas opiniones en B. MEDINA, *Expositio in* 1-2 q.63 a.3.

glo XVI. Sólo contados teólogos actuales muestran disidencia, suscitando la negación escotista de las virtudes morales infusas. De una manera extraña O. Lottin, consciente de apartarse en esto de su habitual adhesión a Santo Tomás, a quien comenta, e invocando los motivos antiguos y escotistas de que bastan las virtudes teologales para sobrenaturalizar las adquiridas, pues la intención del fin—*intentio finis supernaturalis*—es tan poderosa que por sí sola inspira todos los actos de elección y todas las voluntades sobre los medios [9]. Asimismo De Vooght y G. Thils, en nombre de las tendencias actuales en teología y de la necesidad de que la vida cristiana sea totalmente teologal, en la cual la fe y la caridad suplan y absorban toda otra virtud y toda actividad moral [10].

Santo Tomás defiende aquí la posición verdadera, y su respuesta ha sido siempre una afirmación de la necesidad de estas virtudes para completar el organismo de la vida sobrenatural: *Dadas las virtudes teologales, es necesario que existan otras virtudes morales a ellas correspondientes y proporcionadas, causadas en nosotros inmediatamente por Dios* [11].

Se trata de una verdad teológica común y segura, apoyada en la revelación, en la tradición patrística y en el magisterio de la Iglesia. Si bien no ha sido definida, en su apoyo están dos decisiones de la Iglesia: la declaración de Inocencio III a Imberto de Arlés, por los años en que se debatía entre los maestros ese tema de los hábitos de virtud sobrenaturales y su infusión en el bautismo (1201), se inclina manifiestamente en favor de la sentencia teológica de que al recién nacido se le infunden, por el bautismo, en cuanto al hábito, «la fe, la caridad y *las demás virtudes*», bajo las cuales no puede referirse sino a las virtudes morales [12].

Tal sentencia se aceptaba a los pocos años entre los teólogos como un dato de la tradición que ya no se cuidaban de discutir. Por eso el concilio de Viena, al renovar la declaración de los efectos del bautismo contra Pedro Olivi, hace suya y sanciona «como más probable y concorde con las doctrinas de los santos y teólogos modernos» la opinión que enseña la infusión a los recién bautizados de «la gracia informante y las virtudes», en cuya discusión se comprendían no sólo las teologales, sino las morales infusas [13].

Antes hemos indicado la existencia de esa tradición patrística a favor de las virtudes morales específicamente cristianas, fruto de la gracia divina. Esta enseñanza era sobre todo manifiesta en San Agustín, que inspira inmediatamente la tradición de las virtudes infusas.

Las pruebas teológicas son plenamente convincentes. Los teólogos [14] aducían una razón perentoria, fundada en la Escritura y otras fuentes de

---

[9] O. LOTTIN, *Principes de Morale* II p.220-25.

[10] DE VOOGHT, *I a-t-il des vertus morales infuses?:* Ephem. Theol. Lovan., 10 (1933) p.232-242; G. THILS, *Tendences actuelles en Théologie Morale* (Gembloux 1950) p.40-52. De una manera indirecta y más radical en nombre de la nueva teología, pues insinúan la reducción de toda gracia habitual a influencias actuales continuas de Dios, o la del sobrenatural actual a los actos naturales honestos, H. BOUILLARD, S. I., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin.* p.135ss; H. DE LUBAC, *Le surnaturel.* Cf. C. BOYER, S. I., *Moral et surnaturel:* Greg. 29 (1948) p.435-463.

[11] A.5; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.3; *De virtut. in comun.* a.10.

[12] Denz. 410. Cf. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (colección de sus artículos anteriores) p.1.ª t.1 c.5 (Regensburg 1952); LOTTIN, *Principes de Morale* II p.215.

[13] Denz. 483. E. MUELLER, *Das Konzil von Vienne* (Münster 1934) p.385ss.

[14] Io. A S. THOMA, *Cursus Theol., in 1-2* d.16 a.7 n.13-15; B. BERAZA, *De virtutibus infusis* p.35.

la revelación. Además de los actos sobrenaturales de fe, esperanza y caridad, es cierta la existencia frecuente en el justo de otros actos de virtud moral sobrenaturales. Pero estos actos no pueden ser hechos de un modo connatural, sino por sus propios principios virtuosos. Deben existir, pues, hábitos morales sobrenaturales además de las virtudes teologales Es, en efecto, la misma analogía y deducción de los hábitos por sus actos propios, que hemos empleado para las virtudes teologales.

A su vez, la existencia de actos sobrenaturales de virtud moral está enseñada en la revelación. El concilio de Trento define la necesidad para la justificación de actos preparatorios de penitencia sobrenatural, poniéndolos a la par con los actos de las virtudes teologales [15]. Y la penitencia constituye virtud moral, parte de la justicia para con Dios, que es la religión. La Sagrada Escritura habla, además, de otros muchos dones y afectos sobrenaturales, que al menos deben interpretarse como actos virtuosos. Todas las cuatro virtudes cardinales son presentadas como frutos y manifestaciones de la Sabiduría divina, indicando así su carácter infuso, en el famoso texto de Sab. 8,7. San Pablo habla de numerosos afectos y dones de virtud producidos por el espíritu de Dios, «como el espíritu de temor, de fortaleza y sobriedad» (2 Tim. 1,7) ; asimismo habla de la justicia, la fe y toda perfección virtuosa, que deben obtener los fieles mediante la oración (Eph. 6,14ss), y sobre todo de un cierto «sentido o prudencia del espíritu», opuesto al «apetito y prudencia de la carne», que debe dominar en la vida de los cristianos (Rom. 8,5ss ; 1 Cor. 2,14).

Más tarde, en toda la liturgia y vida de oración de la Iglesia y en todos los autores espirituales, se habla de la humildad cristiana, de la paciencia y fortaleza de los mártires, de la obediencia de los santos, la castidad de las vírgenes y de todas las manifestaciones de las virtudes morales, como sentimientos, afectos y dones sobrenaturales que son pedidos a Dios en la oración. Son dones y gracias que Dios infunde al alma por la oración y los sacramentos. Y si bien pueden entenderse como simples actos o afectos sobrenaturales, puesto que permanecen y aumentan en el justo, implican los hábitos morales correspondientes ; sería absurdo afirmar que de la fe o la caridad puedan brotar actos específicos de humildad, obediencia, justicia o castidad y otras virtudes cristianas.

En el argumento propio, empleado por Santo Tomás, se prueba esta necesidad de virtudes morales infusas, como *exigencia* de las mismas virtudes teologales : existen en el justo estas virtudes divinas, que dan la tendencia eficaz o intención del fin sobrenatural. Pero es cierto que el fin no puede obtenerse sino por medios proporcionados y que la intención de ese fin no es eficaz si a la vez no se rectifica la voluntad en la elección de los medios. En consecuencia, son necesarias virtudes morales también sobrenaturales que rectifiquen la voluntad respecto de los medios proporcionados y realicen de un modo sobrenatural la elección de estos medios aptos al fin divino. No basta, en efecto, en la moral humana la buena inclinación al fin natural, que con frecuencia es viciada por la mala elección de los medios ; para la obra virtuosa preciso es rectificar esta voluntad y moverla a disponer y realizar los medios convenientes. De igual suerte, para la obra sobrenatural deben ser perfeccionados ambos principios de la acción humana, la intención del fin y la consecución de los medios con propias virtudes infusas [16].

La argumentación del Angélico es invicta, y en vano puede oponerse,

[15] S.6 c.6 : Denz. 798 ; can.3 : Denz. 813 ; 5.14 c.4 : Denz. 897.
[16] *De virtut. in comm.* a.10 ad 5.

con Escoto, que la fe y la caridad pueden elevar los actos de virtudes naturales cuando son puestos bajo su imperio y dirección, haciéndoles obrar por su propio motivo sobrenatural y de un modo meritorio. Puede, en efecto, realizarse esta elevación de los actos naturales y su ordenación a la vida eterna por la caridad, pero es *remota y extrínseca.* Mas la vida sobrenatural no ha de estar menos dotada que el orden humano de la virtud y carente de *medios proporcionados y connaturales;* necesita para su perfección de propio instrumental, de principios de actos sobrenaturales en todas las manifestaciones de la vida. Las obras de virtud humana no pueden llamarse connaturales al fin sobrenatural de la caridad, ya que éste impone exigencias superiores a la razón. Esta connaturalización y adaptación de los medios humanos a la nueva vida sobrenatural y a la nueva «regla divina», de que habla aquí el Angélico, no puede ser obra de la fe, la cual no es argumentativa ni se ocupa de la dirección de los singulares contingentes, sino de la prudencia infusa, que aplica las normas superiores de la fe al obrar humano. Y la prudencia infusa ya implica y contiene, por su conexión informativa, todo el conjunto de virtudes morales del mismo orden infuso [17].

De aquí ya podemos juzgar *sobre el número* de las virtudes morales infusas. Creen algunos que ha de limitarse la infusión a las cuatro virtudes cardinales [18], en la falsa suposición de que las demás son simples partes de estas cuatro. Es evidente para Santo Tomás que son muchas las especies de virtud moral; y por eso los teólogos tomistas afirman que su número ha de igualarse al de las virtudes adquiridas. En todos los aspectos y objetos de bien honesto, en que pueden formarse virtudes, Dios dará su correspondiente virtud infusa [19]. Así lo exige la perfección del orden sobrenatural, ya que estas virtudes han de *realizar la sobrenaturalización de la vida cristiana* en todos sus aspectos. Ello es una prueba de la eficacia y abundancia de la *gracia,* que se expansiona en tantas formas y engendra ese brillante cortejo de hábitos virtuosos, necesarios para llevar la vida de la gracia a todas las manifestaciones del obrar humano. Y así vemos brillar en los diversos santos cristianos las más variadas formas de virtud moral infusa, bajo sus grados más espléndidos y heroicos; la humildad cristiana en todos, la caridad del apóstol, la paciencia de los mártires, castidad de las vírgenes, etc. [20]

---

[17] Io. A S. Thoma, o.c., n.17-19. Esta connaturalidad dada por las virtudes morales infusas es aún relativa; se trata de simple connaturalidad de dirección y regulación de la fe. La perfecta connaturalización en la actuación de todas las virtudes infusas, teologales y morales, con lo divino, *ex experientia divinorum,* es dada sólo por los dones. Por eso indica ya aquí el Angélico (a.3) que las exigencias de las virtudes teologales a una actuación divina connatural sólo se colman con virtudes intelectuales de orden sobrenatural, que no pueden ser sino los dones.

B. Medina, *Expositio in 1-2* q.63 a.3, apunta otra prueba de la necesidad de las virtudes morales infusas, tomada de la experiencia sobrenatural y cristiana. Las virtudes naturales son de muy difícil adquisición y sólo pueden obtenerse tras penoso y prolongado ejercicio. Pero la perfección de la vida cristiana se propone a todos, y hay, en efecto, almas cristianas que, sin tiempo de haberse ejercitado en obras virtuosas, muy pronto después de su conversión aparecen ya adornadas de grandes virtudes, como muchos publicanos y meretrices de que hablaba Jesús. Preciso es, pues, afirmar que este cambio es obra de Dios producido por las virtudes infusas.

[18] Así B. Beraza, *De virtut. infusis* n.38, y otros autores de la escuela suareziana.

[19] Alvarez, *De auxiliis* d.110; Salmantic., *De virtut.* d.3 dub.1 n.18-30.

[20] Bernard, *La vertu, S. Thomas d'Aquin. Somme théol.,* trad. franç. II p.448ss. Para los escotistas valía como fuerte objeción que no pueden darse estas virtudes sobrenaturales porque habrían de informar el apetito sensitivo, y nada sobrenatural puede residir en sujeto corpóreo y material. Por igual razón, muchos autores tomistas y todos los suarezianos sostienen que las virtudes morales infusas residen en la

III. Distinción específica de las virtudes morales infusas y adquiridas (a.4)

En estos términos, Santo Tomás plantea el punto central de la transcendencia sobrenatural de las virtudes morales infusas, como parte de los dones de gracia. Y en los mismos términos sigue planteada de un modo agudo la controversia, ya que la generalidad de los teólogos no tomistas rehusan aceptar en su pleno sentido esta tesis, que Santo Tomás enseña de igual modo en los demás lugares paralelos.

La distinción de especies se refiere a las virtudes adquiridas y a las infusas correspondientes. Así, la templanza infusa se distingue en especie de la templanza adquirida, de igual suerte que dentro de cada grupo se distinguen las diversas especies de virtudes entre sí. Tenemos, pues, otro nuevo capítulo de distinción—análoga y fundamental—de las virtudes : en *naturales y sobrenaturales*. Y con esto se llega al propio concepto de virtud *per se* o esencialmente infusa que dábamos al principio : la que en su propia esencia se eleva sobre toda especie de virtud adquirida. Pues algunos, como Marsilio, sostuvieron que estas virtudes morales son infundidas por Dios a los párvulos para ahorrar a los hombres el trabajo de adquirirlas penosamente. Entonces tendríamos la simple virtud *per accidens infusa,* igual por su naturaleza y funciones a la virtud moral que el hombre adquiere.

De ahí que el problema insensiblemente se amplía y de ordinario se plantea en toda su universalidad : si esta distinción de especies afecta no sólo a los hábitos virtuosos, sino a sus respectivas operaciones, así como a las virtudes teologales infusas y a las adquiridas correspondientes. De esta cuestión depende en gran parte, como nota Billot, la recta inteligencia del sobrenatural, al menos de lo sobrenatural dinámico u operativo de la virtud y su actuación.

En tal sentido general, los precursores de la tendencia contraria a Santo Tomás fueron Escoto y los nominalistas. No sólo negaron éstos la existencia y necesidad de virtudes morales infusas, sino que aplicaron la doctrina de la indistinción específica a las virtudes teologales con sus actos. La fe infusa, decían en pos de Escoto, no se distingue en especie de la fe adquirida, ya que por ésta podemos creer también en los misterios sobrenaturales. Tales actos de fe adquirida, o de amor a Dios, no

---

voluntad y ninguna en el apetito sensible. Cf. CARD. BILLOT, *De virtut. infusis* (Romae 1928) p.115; BERAZA, o.c., n.1304. La enseñanza contraria de Santo Tomás es clara y constante (*Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.3; *De virtut. in comm.* a.10 ad 11.14), y con él están los mejores tomistas: las virtudes infusas que moderan las pasiones residen en el apetito sensible, concupiscible e irascible. Las dificultades, tanto bajo el aspecto subjetivo como objetivo, pueden bien obviarse. No es imposible que una cualidad sobrenatural se reciba en sujeto sensible y de algún modo material. El alma espiritual se recibe en el cuerpo y lo informa; el Verbo unió a sí la carne humana; la gracia divina pasa por los sacramentos; además, las facultades sensibles informan los órganos, pero son potencias del alma espiritual. Las virtudes infusas radican, en definitiva, en el alma espiritual. En el aspecto objetivo, si bien el apetito sensible no puede alcanzar por sí mismo el nuevo objeto sobrenatural, basta que esa razón formal superior le sea presentada por la prudencia infusa y el apetito sensible participe y se someta a esta dirección. Y así cabe, en verdad, decir que los mismos afectos sensibles de amor, deseo, etc., pueden de algún modo sobrenaturalizarse y que los raudales de la gracia llegan hasta ellos para transformarlos. Cf. SALMANTICENSES, *De virtut.* d.3 dub.2 n.36ss; Io. A STO. THOMA, *In* 1-2 d.15 a.7 n.36ss; BILLUART, *Tract. de virtut.* diss.2 a.3.

difieren substancialmente de los de las virtudes infusas. Estas no añaden a los actos sino *un modo de perfección*, como el modo meritorio, de adhesión infalible o de mayor firmeza. Por lo mismo, ni los actos ni las virtudes mismas infusas difieren en su esencia o especie de las virtudes adquiridas sino *con una diferencia modal*. Se llegó así a la idea del *sobrenatural modal* de las virtudes infusas y sus actos, pues que no son entitativa e intrínsecamente sobrenaturales.

La influencia de esta teoría nominalista se deja sentir en algunos teólogos tomistas anteriores a la escuela salmantina, como Capréolo, Cayetano y parcialmente en Vitoria y Soto. Se debe a la enérgica refutación de Melchor Cano el que todos los tomistas posteriores hayan abandonado toda idea nominalista del sobrenatural modal y defendido siempre la doctrina del Aquinate del *sobrenatural substancial* de las virtudes infusas y sus actos, basado en su elevación intrínseca, por su especie objetiva, sobre las virtudes adquiridas [21].

Rechazada por los tomistas, la teoría escotista adquiere carta de naturaleza en la escuela molinista. Es cierto que Suárez en esto se mostró más ponderado y se adhirió a Santo Tomás con un cierto eclecticismo, enseñando que *de hecho* casi todos los actos y virtudes sobrenaturales se distinguen específicamente de los actos y virtudes naturales por sus objetos formales, al menos en su razón especial de virtudes [22]. Mas casi todos sus discípulos, antiguos y modernos, siguen en esto a Molina, que aceptó la explicación nominalista. Queriendo, por otra parte, salvar la sobrenaturalidad intrínseca de las virtudes infusas, deben acudir a una extraña disociación de especies, basada en el concurso simultáneo: las virtudes infusas y sus actos se hacen sobrenaturales sólo por la causa eficiente, porque Dios concurre a producirlas como autor sobrenatural. Se distinguen, pues, de las naturales por la *especie física o entitativa*, mas no por su *especie objetiva*, ya que la tendencia al objeto es la misma, y de igual modo, que en los actos y virtudes adquiridas [23].

Todas estas tendencias se presentan como desviaciones de la enseñanza de Santo Tomás, seguida por todos los tomistas. Podemos formularla así: *Las virtudes infusas y sus actos se distinguen de las adquiridas correspondientes y sus actos no sólo por su especie entitativa o moral, sino, ante todo, por su especie objetiva o por su diferente objeto formal, distinción que es la raíz y fuente de la sobrenaturalidad intrínseca de aquéllas.*

---

[21] Lo hemos mostrado al trazar la historia de esta cuestión. Cf. T. URDÁNOZ, *La teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca:* Cienc. Tom. 62 (1942) p.121-145; 63 (1942) p.7-24. Cayetano, con gran inconsecuencia, se adhiere aquí en breve indicación a la doctrina del Angélico (in a.4 n.1), si bien más tarde (*In 1-2* q.109 a.3 n.5; *In 2-2* q.6 a.1) vertirá su desviada opinión, tomada de G. Biel, de la indistinción específica entre la virtud adquirida y la infusa en cuanto a la especie entitativa, añadiendo que el modo o accidente superpuesto a la especie física de las virtudes y actos les hace cambiar de especie moral: «como la muerte de un hombre perpetrada por una bestia, por el ladrón o por el juez».

[22] *De gratia* l.2 c.11. En la razón genérica de hábitos, Suárez enseña el univocismo, sosteniendo que, en cuanto hábitos, no se distinguen las virtudes adquiridas y las infusas por el objeto formal, sino sólo por el diverso principio eficiente. Por lo mismo, también es posible la indistinción objetiva de virtudes sobrenaturales y naturales. Este eclecticismo de Suárez es seguido por BERAZA, *De virtut. infusis n.60-61.69.71s y algún otro.* VALENCIA y MAZZELLA sostienen, en cambio, la explicación de Santo Tomás. Cf. MAZZELLA, *De virtut. infusis* n.52.

[23] MOLINA, *Concordia* q.14 a.13 d.38; LUGO, *De fide* d.9 s.1; RIPALDA, *De ente supernaturali* d.45; BILLOT, *De virtut. infusis* (Romae 1922) p.355s.535s.615s; LANGE, *De gratia* n.304-310; A. LENNERZ, *De vero sensu principii «actus specificantur ab objecto formali»:* Gregor. 17 (1936) p.143-6. Véase también nuestro artículo *La teología del acto sobrenatural:* Cienc. Tom. 63 (1942) p.24-29.

Ya hemos dicho que Santo Tomás propone de una manera constante en los textos paralelos esa doctrina de la diferencia de especies entre ambos órdenes de virtudes, basada en el diferente objeto formal [24]. El fundamento se encuentra en la universalidad del principio enunciado ya por Aristóteles: *las potencias, hábitos y actos se distinguen esencialmente y se especifican por sus objetos formales.* El carácter analítico y universal de este principio no deja lugar a excepción alguna. Santo Tomás ha hecho un uso constante de él para determinar la naturaleza y especie de todo género de facultades psíquicas, así como de todas las actividades y operaciones morales con sus principios habituales, virtuosos y viciosos, y, en general, para la distinción y especificación de todas las realidades accidentales esencialmente referidas a un objeto o término [25].

Es verdad que el Aquinate enunciaba en la q.54 a.2.3, otros dos principios de diferenciación específica de los hábitos: su especificación general en cuanto formas, por el diverso principio activo, natural, sobrenatural, etc.; y su otra especificación en tanto son *cualidades* que disponen la naturaleza de un modo conveniente o no conveniente. Pero ya allí vimos que estos dos aspectos deben incluirse, como más generales, en la especificación última por el objeto, y en tal sentido eran entendidas por Santo Tomás. Por eso si las virtudes adquiridas e infusas se distinguen en especie entitativa por el diverso principio, natural y sobrenatural, por necesidad tal diversidad específica entraña diversidad de objeto formal entre ellas.

En conformidad con esto, la primera prueba que aquí propone el Angélico es *por el objeto formal.* El bien moral, objeto de cada virtud, se constituye por la materia de las acciones humanas en relación a la regla de la razón, en cuanto esta regla les impone un nuevo modo de obrar. Pero es distinta la regla que se impone a las acciones y pasiones humanas en la virtud adquirida e infusa y distinto el módulo o medida del obrar. Luego tienen objeto moral distinto y, por lo tanto, varían de especie. Esta regla distinta es la regla humana de la razón para la virtud natural, y «la regla divina» de la fe para la virtud infusa. De ahí que se imponga una doble medida y surja un doble especificativo o *motivo formal* cuando se aplica a la misma materia virtuosa, v. gr., a la templanza y moderación de las pasiones, una u otra regulación o norma moral. Santo Tomás ve ese distinto motivo virtuoso en las diversas exigencias que imponen la templanza adquirida y la infusa: aquélla modera los placeres del sentido por conveniencia con la buena salud, la recta razón o el orden social; mas la templanza infusa modera estas concupiscencias por conveniencia con el fin sobrenatural y la santidad cristiana. De ahí que imponga *exigencias superiores* y mueva a veces a la renuncia total del placer, en la virginidad, o la abstinencia más fuerte y castigo del cuerpo, en detrimento tal vez de la salud, pero en servicio del alma y de una mayor sumisión al espíritu.

El *segundo argumento* que propone el Aquinate no puede destruir el primero, sino viene a completarlo. Se refiere al otro principio especificativo más general, de las virtudes como hábitos. Estos reciben una primera y general distinción por el distinto género de naturaleza a que disponen. Y de igual suerte, las virtudes adquiridas e infusas obtienen

[24] *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.4; *De virtut. in comm.* a.10 ad 7.8.

[25] Véanse textos e invicta defensa de la universalidad de este principio en GARRIGOU-LAGRANGE, *De gratia* (Torino 1947) append.5 p.375-386. Baste citar para los hábitos un texto tan categórico como este de 2-2 q.5 a.3: «Species cuiuslibet habitus dependent ex formali ratione obiecti; qua sublata, species habitus remanere non potest».

una primera diferenciación, más que específica, de distinto orden y objeto análogo: las virtudes adquiridas disponen al hombre respecto de la vida natural y humana, rectificándola «en proporción al bien civil»; mas las virtudes infusas disponen a los hombres con relación a la vida sobrenatural, *como ciudadanos del cielo* o «según la proporción al bien de la vida eterna» [26]. Es la distinción antes señalada de toda virtud moral infusa, como principio de los medios proporcionados al fin sobrenatural, que establece, no una diferencia cualquiera de objeto, sino la diferencia radical y análoga entre el motivo de obrar sobrenatural y el motivo de obrar humano [27].

Los molinistas falsean, pues, la lógica cuando admiten esta transcendencia o cambio de especie entitativa en las virtudes infusas, teológicas y morales, y rechazan la sobrenaturalidad objetiva en ellas. Las virtudes infusas—con excepción del hábito de la visión beatífica—serían naturales por su objeto, idéntico al de las adquiridas, sobrenaturales sólo por su esencia o entidad dada por la causa eficiente. Esta duplicidad de especies es absurda, y rompe la ley de la especificación por el objeto formal, universal en toda realidad ordenada a un objeto. En todas las realidades de acción, la intencionalidad, o el mal llamado «aspecto lógico», es inseparable de la realidad ontológica. Y no es posible que Dios, con su concurso sobrenatural, produzca la nueva substancia o entidad sobrenatural de los actos sin que cambie también el orden de los mismos al objeto que habrá de ser más elevado o sobrenatural, ya que el ser todo de los actos depende y se conforma al objeto, y todo lo que hay de entidad específica en ellos, v. gr., en el conocimiento y el amor, es por relación al objeto de un nuevo modo conocido, al motivo de amar más alto.

Por eso, esta teoría molinista, basada en el concurso simultáneo, se acerca a la concepción nominalista del *sobrenatural modal* en las virtudes y actos infusos, aunque con tanto empeño traten sus defensores de evadir tal consecuencia lógica.

Por fin, ahora sería el momento de extraer toda virtualidad de esta fundamental doctrina, que define claramente *la sobrenaturalidad intrínseca* de las virtudes y actos infusos, en una serie de cuestiones que aquí se plantean para esclarecer su carácter y modo propio de actuación. Por no prolongar demasiado nuestra paráfrasis, queda para apéndice aparte el planteo y solución de estas cuestiones.

CUESTION 63

(In quatuor articulos divisa)

De causa virtutum

De la causa de las virtudes

Debemos estudiar ahora la causa de las virtudes.

Sobre ella se preguntan cuatro cosas:

Deinde considerandum est de causa virtutum (cf. q.55 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

[26] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.4 ad 2.
[27] D. ALVAREZ, *Disputationes theologicae in* 1-2 q.63 a.4 d.111; *De auxiliis* d.65 n.4.

Primo: utrum virtus sit in nobis a natura.

Secundo: utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Tertio: utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Quarto: utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

Primera: si la virtud existe en nosotros por naturaleza.

Segunda: si alguna virtud es causada en nosotros por la costumbre de las obras.

Tercera: si hay virtudes morales que estén en nosotros por infusión.

Cuarta: si la virtud adquirida por repetición de actos es de la misma especie que la virtud infusa.

ARTICULO 1

Utrum virtus insit nobis a natura [a]

Si la virtud existe en nosotros por naturaleza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis a natura.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [1]: "Naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus". Et Antonius dicit, in sermone ad Monachos [2]: "Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est". Et Mt. 4,23, super illud, "Circuibat Iesus" etc., dicit Glossa (ordin.): "Docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo".

2. Praeterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet (q.55 a.4 ad 2). Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale: cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Praeterea, illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt: dicitur enim Iob 31,18: "Ab infantia crevit mecum misericordia, et de utero egressa est mecum". Ergo virtus inest homini a natura.

Dificultades. Parece que la virtud existe en nosotros por naturaleza.

1. Dice San Juan Damasceno: "Las virtudes nos son connaturales y existen de igual manera en todos". Y San Antonio dice en un sermón a los monjes: "Si la voluntad contradice a la naturaleza, es perversa; si se conforma a ella, es virtuosa". Y sobre las palabras "recorría Jesús" de San Mateo, dice la Glosa: "Enseña las justicias naturales, es decir, la castidad, la justicia, la humildad, que el hombre posee naturalmente".

2. El bien de la virtud consiste en ser conforme a la razón, como ya dijimos. Pero lo que es conforme a la razón es natural al hombre, pues la razón es la verdadera naturaleza del hombre. Luego la virtud existe en el hombre por naturaleza.

3. Se dice que una cosa nos es natural cuando la tenemos desde el nacimiento. Pero las virtudes se dan en algunos desde el nacimiento, pues leemos en Job: "Desde mi infancia creció conmigo la misericordia y salió conmigo del vientre de mi madre". Luego la virtud existe en el hombre por naturaleza.

---

[a] Supra q.55 a.1; *Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.39 q.2 a.1; 3 d.33 q.1 a.2 q.a1; *De verit.* q.11 a.1; *Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* q.1 a.8.

[1] *De fide orth.* c.14: MG 94,1045.

[2] Cf. *Vita S. Antonii:* MG 26,873.

Por otra parte, lo que existe en el hombre por naturaleza es común a todos y no desaparece por el pecado, pues incluso en los demonios permanecen los bienes naturales, como dice Dionisio. Pero la virtud no se encuentra en todos los hombres y se pierde por el pecado. Luego no existe en el hombre por naturaleza.

Respuesta. Respecto a las formas corporales, algunos dijeron que procedían totalmente "ab intrinseco"; suponían, por decirlo así, un estado latente de las formas. Otros sostuvieron que eran totalmente "ab extrinseco"; suponían que las formas corporales reciben la existencia de alguna causa separada.—Otros, finalmente, creyeron que procedían en parte "ab intrinseco" (en cuanto preexisten potencialmente en la materia) y en parte "ab extrinseco" (en cuanto que son reducidas al acto por un agente).

Del mismo modo, respecto de las ciencias y de las virtudes, algunos sostuvieron que son totalmente "ab intrinseco", de tal manera que todas las virtudes y ciencias preexisten naturalmente en el alma, pero que los obstáculos de la ciencia y la virtud (que se presentan al alma por la materialidad del cuerpo) son vencidos con la disciplina y el ejercicio, así como el hierro se abrillanta al ser pulido. Esta fué la opinión de los platónicos. — Otros dijeron que son totalmente "ab extrinseco", o sea, por influencia del entendimiento agente, como sostiene Avicena. Otros, por el contrario, afirmaron que las ciencias y las virtudes están en nosotros por naturaleza en cuanto que poseemos capacidad de adquirirlas, no en cuanto que las poseemos perfectamente, como dice el Filósofo. Y esto es más verdadero.

Para esclarecer este punto hay que tener en cuenta que una cosa es

Sed contra, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum: quia etiam in daemonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [3]. Sed virtus non inest omnibus hominibus; et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum quod **circa formas corporales, aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco: sicut ponentes latitationem formarum [4]. — Aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco: sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata.— Aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.**

Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platonicorum [5].— Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis: ut ponit Avicenna [6].—Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut Philosophus dicit, in II "Ethic." [7]. Et hoc verius est.

Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid

[3] § 23: MG 3,725.
[4] ANAXAGORAS.—Cf. 1 q.45 a.8; q.65 a.4.
[5] Cf. PLATON., *Meno*, c.15; ALBERT. MAGN., *In Ethic.* 1 tr.7 c.4.
[6] *De anima* p.5.
[7] C.1 n.3 (Bk 1103a25); S.TH., lect.1.

dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus: id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam: inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

natural a un hombre de dos modos: por naturaleza específica o por su naturaleza individual. Y como cada ser se especifica según su forma y recibe de la materia su individuación; y, además, la forma del hombre es el alma racional, y la materia el cuerpo, lo que conviene al hombre según el alma racional, es natural a él por razón de la especie, y lo que le conviene por la complexión determinada del cuerpo, le es natural según la naturaleza individua. Pues todo lo que es natural al hombre por razón de su cuerpo, considerado como parte de su especie, de alguna manera se refiere al alma, en el sentido de que tal cuerpo es proporcionado a tal alma.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pelus ad quasdam virtutes: prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura.—Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum: consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum

De ambos modos la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Lo es en la naturaleza de la especie, en cuanto que en la razón del hombre existen ciertos principios conocidos naturalmente, tanto del orden especulativo como del práctico, principios que son como ciertas semillas de virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que la voluntad tiene cierto apetito natural del bien conforme a la razón. Lo es también en la naturaleza del individuo, en cuanto que, por razón de sus disposiciones corporales, algunos están mejor o peor dispuestos para ciertas virtudes; esto sucede porque algunas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, cuya disposición favorece o impide el ejercicio de sus actos a esas facultades y, en consecuencia, también a las facultades racionales, a cuyo servicio están las sensitivas. Así es como algunos hombres tienen aptitud natural para la ciencia, otros para la fortaleza, otros para la templanza. Y en este sentido, tanto las virtudes intelectuales como las morales existen en nosotros por naturaleza, a saber, según una incoación consistente en nuestra capacidad de adquirirlas.—Pero no en su estado consumado, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, en tanto que

la consumación de estas virtudes no se alcanza por un modo único de acción, sino según diversos modos conformes a la diversidad de la materia en que ellas obran y a la diversidad de las circunstancias.

Así, pues, es evidente que las virtudes existen en nosotros por naturaleza, aptitudinal e incoativamente, pero no según su perfección, excepto las virtudes teologales, que nos vienen totalmente "ab extrinseco".

Soluciones. De lo expuesto se desprende la respuesta a las dificultades. Pues las dos primeras tienen valor si se considera que hay en nosotros, por naturaleza, semillas de las virtudes en cuanto que somos racionales.—La tercera es válida si se admite que, por una disposición natural que el cuerpo tiene desde el nacimiento, uno tiene aptitud para apiadarse, otro para vivir con templanza, otro para practicar otra virtud.

actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias.

Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem: praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus.—Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULO 2

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum [a]

¿Si alguna virtud es causada en nosotros por la costumbre de las obras

Dificultades. Parece que las virtudes no pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras.

1. Sobre el texto del Apóstol: "Todo lo que no es según la fe, es pecado", dice la Glosa de San Agustín: "Toda la vida de los infieles es pecado, y nada es bueno sino el sumo bien. Donde falta el conocimiento de la verdad, no hay sino falsa virtud, incluso en la conducta más excelente". Pero la fe no puede adquirirse por las obras, sino que es causada

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum.

1. Quia super illud Rom. 14,23: "Omne quod non est ex fide, peccatum est", dicit Glossa Augustini [b]: "Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus." Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a

[a] Supra q.51 a.2; *Sent.* 2 d.44 q.1 a.1 ad 6; 3 d.33 q.1 a.2 q.a2; *Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* q.1 a.9

[b] *Glossa ordin.* et LOMBARDI: ML 191,1520; PROSPERUS AQUITANUS, *Sent.* sent.106: ML 51,441.

Deo; secundum illud Eph. 2,8: "Gratia estis salvati per fidem." Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Praeterea, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secundum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud Sap. 8,21: "Didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det". Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.

3. Praeterea, actus qui sunt in virtutem, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [9], quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra in generali dictum est (q.51 a.3.2). Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod, sicut supra dictum est (q.55 a.3.4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in "modo, specie et ordine", ut Augustinus dicit in libro "De natura boni" [10]; sive in "numero, pondere et mensura", ut dicitur Sap. 11,21: oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra (q.19 a.3.4) dictum est: scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur.

en nosotros por Dios, según la palabra del Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe". Luego ninguna virtud puede adquirirse en nosotros por la costumbre de las obras.

2. Siendo el pecado contrario a la virtud, es incompatible con ella. Pero el hombre no puede evitar el pecado sino por la gracia de Dios, según la palabra de la Escritura: "He conocido que no puedo guardar la continencia, a no ser que me lo conceda Dios". Luego tampoco las otras virtudes pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras, sino sólo por donación de Dios.

3. Las acciones encaminadas a la virtud no tienen la perfección de ésta. Pero el efecto no puede ser más perfecto que su causa. Luego ninguna virtud puede ser causada por actos precedentes a ella.

Por otra parte, Dionisio dice que el bien es más eficaz que el mal. Pero por los actos malos se forman hábitos viciosos. Luego con más razón por los actos buenos podrán formarse hábitos virtuosos.

Respuesta. Hemos hablado ya en general de la formación de los hábitos por los actos. Hablando ahora en especial de esta materia en relación con la virtud, debemos notar, como ya dijimos, que la virtud del hombre perfecciona a éste en orden al bien. Pero consistiendo la razón de bien en "el modo, especie y orden", como dice San Agustín, o "en el número, peso y medida", como dice el libro de la Sabiduría, el bien del hombre ha de considerarse conforme a alguna regla. Esta regla, como hemos dicho, es doble: la razón humana y la ley divina. Y como la ley divina es regla superior, se extiende a más cosas, de suerte que todo lo regulado por la razón humana está regulado también por la ley divina, pero no a la inversa.

[9] § 20.32: MG 3,717.733; S.Th., lect.16.22. [10] C.3: ML 42,553.

Por consiguiente, la virtud del hombre ordenada al bien, que es la medida de la regla de razón humana, puede ser causada por actos humanos, en cuanto que estos actos proceden de la razón, bajo cuyo poder y regla se establece tal bien.—Por el contrario, la virtud, que ordena al hombre a un bien que es conforme a la medida de la ley divina y no a la medida de la razón humana, no puede ser causada en nosotros por actos humanos, cuyo principio es la razón, sino sólo por la acción divina. San Agustín puso en la definición de esta virtud aquellas palabras: "que Dios causa en nosotros sin nosotros".

Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione sub cuius potestate et regula tale bonum consistit.—Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus [11] posuit in definitione virtutis: "quam Deus in nobis sine nobis operatur".

Soluciones. 1. Esa objeción vale tratándose de estas últimas virtudes.

2. El pecado mortal es incompatible con la virtud divinamente infundida, sobre todo si esta virtud se considera en su estado perfecto. Pero una virtud adquirida humanamente, es compatible con el acto de pecado, incluso mortal; pues el uso de un hábito en nosotros está sometido a nuestra voluntad, como se dijo, y un acto pecaminoso no destruye el hábito de la virtud adquirida, pues no es el acto, sino el hábito, el que se opone directamente al hábito. Por eso, aunque sin la gracia no se puede evitar el pecado mortal, hasta el punto de no pecar nunca mortalmente, nada impide que se pueda adquirir el hábito de una virtud, por la cual se abstenga, por lo menos en la mayoría de los casos, de obras malas, sobre todo de las que son totalmente contrarias a la razón.—Hay, por lo demás, ciertos pecados mortales totalmente inevitables sin la gracia: los directamente opuestos a las virtudes teologales, que existen en nosotros por el don de la gracia. Esto lo aclararemos más adelante.

3. Como hemos dicho ya, preexisten en nosotros por naturaleza cier-

Et de huiusmodi etiam virtutibus prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secundum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis: quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra [12] dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria.—Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (q.109 a.4).

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (a.1; q.51 a.1),

[11] *Enarr. in Psalm.* ps.118 serm.26; *De lib. arbit.* l.2 c.19: ML 32,1268. Cf. MAGISTR. *Sent.* l.2 d.27 c.5.
[12] Q.49 a.3 *Sed contra.*

virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis: sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

tos gérmenes o principios de virtudes adquiridas, principios que son más excelentes que las virtudes adquiridas en virtud de ellos; así como el entendimiento de los principios especulativos es más excelente que la ciencia de las conclusiones, y la rectitud natural de la razón es más noble que la rectificación del apetito que tiene lugar mediante la participación de la razón, rectificación que compete a la virtud moral. Así, pues, los actos humanos, en cuanto que proceden de principios superiores, pueden causar virtudes humanas adquiridas.

ARTICULO 3

Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem [a]

Si hay virtudes morales que estén en nosotros por infusión

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo.

1. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit [1a], "lex divinitatis est ultima per media adducere". Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (a.2). Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Praeterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quae oportent in nobis causari a Deo.

3. Praeterea, natura non facit per duo, quod potest facere per

Dificultades. Parece que, fuera de las virtudes teologales, no se dan otras virtudes infundidas en nosotros por Dios.

1. Aquellas cosas que pueden ser producidas por las causas segundas, no lo son por Dios inmediatamente, a no ser algunas veces, de modo milagroso; pues, como dice Dionisio, "es ley de la divinidad conducir a los extremos por los medios". Pero las virtudes intelectuales y morales pueden ser causadas en nosotros por nuestros actos, como se dijo. Luego no son convenientemente causadas en nosotros por infusión.

2. En las obras de Dios hay mucho menos de superfluo que en las obras de la naturaleza. Pero las virtudes teologales bastan para ordenarnos al bien sobrenatural. Luego no hay otras virtudes sobrenaturales que deban ser causadas en nosotros por Dios.

3. La naturaleza no emplea dos medios cuando basta uno; y mucho

[a] Supra q.51 a.4; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 q.a3; *De virtut.* q.1 a.10.
[1a] *De cael. hier.* c.4 § 3: MG 3,181.

menos Dios. Pero Dios ha sembrado en nuestras almas gérmenes de virtud, según dice la Glosa. Luego es necesario que cause por infusión en nosotros otras virtudes.

Por otra parte, está escrito: "La Sabiduría enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza".

Respuesta. Los efectos deben ser proporcionados a sus causas y a sus principios. Pero todas las virtudes, ya intelectuales, ya morales, que se adquieren por nuestros actos, proceden de ciertos principios naturales preexistentes en nosotros, como dijimos ya. Ahora bien, en lugar de estos principios naturales nos son conferidas por Dios las virtudes teologales, que nos ordenan al fin sobrenatural, como dejamos dicho. Es, por tanto, necesario que a estas virtudes teologales correspondan proporcionalmente otros hábitos causados divinamente en nosotros, que sean respecto a las virtudes teologales lo que son las virtudes morales e intelectuales respecto a los principios naturales de las virtudes.

Soluciones. 1. Algunas virtudes morales e intelectuales pueden ser causadas en nosotros por nuestros actos, pero no son proporcionadas a las virtudes teologales. De ahí que nos sea necesario recibir inmediatamente de Dios otras proporcionadas a estas virtudes.

2. Las virtudes teologales nos ordenan suficientemente, según un cierto comienzo, al fin sobrenatural, es decir, al mismo Dios inmediatamente. Pero es preciso que mediante otras virtudes infusas el alma se perfeccione acerca de otras cosas, en orden, empero, a Dios.

3. La virtud de los principios naturalmente impresos no se extiende más allá de la capacidad de la natu-

unum: et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, *ut dicit Glossa* [1], Heb. 1,6. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8,7: "Sobrietatem et iustitiam docet prudentiam et virtutem."

Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est (a.1; q.51 a.1). Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra (q.62 a.1) dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus: tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit

[1] Ordin.—Cf. HIERONYMUM, *In Gal.* 1,15.16: ML 26,351.

ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita.

raleza. Por eso el hombre necesita perfeccionarse mediante otros principios sobreañadidos en orden al fin sobrenatural.

ARTICULO 4

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa [a]

Si la virtud adquirida por la costumbre es de la misma especie que la virtud infusa

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis.

1. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum praedicta (a.3), non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis.

2. Praeterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, et acquisitae: scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Praeterea, virtus acquisita et infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus quem caeco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

Sed contra, quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur: "quam Deus in nobis sine nobis operatur", ut supra dictum est

Dificultades. Parece que las virtudes adquiridas son de la misma especie que las infusas.

1. Conforme a lo dicho, las virtudes adquiridas y las infusas no parecen diferenciarse a no ser por orden al fin último. Pero los hábitos y los actos humanos no reciben su especie del fin último, sino del próximo. Luego las virtudes morales o intelectuales infusas no difieren específicamente de las virtudes adquiridas.

2. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero el acto de la templanza adquirida y el de la infusa es el mismo: moderar las concupiscencias del tacto. Luego no difieren específicamente.

3. La virtud adquirida y la infusa difieren como lo inmediatamente producido por Dios y lo producido por la criatura. Pero el hombre que Dios hizo es de la misma especie que el engendrado por la naturaleza, y el ojo que dió al ciego de nacimiento es de la misma especie que el causado por el poder de la generación. Luego parece que la virtud adquirida es de la misma especie que la infusa.

Por otra parte, cualquier cambio introducido en la diferencia expresada en la definición entraña una diferencia de especie. Pero en la definición de la virtud infusa entran, como hemos dicho, estas palabras:

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 q.a4; *De virtut.* q.1 a.10 ad 7.8.9; q.5 a.4.

"que Dios causa en nosotros sin nosotros". Luego la virtud adquirida, a la que no se pueden aplicar estas palabras, no es de la misma especie que la infusa.

(a.2; q.55 a.4). Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

Respuesta. Hay dos modos de distinguir específicamente los hábitos. Uno, como se ha dicho, consiste en distinguirlos según los aspectos especiales y formarles de sus objetos. Pero el objeto de cualquier virtud es el bien, considerado en la materia propia de tal virtud. Así, el objeto de la templanza es el bien de las cosas deleitables en las concupiscencias del tacto. En este objeto, el aspecto formal procede de la razón, que señala la medida en estas concupiscencias; el material es lo que proviene de las concupiscencias. Pero es evidente que la medida impuesta en esta clase de concupiscencias es esencialmente distinta cuando va impuesta por la regla de la razón humana y cuando está fijada por la regla divina. Por ejemplo, en el acto de alimentarse, el medio señalado por la razón humana es que los alimentos no dañen a la salud del cuerpo ni impidan el uso de la razón; mas según la regla de la ley divina es preciso que el hombre "castigue su cuerpo y lo esclavice", por la abstinencia de alimento y bebida y otras cosas parecidas. Es, pues, manifiesto que la templanza infusa difiere específicamente de la adquirida; y lo mismo hay que decir de las demás virtudes.

Respondeo dicendum quod duplicitor habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est [15], secundum specialos et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria: sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis: materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum: secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo "castiget corpus suum, et in servitutem redigat" [I Cor. 9,27], per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie: et eadem ratio est de aliis virtutibus.

La otra diferencia específica entre los hábitos se toma del fin a que se ordenan. Pues la salud del hombre y la del caballo no es de la misma especie, a causa de las diversas naturalezas a que se ordenan. En el mismo sentido, el Filósofo dice que los ciudadanos tienen diversas virtudes en cuanto que se ordenan bien a diversas formas de gobierno. Y también de este modo las virtudes morales infusas, por las cuales los hom-

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur: non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus, in III "Polit." [16], quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politicas. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint "cives

[15] Q.54 a.2; q.56 a.2; q.60 a.1.
[16] C.2 n.2 (BK 1276b31); S.TH., lect.3.

sanctorum et domestici Dei" (Eph. 2,19); et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est (in c). Unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum quod oculum caeci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam: et ideo fuit eiusdem speciei. Et eandem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in c).

bres observan una recta conducta para llegar a ser "conciudadanos de los santos y familiares de Dios", difieren especificamente de las otras virtudes adquiridas, por las que el hombre está bien dispuesto en orden a las actividades humanas.

Soluciones. 1. La virtud infusa y la adquirida no sólo difieren por orden al fin último, sino también por relación a sus objetos propios, como se ha dicho.

2. La templanza adquirida y la infusa moderan las concupiscencias de los placeres del tacto, pero por diversas razones, como se ha dicho. Luego no son idénticos sus actos respectivos.

3. Dios hizo el ojo del ciego de nacimiento para el mismo acto que los ojos formados naturalmente, y por tanto era de la misma especie que éstos. Y ocurriría lo mismo si Dios quisiera causar milagrosamente en el hombre virtudes tales como las adquiridas por los actos. Pero, como se ha dicho, no es así en la cuestión que nos ocupa.

EL MEDIO DE LAS VIRTUDES

Santo Tomás completa el estudio de las distintas clases de virtudes con esta consideración de las propiedades de la virtud que aquí inicia.

Son *cuatro* las propiedades que él encuentra en la virtud: Una absoluta, que toda virtud debe consistir en un medio de la razón. Las otras tres son relativas y van aplicadas al conjunto de las virtudes. Estas son: la *conexión* de las virtudes (q.65), la *igualdad* de las mismas (q.66) y su *duración* o permanencia en la otra vida (q.67).

Esta primera cuestión va, pues, dedicada a esclarecer el concepto de *medio virtuoso* y a señalar cómo y en qué medida se encuentra en los distintos grupos de virtudes. Fácilmente se advierte el orden y división de la misma. Se considera primero el medio de rectitud en las virtudes morales (a.1-2), a propósito de las cuales se traza el análisis más amplio de esta idea; sigue después el estudio del medio virtuoso en las virtudes intelectuales (a.3) y, por fin, en las teologales (a.4).

I. El medio virtuoso en las virtudes morales (a.1-2)

La idea de que la virtud ha de consistir en un cierto medio de *equilibrio y moderación*, pertenece a lo más antiguo de la filosofía griega. Puede en verdad decirse que hunde sus raíces en lo íntimo del alma griega, en el propio *ethos* y estilo moral del hombre helénico. Nace ya con las primeras reflexiones de su pensamiento moral; se ha notado, en efecto, que desde la primera literatura poética, con Homero, Teognis y Píndaro, aparece en primer plano, al lado de la sabiduría, que marca su tendencia intelectualista, la virtud de la templanza o moderación *(sofrosyne)*, virtud propia de los griegos, que impone su modo a todas las demás [1]. Y ya se ha indicado también el lugar preeminente que ocupaba en la concepción ética de Platón esta misma templanza o *sofrosyne*, como suerte de virtud general, a modo de concordia o *symphonia* de todos los elementos y energías del alma.

Pero fué Aristóteles quien elaboró la filosofía de este *ethos* griego de la *mesoles*, o medida y justo medio, erigiéndolo en principio general por su aplicación metódica a todos los campos del ser ético [2]. Para el Estagirita, en efecto, el concepto de *medio*, o rectitud equidistante en-

---

[1] Ch. Lutharbt, *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1887) p.155; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, 1 (Leipzig 1926) p.215s.

[2] Sobre este tema informan autores alemanes: H. Schilling, *Das Ethos des Mesotes* (Tübingen 1930) p.145s; R. Klingseis, O. S. B., *Das aristotelische Tugendprinzip der rechte Mitte in der Scholastik* (Berlín-Viena 1920-1921). Cf. *Die deutsche Thomas-Ausgabe der Summa Theologica* t.11 (Salzburg 1940) p.606.

tre dos extremos viciosos, es esencial a todo objeto moralmente bueno y a toda virtud. Justamente sobre esta idea del recto medio ha formulado una de sus principales definiciones de la virtud. «La virtud—dijo—es un hábito electivo que consiste en el medio (ἐν μεσότητί) determinado por la razón según el juicio del sabio» [3]. Y a base de esta concepción fundamental del medio recto, ha construído todo su magnífico edificio de sistematización de las virtudes y de los vicios, a través de casi todo el libro II de su *Etica a Nicómaco* [4]. Con estilo y precisión geométrica se ha servido de ella como de un compás para trazar todo el cuadro de clasificación de virtudes, consistentes en un medio razonable entre el exceso y el defecto, que son los vicios, adivinando a veces—a ejemplo del físico constructor de la tabla periódica de los elementos—virtudes y vicios innominados en el lenguaje vulgar y que debían existir en virtud de la lógica de esta tabla de clasificación.

Santo Tomás ha heredado de la filosofía griega y de su maestro Aristóteles esa concepción tan humana del medio virtuoso y la ha aplicado también en toda la moral especial, como nota fundamental determinante del objeto de las virtudes y, por contraposición, de los vicios respectivos.

Aquí se limita a esclarecer esta noción general del medio virtuoso, recalcando y resumiendo lo que había dicho ya desde las *Sentencias* y el *Comentario a la Etica* [5]. Señala la idea del recto medio como propiedad que compete a las virtudes por razón de su objeto o el bien propio de cada una, y que, por lo tanto, debe darse a su modo en todos los grupos. Tratemos de condensar sus afirmaciones y fundamentación conceptual de esta verdad:

LAS VIRTUDES MORALES DEBEN CONSISTIR EN UN MEDIO DE RECTITUD O MEDIDA DE LA RAZÓN (a.1).

El principio es aplicado, ante todo, a las virtudes morales, tanto naturales como infusas. Y no sólo es teoría peculiar de Aristóteles, sino que se hizo común en la filosofía antigua y fué aceptada por los Padres y por toda la teología escolástica [6], de tal modo que bien podemos tenerla como un dato de experiencia e idea enraizada en la naturaleza humana y enseñada por la revelación. En ésta frecuentemente se expresa que el camino recto de la virtud es algo medio, consistente en sabia

---

[3] II *Ethic.* c.6 (BK 1107a1).

[4] II *Ethic.* c.5-8 (BK 1106a30-1109a20). Véase también VI *Ethic.* c.5 (BK 1140b11ss); c.13 (BK 1144a36ss).—El filósofo griego aplica, sin embargo, con excesivo logicismo, en estas clasificaciones de virtudes y vicios, el esquema cerrado o trilogía de un medio y dos extremos, ya que las realidades psíquicas y morales no se dejan encasillar *more geometrico* como los elementos químicos. La clasificación aristotélica de las virtudes y vicios ya vimos que no es completa, ni es tenida como tal por Santo Tomás, pues Aristóteles no ha tenido en cuenta otros principios fundamentales de división.

[5] S. TH., *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3; *Comment. in II Ethic.* lect.6-11; *De virtut. in comm.* a.13.

[6] La expresa, sobre todo, Cicerón, y ya hemos visto (cf. apéndice II) que los neoplatónicos y la Stoa media admitieron la *metriopathia*, para medir la virtud común y la moderación de las pasiones. Entre los Padres aduce la idea del justo medio expresamente San Bernardo (*De consider.* l.1 c.8: ML 182,738), y va implicada en el concepto equivalente de *discreción prudencial* que se encuentra en la Escritura y en los Padres, especialmente en Casiano y San Benito (cf. T. DEMAN, O. P., *La prudence*, append. II [París 1949] p.399-411). Entre los autores posteriores solamente niega el principio de que la virtud consiste en un recto medio señalado por la razón Grocio, citado por Gerdil (*Philosophia moral.* d.4), el cual, a su vez, también lo niega. Cf. CARD. F. SATOLLI, *De habitibus. Doctrina S. Thomae* (Romae 1897) p.164.

equidad, proporción y mesura entre dos extremos viciosos, por lo que no se debe declinar ni a derecha ni a izquierda [7].

Santo Tomás prueba que el recto medio caracteriza esencialmente a toda virtud *a través del objeto*, y de él se comunica el hábito. La virtud consiste en el bien moral, que es su objeto. Pero todo bien moral se constituye «por una relación de medida y adecuación a la regla de la razón». El bien que la virtud realiza, por necesidad ha de consistir, pues, en una conformidad y adecuación a la medida de la razón, y esta igualdad es un «medio entre un exceso y un defecto». La igualdad o conformidad con la medida está en no excederla ni tener defecto en ella.

Por eso, este *medio* virtuoso se ha de concebir esencialmente como igualdad por orden y proporción al dictamen de la razón, es decir, como un *medio racional*. Dicha medida razonable, que ha de regir e informar la virtud, se aplica, en segundo lugar, desde el objeto a la materia virtuosa, cual es la moderación de las pasiones o dirección de la actividad externa. Entonces el medio racional se traduce ordinariamente en una *equidistancia* entre dos extremos igualmente viciosos. Así, las virtudes que moderan las pasiones encuentran su rectitud en el punto medio entre un exceso y un defecto, que son dos vicios; la liberalidad es el medio virtuoso entre la avaricia, por defecto, y la prodigalidad, por exceso; la fortaleza, entre la temeridad y pusilanimidad; la templanza, entre insensibilidad y *destemplanza*, etc.

Pero esta *igualdad cuantitativa* entre un exceso y un defecto, que son malos, no siempre se encuentra en el objeto virtuoso. Ya Aristóteles señalaba que la justicia no tiene sino un vicio opuesto: la injusticia, la cual abarca todas las desviaciones del recto medio; y la veracidad otro por defecto, que es la mentira [8]. En cambio, sí se da necesariamente en toda virtud una *medietas rationalis*, una igualdad, que la razón determina por relación a las múltiples desviaciones por excesos y defectos *en las circunstancias*. Así, en la veracidad, lo superfluo no se encuentra en decir mucha o excesiva verdad, sino en decirla cuando y donde no conviene, es decir, en el pecado de difamación o revelación de secretos; lo excesivo en la magnificencia y magnanimidad no está en lo *máximo cuantitativo*, que es su propia materia y ley, sino en realizar esas grandes obras y gastos en circunstancias indebidas; la destemplanza y gula no siempre están en comer mucho, sino a deshora, o con precipitación, o sólo manjares exquisitos, etc. Siempre, pues, se verifica que la virtud—toda virtud—ha de marchar en la línea media entre extremos viciosos, ha de realizar una igualdad en su objeto y materia. Si no siempre cuantitativa, sí al menos circunstancial, con respecto a las diversas circunstancias excesivas o defectuosas en que puede darse la acción (a.1 ad 2).

Interesa perfilar aún más este recto medio de la virtud y extraer las consecuencias de su verdadero sentido. Santo Tomás lo aclara con la pregunta de «si el recto medio en las virtudes morales es un medio real o simplemente de la razón» (a.2). Evidentemente es, ante todo, un medio de la razón, ya que se ha definido este medio virtuoso por la conformidad del objeto a la regla racional; no a la razón esencialmente, sino en tanto el hombre aplica esa medida del dictamen racional a la acción misma, la ajusta y adapta a *su línea media*, participándose así la recta razón en el apetito.

---

[7] Cf. textos en T. DEMAN, *La prudence* p.390-94.

[8] Es expresa doctrina de Aristóteles, V *Ethic.* c.9 lect.10 (BK 1133b31). Cf. *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 sol.1 ad 4.5.

Pero hay una diferencia bien notable entre la manera como se establece esta igualdad en la justicia y en las virtudes que moderan las pasiones. Para la justicia se establece una igualdad real o cuantitativa; Aristóteles llamaba *igualdad aritmética*, que es el término equidistante entre dos extremos, como seis dista igual entre dos y diez. Es decir, la razón impone un *medium rei* en las relaciones de justicia, porque la rectitud se toma según un criterio de estricta igualdad objetiva con lo que es debido a otro [9]. Mas, en las demás virtudes, el medio virtuoso es puramente racional—*medium rationis*—, que Aristóteles llamaba igualdad de proporción geométrica y por relación al sujeto [10]. En la moderación de las pasiones, lo que es recto no tiene una medida objetiva de igualdad, sino que depende de las condiciones subjetivas. Pues las pasiones no se refieren a otro, sino que afectan al sujeto interior y por orden a él han de regirse. Un vestido o calzado igualmente bien ajustado no tiene el mismo tamaño en los distintos sujetos. La moderación de la templanza no impone la misma cantidad y forma de alimentos al fuerte que al débil, al que necesita mucho y al enfermo, «al pantagruélico Milón o al vencedor del gimnasio», que ha de mantener su cuerpo ágil [11]. El recto medio de estas virtudes es solamente racional, determinado por la razón según las circunstancias y exigencias del sujeto.

Volvamos a esa consecuencia importante que se desprende de todas estas precisiones. La *medietas rationis*, de que hablan Aristóteles y Santo Tomás, no es siempre un medio cuantitativo en las cosas, y no impide que algunas virtudes tiendan a un máximo de cantidad absoluta en su propia materia. Aristóteles menciona la *megalopsychia*, magnanimidad o noble ambición de los máximos honores, la magnificencia acerca de los grandes gastos, o la fortaleza, que ha de afrontar con firmeza los máximos peligros. Y Santo Tomás añade la pobreza y virginidad evangélicas, que han de renunciar a todas las riquezas, a todos los placeres, por Dios y por los bienes eternos (a.1 ad 3). La medida de la razón, sobre todo alumbrada por la fe, determina *lo máximo*, o la renuncia total, en esos casos, y, no obstante, la razón impone aun entonces una moderación en las circunstancias, un medio entre diversos vicios por exceso y por defecto, a fin de que el hombre no haga esos esfuerzos máximos cuando o donde no debe, por los fines que no debe, o no los deje de hacer en los casos debidos, etc.

Queda, pues, patentizado que el medio virtuoso (mucho más tratándose de la virtud cristiana) no ha de confundirse con *la medianía o mediocridad moral*. La *mesotes* de Aristóteles tiene poco parentesco con la *aurea mediocritas* del poeta latino. La razón puede exigir, y exige muchas veces, lo máximo y extremo en cada cosa; por lo que dicho medio virtuoso es compatible con todas las formas de virtud heroica. Siempre, sin embargo, la virtud moral exige, aun en el héroe y el santo, discreta moderación, un medio o regla de la razón entre las mil circunstancias imprudentes e indebidas de un acto.

Por eso, si, desde el punto de vista del objeto, la virtud puede estar en un medio, *axiológicamente*, en cambio, toda virtud debe tender al esfuerzo máximo, a realizar supremos y siempre más perfectos *valores*. Aun en las cosas mediocres es más fácil desviarse del justo medio que permanecer firme en él con plena responsabilidad moral, lo que supone

[9] II *Ethic.* c.5 (Bk 1106a30-35); S. Th., lect.6 n.311. Más amplia explicación de este medio objetivo en 2-2 q.58 a.10.

[10] II *Ethic.* c.5 (Bk 1106b1-8); S. Th., ibid., n.312-15.

[11] Aristot., II *Ethic.* c.5 (Bk 1106b1ss). Milón, mencionado por Aristóteles, es un personaje del que narra Solino que comía un buey al día. Cf. S. Th., lect.6 n.314.

máxima tensión y vigilante esfuerzo. Tal es la *ley interna* de la vida virtuosa, y por algo ha definido Santo Tomás, en pos de Aristóteles, la virtud desde el punto de vista psíquico y subjetivo: «disposición de la potencia *ad optimum*» (q.55 a.1 ad 1), una tensión constante hacia el punto sumo, subida hacia las cumbres, hacia los máximos valores [12].

II. El recto medio en las virtudes intelectuales y teologales

Expuesto ya lo esencial de este concepto del justo medio a propósito de las virtudes morales, Santo Tomás termina señalando sus modos propios de aplicación a las virtudes intelectuales y teologales.

También las virtudes intelectuales consisten en un cierto medio (a.3). Este medio virtuoso en ellas es plenamente objetivo y exacto, determinado por una medida indivisible. En efecto, el bien que ellas realizan es la verdad, y la verdad consiste en una adecuación y justeza entre la concepción de la mente y el objeto real. Las ciencias, pues, y otros hábitos especulativos consisten en un justo medio, por su conformidad a la realidad. Por eso, la verdad, que se ajusta al objeto, es un medio entre dos extremos falsos. Es cierto que, lógicamente, entre la afirmación y negación de una cosa, entre ser y no ser, no hay *término medio*, sino oposición contradictoria. Pero, psicológicamente, el conocimiento verdadero de un objeto se halla entre extremos falsos por exceso y por defecto, es decir, entre juicios contrarios falsos por exceso de afirmación o por defecto de negación; así, a la verdad de Dios omnipotente se opone, por exceso, el que puede hacer también lo contradictorio, como un círculo cuadrado, y por defecto, el juicio falso de que no puede crear otros mundos posibles (a.3 ad 3).

En un sentido inverso se realiza el justo medio en las virtudes del entendimiento práctico, *la prudencia y las artes*. En la producción artística, el artista adecua y conforma a su concepción mental la obra de arte. Esta, si ha sido bien lograda, se dice de verdad que consiste en un recto medio, porque se ha ajustado a la medida y figura ideal existente en la mente del artista. El artífice puede decir de su obra bien confeccionada que «no le falta ni le sobra nada», ya que su trazado se conforma del todo al esquema y proyecto ideal [13]. De igual manera, el hábito artístico también poseerá su justo medio en sí mismo, cuando el artista ha formado su arte en buena escuela y según las normas objetivas de la creación y realización artística.

Algo semejante cabe decir del recto medio *en la prudencia*, la cual, en parte, deriva sus dictámenes rectos de su conformidad con la realidad, es decir, con las normas objetivas, y en parte—máxime en sus dic-

---

[12] H. SCHILLING, *Das Ethos der Mesotes* p.10; O. SCHILLING, *Die Tugend als richtige Mitte:* ZAM 5 (1930) p.46-54. Cf. *Deutsche Thomas-Ausgabe* t.II p.606.—Por desconocimiento de esta doctrina del recto medio, ha calumniado y falseado entre nosotros la tradición teológica, oponiendo la concepción de Santo Tomás sobre la virtud y sus motivos, como mediocre e imperfecta, a la concepción cristiana, más elevada, de la vida virtuosa, cual se encuentra en los Padres, y sobre todo en San Ignacio de Loyola (?), el P. E. ELORDUY, *La motivación de la virtud en la Edad Media:* Rev. Esp. de Teol. 3 (1943) p.62-113. Mucho menos ha tenido en cuenta este autor lo que en seguida dice Santo Tomás de la virtud teologal.

[13] Esta expresión es de Aristóteles (II *Ethic.* c.5 BK 1106b8-12) y de Santo Tomás (ibid., lect.6 n.315).

támenes imperativos—de la inmediata conformidad con el apetito recto. Ese medio y rectitud prudencial es, a su vez, causa y medida de las virtudes morales y, como tal, identificado con el recto medio de éstas.

Completamente personal, en cambio, luminosa y digna de meditarse, es la especulación final del Angélico sobre el medio en las virtudes teologales. Sólo estas virtudes, que tienen por objeto la Medida última de todas las cosas, no conocen *medio* esencial que las limite en sí mismas y ponga medida a su propio objeto formal, trascendiendo y superando este principio del medio virtuoso. Lo divino no conoce límites, y las tres virtudes teologales tienen por objeto inmediato a Dios, participando de su plenitud ilimitada. La fe tiene por regla de su actuación la verdad divina en sí; la esperanza se mide por la omnipotencia de Dios; la caridad se conforma en su propia esencia por la bondad suma de Dios. Pero esta regla divina de la vida teologal es infinita y rebasa los estrechos límites de un medio virtuoso. Será una injuria hecha a Dios poner medida a su amor o decir que cabe algún exceso en la fe o confianza que ponemos en El, en cuanto tales. La bondad de esas virtudes no conoce, pues, algún medio, y tanto mejores serán esas virtudes cuanto más se eleven al sumo de intensidad y ardor, ya que nunca podremos creer, confiar en Dios y amarle cuanto El se merece y exige. La medida de la caridad, dirá más tarde el Angélico, es *amar a Dios sin medida*. El motivo formal común de las virtudes teológicas es la adhesión a Dios sobre todas las cosas.

Mas la vida divina de las virtudes teologales no es la subsistente en Dios, sino es participada en nosotros, *encarnada en lo humano*. Y este aspecto subjetivo de la criatura finita en que se recibe, necesariamente le ha de poner sus límites y medida. Ya Dios, en sus decretos eternos, ha determinado a cada hombre la medida de la donación de sus dones de conocimiento y amor. A cada cual ha escogido para un grado determinado de santidad. La medida de esta perfección de la vida divina y teologal en cada hombre sucede siempre según la voluntad y predilección gratuita de Dios: es «la medida de la donación de Cristo» (Eph. 4,7).

De igual suerte, las tres virtudes teologales reciben una limitación subjetiva, «la medida de nuestra condición humana» (a.4). Es una medida no esencial, sino existencial *(per accidens)*, dada por el sujeto en que se reciben. No podemos tender a Dios y creer, esperar en El y amarle cuanto a El se debe, pero sí debemos hacerlo en la medida de nuestra condición humana. Tal es el modo o medio virtuoso de las virtudes teologales que llevan la marca de lo humano en nosotros.

Este es *medio racional* impuesto por la prudencia sobrenatural según las circunstancias del sujeto, *que condiciona* y mide la actuación y hasta la misma intensidad o grado de estos actos de la vida teologal. La prudencia infusa señala la obligación o conveniencia de los actos de fe, de esperanza y de amor en cada circunstancia. A veces impondrá límites a esta actuación y señalará que debe cesarse en la oración y amor de Dios para atender a otras necesidades temporales, a las prescripciones de otras virtudes o a las obras para con el prójimo, según la conocida ley de dejar a Dios por Dios... Esta es la ley de limitación forzosa que impone *la condición carnal y humana* en que debe desarrollarse esa vida teologal en nosotros, aunque por sí misma exigiría una actuación constante y sin límites.

Dicha medida se traduce también *psicológicamente en un medio virtuoso* entre dos extremos viciosos, por exceso y por defecto. La fe debe asentir a Dios sin límites, pero la recta creencia en Dios está en el

medio entre falsas afirmaciones sobre El por exceso o negaciones por defecto. Y la esperanza tampoco puede excederse por parte de Dios, cuya bondad es infinita. Y, no obstante, subjetivamente, por su lado humano, la recta confianza en Dios lleva una línea media, entre la presunción, por exceso de esperar sobre la condición humana, y la desesperación, por defecto y negación (a.4 ad 3).

CUESTION 64

(In quatuor articulos divisa)

De medio virtutum

Del medio de las virtudes

Hablaremos a continuación de las propiedades de las virtudes. Y en primer lugar, del medio de las virtudes; luego, de la conexión de las virtudes; en tercer lugar, de su igualdad; y, por último, de su duración.

Acerca de la primera cuestión se pregunta.

Primero: si las virtudes morales consisten en un medio.

Segundo: si el medio de la virtud moral es un medio real o un medio de la razón.

Tercero: si las virtudes intelectuales consisten en un medio.

Cuarto: si las virtudes teologales.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum (cf. q.55 introd.). Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum (q.65); tertio, de aequalitate earum (q.66); quarto, de ipsarum duratione (q.67).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum virtutes morales sint in medio.

Secundo: utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.

Tertio: utrum intellectuales virtutes consistant in medio.

Quarto: utrum virtutes theologicae.

ARTICULO 1

Utrum virtutes morales sint in medio [a]

Si las virtudes morales consisten en un medio

Dificultades. Parece que la virtud moral no consiste en un medio.

1. Lo último es incompatible con la razón de medio. Pero es esencial a la virtud ser último, pues dice Aristóteles que "la virtud es lo último de la potencia". Luego la vir-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio.

1. **Ultimum enim repugnat rationi medii. Sed de ratione virtutis est ultimum: dicitur enim I "De caelo" [1], quod "virtus est ultimum potentiae". Ergo virtus**

[a] 2-2 q.17 a.5 ad 2; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.a1; *Ethic.* 2 lect.6.7; *De virtut.* q.1 a.13; q.4 a.1 ad 7

[1] C.11 n.7.8 (BK 268a11; a18); S.TH., lect.25.

moralis non consistit in medio.

2. Praeterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum: sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV "Ethic." [2]. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Praeterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum: sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

tud moral no consiste en un medio.

2. Lo máximo no es medio. Pero algunas virtudes morales tienden a lo máximo, como la magnanimidad a los máximos honores y la magnificencia a los máximos dispendios, como dice el Filósofo. Luego no toda virtud moral consiste en un medio.

3. Si es esencial a la virtud moral el consistir en un justo medio, síguese que no se perfecciona, sino que se corrompe, la virtud moral cuando tiende al extremo. Pero hay virtudes morales que se perfeccionan tendiendo al extremo: como la virginidad, que se abstiene de todo deleite venéreo, alcanzando así el extremo, es lo más perfecto en la castidad; el darlo todo a los pobres es lo que hay de más perfecto en la misericordia o liberalidad. Luego parece que no es esencial a la virtud moral consistir en el justo medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." [3], quod "virtus moralis est habitus electivus in mediotate existens".

Por otra parte, dice el Filósofo que "la virtud moral es el hábito electivo que consiste en el justo medio".

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (q.55 a.3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatis est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea: sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis.—Manifestum

Respuesta. Como ya expusimos, la virtud, por su misma esencia, ordena al hombre al bien. Ahora bien, lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma en orden a una materia determinada; y la medida y regla del movimiento apetitivo a los objetos apetecibles es la razón misma. Pero el bien de lo mensurado y regulado consiste en la conformidad con su regla; y así el bien de las cosas artísticas está en que guarden las reglas del arte. Por el contrario, el mal, en la disconformidad con su regla y medida. Esto puede acontecer, ya por exceder, ya por no alcanzar la medida, como podemos observar claramente en todas las cosas que se miden y regulan. Por eso, es evidente que el bien de la virtud moral consiste en la conformidad con

[2] C.2.3 (BK 1122a18; 1123a34); S.TH., lect.6 sqq.
[3] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.TH., lect.7.

la regla de razón.—Y es también claro que la igualdad o conformidad es un medio entre el exceso y el defecto. Luego la virtud moral consiste en el justo medio, como es manifiesto.

Soluciones. 1. La virtud moral recibe su bondad de la regla de la razón; mas tiene por materia las pasiones u operaciones. Si, pues, comparamos la virtud moral con la razón y atendemos a lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad; mientras que el exceso y el defecto representan esencialmente el otro extremo, que es la disconformidad. Mas, si consideramos la virtud moral respecto a su materia, tiene razón de medio en cuanto que conforma la pasión con la regla de la razón. Por eso dice el Filósofo que "la virtud substancialmente es un medio", en tanto que se aplica la regla de virtud a su materia propia; pero "es un extremo en lo que tiene de óptimo y de bien", es decir, en la conformidad con la razón.

2. En las acciones y pasiones, el medio y los extremos varían según las diversas circunstancias. Así, nada impide que en una virtud algo sea extremo según determinada circunstancia y medio según otras por su conformidad con la razón. Este es el caso de la magnanimidad y magnificencia. Pues, si consideramos la cantidad absoluta de aquello a que tienden el magnífico y el magnánimo, diremos que es un extremo y máximo; pero si consideramos la cantidad en relación con otras circunstancias, entonces tiene carácter de medio, pues estas virtudes tienden a ese máximo según la regla de la razón, es decir, donde, cuando y porque es necesario. Tendrá razón de exceso si tiende a ese máximo cuando no es necesario, o donde no es necesario, o por un motivo inconveniente; tendrá razón de defecto en no tender a ello cuando y donde es necesario. Y esto

est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifesto apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas: excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit, in II "Ethic." [4], quod "virtus secundum substantiam medietas est", inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: "secundum optimum autem et bene, est extremitas", scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias: unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum: sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. Excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc

[4] C.6 n.17 (Bk 1107a7); S.Th., lect.7.

maximum ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit, in IV "Ethic." [b], quod "magnanimus est quidem magnitudine extremus; eo autem quod ut oportet, medius".

Ad tertium dicendum quod eadem ratio est do virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum: ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

mismo es lo que dice el Filósofo al afirmar que "el magnánimo observa el extremo en la cantidad, pero el medio en el recto modo de su acción".

3. Esto que se dice de la magnanimidad, ha de aplicarse a la virginidad y la pobreza, La virginidad, en efecto, se abstiene de toda materia sexual, y la pobreza de toda riqueza, por un fin recto y del modo conveniente; es decir, de acuerdo con el precepto de Dios y en orden a la vida eterna. Pero, si esto se hace de modo indebido, es decir, según alguna ilícita superstición o por vanagloria, será práctica superflua. Si, por el contrario, no se hace cuando y como es debido, será vicio por defecto, como sucede en la transgresión de los votos de virginidad y de pobreza.

ARTICULO 2

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis [a]

Si el medio de la virtud moral es un medio real o un medio de razón

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei.

1. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI "Metaphys." [c], est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Praeterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum; sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Praeterea, medium quod accipitur secundum proportionem

Dificultades. Parece que el medio de la virtud moral no es un medio de razón, sino un medio real.

1. El bien de la virtud moral está en ser un justo medio. Pero el bien está en las cosas mismas, como dice Aristóteles. Luego el medio de la virtud moral es un medio real.

2. La razón es una facultad aprehensiva. Pero la virtud moral no consiste en un medio entre aprehensiones, sino más bien entre acciones y pasiones. Luego el medio de la virtud moral no es de razón, sino real.

3. El medio que se observa en la proporción aritmética o geométrica

---

[a] 2-2 q.58 a.10; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.a2; *De virtut.* q.1 a.13.
[b] C.3 n.8 (Bk 1123b13); S.Th., lect.8.
[c] L.5 c.4 n.1 (Bk 1027b26); S.Th., l.6 lect.4.

es un medio real. Pero tal es el medio de la justicia, como dice el Filósofo. Luego el medio de la virtud moral no es un medio de razón, sino real.

Por otra parte, dice Aristóteles que "la virtud moral consiste en un justo medio, determinado con respecto a nosotros por la razón".

Respuesta. El medio de razón puede entenderse en dos sentidos. Primero, según que el medio se encuentra en el acto mismo de la razón, siendo este acto, por decirlo así, reducido a un medio; en este sentido, como la virtud moral perfecciona, no el acto de la razón, sino el de la facultad apetitiva, el medio de la virtud moral no es el medio de razón. — Segundo, en otro sentido se puede llamar medio de la razón al establecido por ésta en cualquier materia; así el medio de la virtud moral es siempre medio de razón, ya que la virtud moral consiste, como hemos dicho, en un medio, por su conformidad con la recta razón.

Mas, a veces, el medio de razón es también medio real, y en este caso el medio de la virtud moral es el medio real; éste es el caso de la justicia. Otras veces, sin embargo, el medio de razón no es medio real, sino que se toma por comparación a nosotros; tal es el medio en todas las demás virtudes morales. La razón de esto es que la justicia es acerca de operaciones que tienen lugar en realidades externas, donde la rectitud debe establecerse de modo absoluto y por sí misma, como dijimos ya. Por consiguiente, el medio de razón en la justicia se identifica con el medio real, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que le es debido, ni más ni menos. Mas las otras virtudes morales son acerca de las pasiones internas, donde la rectitud no puede establecerse de manera uniforme, pues que los hombres se com-

arithmeticam vel geometricam, est medium rei. Sed talis est medium iustitiae, ut dicitur in V "Ethic." [7]. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." [8], quod "virtus moralis in medio consistit quoad nos, determinata ratione".

Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur. Et sic, quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae; medium virtutis moralis non est medium rationis.—Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis: quia, sicut dictum est (a.1), virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei: et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos: et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra (q.60 a.2) dictum est: et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones: et

[7] C.3 n.13 (BK 1131b13); c.4 n.3 (BK 1132a22); S.TH., lect.5.7.
[8] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.TH., lect.15.

ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

portan de modos muy diversos en relación con las pasiones; de ahí que sea preciso establecer en las pasiones la rectitud de la razón por orden a nosotros, que somos los afectados por ellas.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam, primae duae rationes procedunt de medio rationis quod scilicet invenitur in ipso actu rationis. — Tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

Soluciones. Ya se deduce la respuesta a las dificultades. Pues las dos primeras toman el medio de razón tal como se encuentra en el acto mismo de la razón, y la tercera arguye por el medio de la justicia.

ARTICULO 3

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio [a]

Si las virtudes intelectuales consisten en un medio

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio.

1. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

Dificultades. Parece que las virtudes intelectuales no consisten en un medio.

1. Las virtudes morales consisten en un medio, en cuanto que se conforman a la regla de la razón. Pero las virtudes intelectuales residen en la razón misma, y así parece que no tienen una regla superior. Luego las virtudes intelectuales no consisten en un medio.

2. Praeterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali: dicitur enim in II "Ethic." [9], quod "virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit". Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem. Et sic procedetur in infinitum in virtutibus.

2. El medio de la virtud moral viene fijado por la intelectual, pues afirma Aristóteles que "la virtud consiste en un justo medio, determinado por la razón según el criterio del sabio". Si, pues, la virtud intelectual consiste también en un medio, este medio, a su vez, debe serle determinado por alguna otra virtud. Y así procederíamos hasta el infinito en las virtudes.

3. Praeterea, medium proprie est inter contraria; ut patet per Philosophum, in X "Metaphys." [10]. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas: cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ae-

3. El medio, propiamente hablando, es entre contrarios, como demuestra el Filósofo. Mas parece que en el entendimiento no se da la contrariedad, pues incluso los contrarios, como están en la inteligencia, no son contrarios, sino que son entendidos a la vez, como lo blanco y lo ne-

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]3; *De virtut.* q.1 a.13; q.4 a.1 ad 7.

[9] C.6 n.15 (BK 1106b36); S.TH., lect.7.

[10] L.9 c.7 n.3 (BK 1057a30); S.TH., l.10 lect.9.

gro, la salud y la enfermedad. Luego en las virtudes intelectuales no hay medio.

Por otra parte, el arte es una virtud intelectual, como señala Aristóteles. Y, sin embargo, es un medio, como él mismo indica. Luego también la virtud intelectual consiste en un medio.

Respuesta. El bien de cualquier cosa, como se ha dicho, consiste en un medio, en cuanto que se conforma a una regla o medida que puede ser sobrepasada y puede no ser alcanzada. Pero la virtud intelectual, según ya dijimos, se ordena, como la virtud moral, al bien. Por consiguiente, el bien de la virtud intelectual consiste en un *medio* en cuanto que es sujeto de medida. Mas el bien de la virtud intelectual es la verdad: en el caso de la virtud especulativa, la verdad absoluta, como dice Aristóteles; si se trata de la virtud práctica, la verdad en conformidad con un apetito recto.

Ahora bien, si la consideramos absolutamente, la verdad aprehendida por nuestro entendimiento es como algo mensurado por la cosa, pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento, como dice el Filósofo; porque hay verdad en la opinión o en el enunciado, según que la cosa es o no es. Así es que el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un justo medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es o no ser lo que no es; en esto consiste la razón formal de verdad. Por el contrario, el exceso está en la afirmación falsa por la cual se afirma ser algo que no es. El defecto está en la negación falsa por la cual se niega ser lo que es.

En cuanto a la verdad de la virtud intelectual práctica, si se la considera en relación con la cosa, tiene

grum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod ars est virtus intellectualis, ut dicitur in VI "Ethic." [11]; et tamen artis est aliquod medium, ut dicitur in II "Ethic." [12]. Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est (a.1). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est (q.56 a.3). Unde secundum quod *bonum virtutis intellectualis* se habet ad *mensuram*, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI "Ethic." [13] dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum.

Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut *mensuratum a re*: res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X "Metaphys." [14]; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est: defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem men-

[11] C.3 n.1 (BK 1139b16); S.TH., lect.3.
[12] C.6 n.9 (BK 1106b13); S.TH., lect.6.
[13] C.2 n.3 (BK 1139a29); S.TH., lect.2.
[14] L.9 c.1 n.14 (BK 1053a33); S.TH., l.10 lect.2.

surati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis.—Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

razón de mensurado. Y así, tanto en las virtudes intelectuales como en las prácticas, se toma el medio en conformidad con la cosa.—Pero, si se considera en relación con el apetito, tiene razón de regla y medida. Por tanto, el medio de la virtud moral es el mismo que el de la prudencia, a saber, la rectitud de razón; mas este medio pertenece a la prudencia, en cuanto que ésta regula y mide, y a la virtud moral, en cuanto regulada y mensurada. E igualmente el exceso y el defecto se toman de diverso modo en uno y otro caso.

Ad primum ergo dicendum quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in c): et per conformitatem ad ipsam, accipitur in ipsa medium.

Soluciones. 1. También la virtud intelectual tiene su medida, como hemos dicho; y el justo medio en ella se toma por la conformidad a esa medida.

Ad secundum dicendum quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

2. No es necesario proceder hasta el infinito en las virtudes, porque la medida y regla de la virtud intelectual no es otro género distinto de virtud, sino la realidad misma.

Ad tertium dicendum quod ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine "Peri Hermenelas" [15]. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens: tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid. Unde esse et non esse sunt contradictoria: sed opinio qua opinamur quod "bonum est bonum", est contraria opinioni qua opinamur quod "bonum non est bonum". Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

3. Las cosas contrarias no tienen tal contrariedad en el alma, pues una es la razón de conocer a la otra. Sin embargo, hay en el entendimiento la contrariedad de la afirmación y de la negación, que, como dice Aristóteles, son contrarias. Pues aunque ser y no ser no son contrarios, sino opuestos contradictoriamente, si se consideran estos vocablos tal como se realizan en las cosas (porque uno es ser y otro es puramente no-ser), sin embargo, si los referimos al acto del alma, ambos suponen algo positivo. Luego ser y no-ser son contradictorios; pero la opinión con la que estimamos que "el bien es bien", es contraria a la opinión por la que apreciamos que "el bien no es bien". Y la virtud intelectual es medio entre tales contrarios.

[15] C.14 (Bk 23a27).

ARTICULO 4

Utrum virtutes theologicae consistant in medio [a]

Si las virtudes teologales consisten en un medio

Dificultades. Parece que las virtudes teologales tienen medio.

1. El bien de las otras virtudes consiste en un medio. Pero la virtud teologal excede en bondad a todas ellas. Luego la virtud teologal con mayor motivo consiste en un medio.

2. El medio de la virtud moral se toma según que el apetito es regulado por razón; el de la intelectual, según que nuestro entendimiento es mensurado por las cosas. Pero la virtud teologal perfecciona el entendimiento y la voluntad, como se ha dicho. Luego también la virtud teologal consiste en un medio.

3. La esperanza, que es una virtud teologal, es un medio entre la desesperación y la presunción. Del mismo modo, la fe ocupa el justo medio entre las herejías contrarias, como dice Boecio. Así, confesando que en Cristo hay una sola persona y dos naturalezas, observamos el medio entre la herejía de Nestorio, que afirma la existencia de dos personas y de dos naturalezas, y la de Eutiques, que afirma una persona y una naturaleza. Luego la virtud moral consiste en un medio.

Por otra parte, en las materias en que la virtud consiste en un medio es posible pecar por exceso y por defecto. Pero es imposible pecar por exceso acerca de Dios, objeto de la virtud teologal, pues dice el autor sagrado: "Cuantos alabáis al Señor alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas". Luego la virtud teologal no consiste en un medio.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio.

1. **Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.**

2. **Praeterea, medium virtutis accipitur, moralis quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum, et appetitum, ut supra dictum est (q.62 a.3). Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.**

3. **Praeterea, spes quae est virtus theologica, medium est inter desperationem et praesumptionem. Similiter etiam fides inocdit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit in libro "De duabus naturis"** [16], **quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas; et haeresim Eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.**

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicae, non contingit peccare per excessum: dicitur enim Eccli. 43,33: "Benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis: maior enim est omni laude". Ergo virtus theologica non consistit in medio.

---

[a] 2-2 q.17 a.5 ad 2; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.a4; *De virtut.* q.1 a 13; q.2 a.2 ad 10.13; q.4 a.1 ad 7; *In Rom.* 12 lect.1.

[16] C.7: ML 64,1352.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excellens omnem humanam facultatem: unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio: sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra: quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram quam transcendere contingit. Quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam: virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod spes est media inter praesumptionem

Respuesta. Como dijimos ya, el medio de la virtud se toma por la conformidad con su regla o medida, en cuanto que puede darse el exceder esa medida o no alcanzarla. Mas para la virtud teologal se puede tomar una doble medida. Hay, en efecto, una en la esencia misma de la virtud. En este sentido, la medida y regla de la virtud teologal es el mismo Dios: nuestra fe se regula según la verdad divina; nuestra caridad, según la bondad de Dios; y nuestra esperanza, según la inmensidad de su omnipotencia y su misericordia. Es ésta una medida que excede a toda facultad humana, de manera que el hombre nunca puede amar a Dios tanto cuanto debe ser amado, ni creer o esperar en El tanto como debe; luego mucho menos llegará al exceso en tales acciones. Y así el bien de tal virtud no consiste en un medio, sino que es tanto mejor cuanto más se aproxima a lo sumo.

Hay, además, para la virtud teologal otra regla o medida, que se toma por comparación a nosotros; porque, si bien no podemos acercarnos a Dios cuanto debemos, debemos acercarnos a El creyendo y esperando en El y amándole según la medida de nuestra condición. Por consiguiente, sólo accidentalmente se puede considerar en la virtud teologal un medio y extremos por parte nuestra.

Soluciones. 1. El bien de las virtudes intelectuales y morales consiste en un medio realizado en la conformidad a una regla o medida que se pueda sobrepasar; cosa que, absolutamente hablando, no sucede en las virtudes teologales, como se acaba de decir.

2. Las virtudes morales e intelectuales perfeccionan nuestro entendimiento y apetito subordinándolos a una regla y medida creadas; las virtudes teologales, a una medida y regla increadas. Por tanto, la comparación no viene al caso.

3. La esperanza observa el justo medio entre la presunción y la deses-

peración por nuestra parte, o sea, en cuanto que el hombre es tachado de presuntuoso, si espera de Dios un bien que excede su condición, o de desesperado, si no espera lo que, según su condición, podría esperar. Mas por parte de Dios no puede haber exceso de esperanza, porque su bondad es infinita.—De modo semejante, la fe ocupa un lugar medio entre las herejías contrarias, no por comparación a su objeto, que es Dios —en quien nadie puede tener fe excesiva—, sino en cuanto que la misma opinión humana es intermedia entre opiniones contrarias, como es manifiesto por lo dicho.

et desperationem, ex parte nostra: inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita.—Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere: sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet (a.3 ad 3).

LA CONEXION DE LAS VIRTUDES

Esta segunda propiedad se refiere a la mutua relación de dependencia de las virtudes y es la que más de relieve pone la unidad y homogeneidad de toda la vida moral. Podría llamarse el tema de la *unificación* de todos los principios y elementos de la vida virtuosa. La idea de conexión, aplicada a las virtudes, significa «la dependencia de una virtud respecto de las otras, de tal modo que no puede darse sin las demás en el mismo sujeto». Implicará, por lo tanto, de darse, una concepción unitaria cerrada de la vida virtuosa, en la que todas las virtudes formen un haz indivisible, a pesar de la distinción esencial y enorme riqueza de hábitos virtuosos.

Por eso, no son de extrañar las múltiples y difíciles implicaciones que lleva consigo esta doctrina, y que han de resolverse y aclararse juntamente. Todo ello forma un tema de especulación muy honda, muy típica y personal de Aristóteles y Santo Tomás. El santo Doctor, mejor que sus comentaristas, ha resuelto y armonizado los distintos aspectos con admirable sencillez y precisión, y hoy se vuelve a valorar mejor los elementos puros de su solución. Por algo Cayetano habla dos veces en su exposición del «admirable», del «divino ingenio» del maestro, que parece brillar aquí de manera especial.

Podía extenderse este tema a la conexión general de todos los hábitos virtuosos, o del grupo de las virtudes intelectuales entre sí. Este aspecto de lo intelectual está fuera de la cuestión y es fácilmente excluído por el Angélico (a.1 ad 2). Los hábitos de la vida intelectual especulativa marchan separados e independientes de la vida moral. Las ciencias y artes pueden adquirirse sin necesidad de la virtud moral, y es un hecho evidente de experiencia que la perfección cultural de la técnica y el saber científico ni son necesarios para la vida virtuosa ni implican tampoco por sí mismos la perfección moral. Dentro del campo intelectual, las distintas ciencias y artes no se conectan en red única, y pueden adquirirse aisladamente unas de otras. Así lo enseña la experiencia y su propia índole de hábitos, cuyas materias no dependen entre sí. Cada arte y cada ciencia tienen su propio orden intrínseco a la realización de su materia, a la contemplación de su objeto, con sus leyes y métodos propios, y las distintas materias exteriores no dependen en su construcción unas de otras, ni los distintos objetos científicos están subordinados esencialmente entre sí.

Queda, pues, limitado el problema a *la conexión de las virtudes de la vida moral.* Todavía la perspectiva es muy amplia, ya que se extiende a los tres aspectos en que lógicamente se divide la cuestión de Santo Tomás: 1. Conexión de las virtudes morales adquiridas entre sí (a.1). 2. Conexión de las virtudes morales—adquiridas e infusas—con la caridad, bajo

el doble punto de vista: *a)* Dependencia de estas virtudes de la caridad (a.2), y de la caridad respecto de ellas (a.3). 3. Conexión mutua de las virtudes teologales, también bajo el doble aspecto de dependencia: a) de la fe y esperanza respecto de la caridad (a.4); *b)* de ésta respecto de aquéllas (a.5).

I. Conexión mutua de las virtudes morales adquiridas

ANTECEDENTES HISTÓRICOS.—La idea de que las virtudes morales forman un haz inseparable, de tal suerte que cada una exige para formarse la presencia de las otras, no es de Santo Tomás, pues, como él observa, *jere ab omnibus ponitur* (a.1). Se remonta a la más antigua tradición del intelectualismo griego y su concepto de lo virtuoso, unido inseparablemente a la sabiduría o prudencia. Ya Platón enuncia esta conexión de toda virtud con la prudencia o recta razón [1]. Y Aristóteles llegó a una clara sistematización de la misma, estableciendo la unificación de todas las virtudes en la prudencia. Las virtudes no son sólo hábitos *según la recta razón*, sino inseparablemente unidos *con la recta razón* [2]. Así armonizaba la distinción y pluralidad real de los hábitos virtuosos con la unidad firme de la vida moral.

La ética posterior marca un alejamiento de la línea aristotélica y su recta concepción de la virtud, máxime con los estoicos. Estos acentuaron la idea de la unidad hasta la *fusión* de todas las virtudes en una. En la concepción estoica ya no se habla de conexión de virtudes, lo que supone pluralidad de éstas. Además, según la Stoa rígida, la virtud es no sólo indivisible, sino por fuerza ha de ser perfecta y en su límite máximo, o de lo contrario no existe [3].

Fué a través de Cicerón y Séneca como los Padres latinos tuvieron conocimiento de esta doctrina estoica de la unidad de la virtud. Cicerón proclama doctrina común entre los filósofos que las virtudes se adquieren todas a la vez y que, al perderse una, se pierden todas [4]. Y Séneca afirma expresamente la concepción estoica de la virtud indivisible [5].

No es extraño que los Padres latinos, bajo el influjo de estas fuentes, acentúen con exceso el enlace indisoluble de todas las virtudes, en el sentido estoico de la unidad. Sin embargo, no parece que hayan negado la multiplicidad real de las mismas. Así San Ambrosio, que en su obra *De officiis*, réplica cristiana de la obra paralela de Cicerón, insiste en una máxima unión y encadenamiento de las virtudes cardinales, sin olvidar su real distinción [6]. San Jerónimo es el que más ha hablado de la teoría de los estoicos y expresado su adhesión a ella; pero también la

[1] *Phaed.* 69 B; *Rep.* IX, 591 B. Se citan como precursores de la misma idea Solón, Teognis, Heráclito, Demócrito, Sócrates, etc. Cf. H. MEYER, *Plato und die aristotelische Ethik* (Munich 1919) p.91; TH. GRAF, *De subiecto psychico virtutum* I p.31.

[2] ARIST., VI *Ethic.* c.13 (BK 1144b7-1145a10). Cf. los textos citados en introducción anterior sobre el medio de las virtudes.

[3] Véase amplio resumen histórico en la magna exposición de este tema de F. UTZ, O. P., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae* (Vechta 1937) p.6oss.

[4] CICERO, *De officiis* l.2 c.10: «Inter omnes philosophos constat..., qui unam haberet, omnes haberet virtutes.» Cf. *Tuscul.* l.2 c.14 (citado en a.1 *Sed contra*).

[5] *Epist.* 67 *ad Lucilium:* «Quidquid honeste fit, una virtus facit, sed ex consilii sententia».

[6] S. AMBR., *De officiis* l.1 c.27: ML 15,65; l.2 c.8: ML 16,123.

interpreta en el sentido de la conexión, que deja a salvo la diversidad de cada virtud singular [7]. Quizá San Gregorio Magno recuerda más a los estoicos, sobre todo a Séneca, en sus fuertes expresiones sobre las virtudes cardinales, que, si son perfectas, implican cada una todas las demás y cómo se funden entre sí [8]. Pero en la doctrina moral del Santo se acepta y reconoce la real diversidad de estas virtudes, y sus expresiones deben interpretarse, como lo hace el Aquinate, en el sentido de *condiciones generales* que no pueden faltar en ninguna virtud. Igual valor ha de darse al enunciado clásico de San Bernardo sobre la conexión de las virtudes, como modos generales del obrar virtuoso [9].

San Agustín es el único en ofrecer resistencia a la teoría estoica, reprochando a San Jerónimo que es doctrina de «invención humana, no sentencia divina» [10]. Mas su oposición es sobre todo a la extensión de la idea estoica de la unidad a los pecados, como inseparables y de igual gravedad. Su repulsa de tales extremos del estoicismo no le impide aceptar la idea de la conexión de las virtudes [11]. El es incluso el que enuncia la nueva conexión de las virtudes cristianas en la caridad, como principio de unión tan íntima, que parece a veces identificarlas todas en el amor [12].

En la Escolástica se introduce esta doctrina de la conexión desde sus primeros maestros, pues aparece expresa en Rolando Bandinelli y en seguida se generaliza. Pero, con rara unanimidad, sólo es aplicada a las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, según la concepción, desarrollada desde P. Lombardo, de la unidad inseparable de las virtudes cristianas con la caridad, «madre y causa» de todas ellas. Dicha explicación sostenía que las virtudes son inseparables porque al entrar una se introduce la caridad, la cual expulsa a todos los vicios; mas con la expulsión de éstos y carencia de todo pecado entran todas las virtudes [13].

Sólo algo más tarde, con Godofredo de Poitiers y G. de Auxerre, empieza a plantearse por separado el problema de la conexión para las virtudes infusas y las adquiridas. La actitud de repulsa es general para estas últimas. Las virtudes infusas son inseparables y se introducen todas juntas por su radicación en la caridad. Pero las adquiridas, así como los vicios contrarios, sólo se forman con la repetición de actos en la propia materia, sin que cada una incluya la presencia de las demás. Y la «opinión de los filósofos antiguos» la explicaban, en pos del Canciller y los primeros maestros franciscanos, haciendo observar que los estoicos entendían la virtud en su grado sumo y como equivalente a una perfección moral completa, la cual no existe sin que se hayan domado todos los vicios y adquirido todas las virtudes [14].

---

[7] *Epist.* 66: ML 22,640: «Quatuor virtutes describunt stoicita sibi invicem nexas et mutuo cohaerentes ut qui unam non habuerit omnibus careat». Esta opinión la acepta y hace suya (*Com. in Is.* l.15 c.66: ML 24,588; l.6 c.16: ML 24,246).

[8] *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547; l.22 c.1: ML 76,212; *Hom. in Ez.* l.1 hom.3: ML 76,809.

[9] S. BERNARD., *De consideratione* l.1 c.8: ML 182,737. Véase lo ya expuesto sobre este tema en la introducción a la cuestión 61.

[10] *Epist. 167 de sententia Iacobi:* ML 33,737: «Non enim et ista divina sententia est... sed hominibus hoc visum est, multum quidem ingeniosis, studiosis, sed tamen hominibus».

[11] *De Trin.* l.6 c.4: ML 42,927.

[12] Cf. textos y autoridades en la introducción a la cuestión 61 nota 20.

[13] Textos y amplia historia del tema en la Escolástica en O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* t.3 p.195-252, donde ha refundido sus anteriores trabajos sobre la cuestión.

[14] O. LOTTIN, o.c., p.230ss. Se conocían desde la primera Escolástica las autoridades de los Padres antes mencionados, que daban cuenta de la doctrina estoica, excepto San Ambrosio, citado por primera vez en Santo Tomás (O. LOTTIN, o.c., p.198).

Un cambio de actitud se dibuja al conocerse la teoría aristotélica de la necesidad de la prudencia para toda virtud moral. Pero aun San Alberto Magno, en quien se encuentra sobre todo clara esta idea, ha repudiado la doctrina de la conexión en el plano de la moralidad natural al insistir en la distinción de la *prudencia imperfecta*, que es parcial y sólo dirige cada virtud particular, y la *prudencia perfecta*, virtud única que exige la rectificación de toda la vida. Las virtudes particulares sólo requieren el concurso de estas reglas de dirección parciales, por lo que son separables entre sí. Pero San Alberto prepara ya el camino a su discípulo, al proclamar la inserción esencial de la prudencia en la formación de toda virtud moral [15].

La doctrina en Santo Tomás.—El Aquinate marca, pues, una fundamental innovación al reestablecer la tradición aristotélica y patrística de la conexión de las virtudes en el campo de las virtudes naturales. Ya desde las *Sentencias* [16] mantiene de un modo uniforme su doctrina, que puede así formularse :

Las virtudes morales adquiridas perfectas tienen conexión y dependencia mutua, de tal modo que no puede darse una sin todas las demás.

Después del Angélico sólo Escoto, con la escuela nominalista, se declaró en abierta oposición a la tesis, volviendo a la postura de la primera escolástica [17]. Mas los teólogos y filósofos en general la reconocen por verdadera y se adhieren a ella.

El Angélico también restaura los fundamentos racionales de esta verdad que había enunciado Aristóteles. Esta conexión se realiza en la prudencia ; las virtudes se unen y enlazan de modo inseparable *en y por la prudencia*. La razón de ello estriba en los tres supuestos básicos que en cuestiones anteriores han quedado sentados : *a)* Que la prudencia es necesaria para la adquisición de las demás virtudes. *b)* Que la prudencia tampoco puede adquirirse sin las demás virtudes. *c)* Que la prudencia es una para todas las virtudes morales.

Hemos expuesto ya en las cuestiones 57 y 58 la razón íntima de estos tres principios, que forman el núcleo de la teoría aristotélico-tomista de la virtud y su formación por la prudencia. Era patente el motivo del primero : la prudencia es la regla y dirección recta de toda virtud, sin la cual ninguna puede existir, ya que en cada acto virtuoso va implicada y como inviscerada una recta elección, acto prudencial. No es menos cierto el segundo aspecto, que señala la reciprocidad de esta esencial dependencia entre la prudencia y las virtudes del apetito. Pues la buena elección de los medios depende, a su vez, de la rectificación del apetito, cuyo influjo es decisivo en el juicio práctico de la prudencia o estimación recta de las circunstancias de la acción. Por eso, las otras virtudes morales constituyen los principios para la formación del juicio y dirección prudencial.

Santo Tomás ha insistido sobre todo *en el tercer presupuesto* de la unidad de la prudencia. Es el principio decisivo y clave de la cuestión. Si la prudencia es virtud única que tiene por materia todas las virtudes morales, para que ella sea formada se precisa haber adquirido la rectificación en todas las materias de la vida moral, lo que implica el concurso de todas las demás. Si una sola se destruye, fracasa uno de los principios en que se erige la dirección de la prudencia, y ésta falla en su empeño

---

[15] O. Lottin, o.c., p.231.
[16] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 ; *In VI Ethic.* lect.10,11 ; *De virtut. card.* a.2.
[17] Scot., *In Sent.* 3 d.26 a.1. Es refutado con vigor por Cayetano, *In* 1-2 q.65 a.1.

y pierde su ser de regla única directiva de toda la vida moral: *simpliciter deficit ab assecutione finis* [18].

Tal es la innovación principal del Angélico frente a sus predecesores. Estos habían admitido también la necesidad de la prudencia para toda virtud moral. Pero la habían disgregado en numerosas prudencias parciales e imperfectas según las materias virtuosas particulares, con cuyo concurso se adquirían las respectivas virtudes. Sólo a la prudencia perfecta correspondería la regulación universal.—Santo Tomás apela a la posición clara de Aristóteles: *Propter prudentiae unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexae* [19]. Si las demás artes y virtudes se distinguen por sus modos de regulación y de bondad, «el arte de bien vivir» es sólo uno, porque una sola es la regla de dirección que ha de imprimirse a la vida moral, la del bien honesto [20]. Por eso, añade en las *Sentencias*, «no puede adquirirse la prudencia en una parte de la virtud moral y no en las otras», porque su materia, única y universal, comprende las de todas las virtudes y a todas ha de dar vida y forma para que ella pueda adquirirse [21].

Ha de tenerse en cuenta una honda consecuencia que de aquí se desprende: que el verdadero concepto de la prudencia es la *prudencia total*, puesta tan de relieve por Cayetano en su brillante exposición de este tema. Las materias de las virtudes morales están íntimamente entrelazadas entre sí y hay «redundancia de unas en otras». Por eso, a cada virtud le pueden surgir dificultades no sólo de la propia materia o pasiones contrarias, sino del campo de las demás. No basta que la mujer esté bien habituada a la castidad por el amor a esa virtud y el dominio sobre esos placeres. Si por el deseo de riquezas, o por el afán de lujo y vanidad, o por temor de la infamia o de otros males, sucumbe a la tentación y se entrega al vicio, no conserva ya la castidad. «El que adultera para robar, no es sólo ladrón, sino también adúltero; y la mujer que por sola avaricia se da al meretricio no puede llamarse casta», ni el juez honrado que, por puro temor, pronuncia sentencia injusta. Mas la virtud debe ser el hábito que incline a su propio bien y a la elección de los medios para conseguirlo firmemente y en todas las circunstancias. Por eso, la castidad que incline a la moderación de los placeres en los casos normales y sucumba ante dificultades extrañas, es sólo virtud *secundum quid*, no verdadera. Su regla directiva sería la prudencia parcial, que es recta elección por el amor de ese propio bien virtuoso. Pero la verdadera y firme virtud debe ser la recta elección de todos los medios necesarios para conseguir ese fin de la castidad en todos los momentos y trances difíciles. Su norma directiva sólo podrá ser la *prudencia total*, la que mueva a preferir la castidad aun en medio de la pobreza y contra las tentaciones de la avaricia, en los peligros de muerte o contra las seducciones de la vanidad, contra el despecho de los celos, que tientan a la esposa a la infidelidad, etc. Mas esta prudencia total es la recta elección del bien de la castidad conectado y comparado con el bien de todas las demás e incluyendo, por lo tanto, el propósito de éstas [22].

---

[18] Io. a S. Thoma, *In 1-2* d.17 a.2 n.14.

[19] *In VI Ethic.* lect.11 (ed. Spiazzi 1949) n.1288.

[20] «Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia, unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia» (1-2 q.60 a.1 ad 1).

[21] *In Sent.* 3 d.26 a.1 sol.1 ad 2: «Unde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem virtutis moralis et non secundum aliam».

[22] Cajetan., *Comment. in 1-2* q.65 a.1 n.6-10. Cf. P. Utz, O. P., *De connexione virtutum moralium inter se* p.110ss; P. Lumbreras, *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950) n.306ss.

Con ello podemos ya comprender la respuesta a la gran aporía que la experiencia opone a esta doctrina. Si las virtudes adquiridas, por ser esencialmente consuetudinarias, no pueden engendrarse sino por el ejercicio de los propios actos, ¿cómo puede decir uno que, al adquirir la prudencia perfecta, tenga todas las virtudes, cuando tal vez no se ha ejercitado nada en muchas de ellas?

El Angélico previno ya esta dificultad y le dió solución adecuada (a.1 ad 1). Esta prudencia perfecta no podrá formarse sino con la repetición de muchos actos y después de haberse ejercitado uno virtuosamente en las más diversas materias. Y entonces se habrán adquirido también «las virtudes comunes, las que ocurren normalmente en la vida ordinaria de los hombres». Un ejercicio virtuoso orientado unilateralmente hacia una u otra virtud y no a todas las materias que se presentan en la vida corriente, no será suficiente. El que se ejercita mucho en obras de caridad, descuidando la castidad o sin mitigar la ira, el orgullo, etc., no llegará a la prudencia ni a la virtud perfectas. Habrá admitido algún vicio, que hace incompatible la prudencia total. Es el tipo corriente de las virtudes humanas, que con harta frecuencia los hombres asocian a grandes vicios. Pero ése no es el verdadero virtuoso, el que con gran firmeza obra la virtud en todas las circunstancias.

Esa prudencia total, así formada, supone al sujeto ya habitualmente ejercitado en todas las materias de la vida cuotidiana. Cada virtud de éstas se habrá, pues, formado con la repetición de sus propios actos. En cuanto a las virtudes especiales de otros estados y profesiones particulares, puede el virtuoso haberlas ejercitado intencionalmente, en el propósito y elección interior si llegara el caso, y entonces ya se han adquirido *en lo formal* de las mismas; o al menos, en fuerza de haberse habituado a obrar siempre virtuosamente y en materias similares, ya posee las virtudes extraordinarias *en potencia próxima* o en preparación de ánimo, «sin cuya disposición, dice el Angélico, nadie puede ser virtuoso» [23]. El que está habituado al desprendimiento y liberalidad con los pobres en lo pequeño, fácilmente practicaría la magnificencia en grandes riquezas, si las tuviera; y el que se ha ejercitado en la castidad perfecta en soltería, mejor practicará la castidad conyugal.

No puede objetarse, con los escotistas, que esta prudencia total exige la adquisición simultánea de todas las virtudes, lo que es imposible en la práctica. Las cosas morales, advierte Cayetano, no pueden precisarse con matemáticas e instantes de tiempo; esta conexión y concurso simultáneo de todas las virtudes ha de entenderse moralmente. Además, debe atenderse a la virtualidad múltiple que posee «la elección comparativa», antes mencionada, en un difícil acto de virtud. La mujer amenazada de muerte que rechaza el adulterio, prefiriendo su casta fidelidad a la misma muerte, a la infamia u otros males, con ese solo ejercicio de virtud puede haber ya afirmado en sí la castidad, fortaleza, justicia, fidelidad, etc., junto con la prudencia [24].

LA VIRTUD PERFECTA, QUE EXIGE LA CONEXIÓN.—Resta aclarar qué se se entiende por esta «prudencia y virtudes perfectas» que exigen el mutuo concurso y coexistencia de todas.

Santo Tomás ha precisado bastante su pensamiento (a.1 ad 1), que

---

[23] 2-2 q.152 a.3 ad 2. Cf. hic ad 1. También la «virtud del buen ciudadano», firme en la práctica de la justicia, prudencia y obediencia, que le son propias, contiene en potencia próxima las virtudes «del buen gobernante», si llegara a serlo (CAYETANO, *In* 2-2 q.47 a.11 n.2. Cf, P. LUMBRERAS, o.c., p.199).

[24] CAIETAN., *In* 1-2 q.65 a.1 n.13.

permite dirimir las dudas y vacilaciones que hay sobre esto. Recuérdese que se trata de las virtudes naturales, susceptibles de darse en los paganos, pues incluso este concepto de virtud moral perfecta está ya dado por Aristóteles.

No deben tomarse sólo como virtudes perfectas las que se encuentran en el mayor grado de perfección y heroicidad a que pueden llegar naturalmente. *Virtudes perfectas son las virtudes morales «simpliciter» tales, las que han llegado al ser y firmeza propios de hábitos virtuosos.* Santo Tomás enseña que son las virtudes que inclinan *in bonum opus bene agendum* (a.1). Es decir, las que mueven a obrar el propio bien por el motivo virtuoso y con la firmeza virtuosa omnímoda, pues observa que nadie tendrá una verdadera virtud si no ha adquirido la prudencia total y no está dispuesto a obrar ese bien virtuoso en todas las circunstancias y contra todas las dificultades de la vida [25].

Se han de excluir, pues, de la conexión y del carácter de virtudes *simpliciter* dos grados de virtud imperfecta: a) *Inclinationes naturales ad opera bona,* las buenas inclinaciones virtuosas, que mueven a muchas obras buenas «por natural complexión» y son simples disposiciones e incoación de virtud. b) *Inclinationes ad bonum ex assuetudine,* es decir, verdaderos hábitos adquiridos de obrar el bien, mas procedentes del temperamento e inclinación natural, que no mueven a esas obras buenas por el motivo virtuoso y con la firmeza omnímoda, que no sucumba ante dificultades procedentes de materias extrañas: *ad bonum bene agendum.*

Santo Tomás reconoce que se pueden formar estos hábitos virtuosos sin que sean aún verdaderas virtudes [26]. Con gran justeza los ha caracterizado como virtudes imperfectas que se adquieren cuando a la vez el sujeto se ejercita en otros vicios, como el liberal con los pobres, el valiente guerrero, que a la vez se dan al vicio de lujuria. Es el tipo de virtud corriente, propia de quien practica el bien por inclinación y gusto o por horror natural al vicio contrario, y no por amor de lo virtuoso como tal. Claramente da a entender que, para conquistar con el ejercicio la virtud perfecta, no puede contraerse a la vez ningún vicio, sino debe renunciarse a toda práctica viciosa, ya que, de lo contrario, no se adquiere la prudencia, que implica la firmeza en el ejercicio de toda virtud [27].

---

[25] *In Sent.* 3 d.25 a.1 sol.1 ad 1: «Quando aliquis exercetur in actu alicuius virtutis, si simul exercetur in actu alicuius vitii, nunquam acquiret aliquam virtutem, quia non acquiret prudentiam. Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene se habeat quis circa omnia quae in usum vitae veniunt».

[26] A.1 et ad 1, donde es llamada «virtus imperfecta ex assuetudine», «ex aliqua consuetudine». «Acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae quae circa concupiscentias corrumpitur».

[27] Léanse textos de las notas 25 y 26. Queda por aclarar la dificultad de cómo pueden darse estos hábitos virtuosos que no obtengan la esencia de verdaderas virtudes. Para ello recuérdese que Santo Tomás ha definido la virtud como hábito que mueve siempre al bien: «habitus semper se habens ad bonum» (q.54 a.4; q.57 a.1). Por esta nota de orientación insobornable al bien—qua nullus male utitur—se distingue la virtud de otros hábitos inferiores que pueden a veces doblegarse al mal, como la opinión, que admite a veces la falsedad. Por eso estos hábitos virtuosos imperfectos—virtus imperfecta ex assuefactione—pueden tener la firmeza del obrar habitual y arraigado, mas no la *firmeza* del obrar el bien, por el motivo virtuoso, *ad bonum bene operandum,* ya que llevan al bien por inclinación natural y aun a veces por motivos malos. En el mismo sentido habla Santo Tomás, *De virt. card.* a.2. Hay, además, virtudes aparentes y falsas, puestas al servicio de un móvil malo, como las virtudes del avaro, tan vivamente descritas por San Agustín (*Contra Iulianum* 1.4 c.3 n.19: ML 44,748), su prudencia en los negocios, su abstinencia, moderación y, sobre todo, su paciencia y resistencia increíble en las penalidades, de quienes dice Horacio: «per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignem». Estas y otras falsas prudencias son hábitos operativos arraigados, y, sin

II. Conexión de las virtudes morales con la caridad (a.2.3)

Es la segunda fase, y más propiamente teológica, del problema de la conexión de las virtudes morales, su enlace y coordinación con la caridad. La expondremos más brevemente, después de haber sentado con amplitud la base filosófica, la unión de toda la vida virtuosa natural, enlazada con la prudencia.

a) LAS VIRTUDES MORALES ADQUIRIDAS Y LA CARIDAD.—Santo Tomás establece doble cuestión, para las virtudes adquiridas e infusas, y se plantea primero el tema de las virtudes naturales y su posible consistencia sin la caridad.

La pregunta si el orden moral natural de las virtudes adquiridas guarda necesaria conexión con la caridad, equivale a esa otra: ¿Son posibles estas virtudes naturales sin su unión con el fin sobrenatural y pueden existir sin ella como verdaderas y sólidas virtudes?

Es el tema célebre de las virtudes de los pecadores y de los paganos. El error de Bayo y de todo el jansenismo, que pretende apoyarse en la concepción de la gracia de San Agustín, ha negado todo género de virtudes a los gentiles, asegurando que todas las obras hechas por los infieles son pecados, pues sin la gracia y caridad nadie puede hacer obra alguna buena ni adquirir la virtud.

Mas su apelación a San Agustín no es, ni mucho menos, recta. No discutiremos aquí este famoso tema del pensamiento de San Agustín sobre las virtudes de los infieles, que es bien aclarado en la teología de la gracia. Es cierto que el Doctor de Hipona censuró con gran dureza las virtudes de los romanos y filósofos paganos, llamándolos «pecados y espléndidos vicios», obras procedentes de la concupiscencia carnal. Su concepción debe, sin embargo, interpretarse desde el plano teológico en que se sitúa, del bien sobrenatural y mérito de la vida eterna. Desde este punto de vista, las virtudes de los infieles son estériles y vanas, pues no realizan el bien sobrenatural ni tienen valor alguno meritorio; y aun, en un sentido amplio, pecados y vicios, pues, no siendo movidos por la intención de la fe y a impulsos de la caridad, casi siempre se orientan al amor excesivo de sí. E incluso son con gran frecuencia auténticos vicios, por ser obras virtuosas realizadas por un fin malo e inmoral; son entonces las virtudes aparentes que San Agustín con vehemencia fustiga describiendo, v. gr., las falsas virtudes del avaro [28]. Pero al lado de todo esto, San Agustín, en otros lugares, reconoce y alaba verdaderas virtu-

---

embargo, no son virtudes, porque de ellos se usa mal. La esencia de la virtud la obtendrán cuando hayan adquirido la firmeza en obrar el bien y por un motivo honesto, es decir, cuando estén conectadas con la prudencia y las demás virtudes.

Con esto no negamos la doctrina al principio expuesta (introducción a la q.49) de la distinción esencial entre hábito y disposición. Allí quedaba hecha la salvedad de que, en los hábitos operativos naturales, la firmeza subjetiva pertenece a la substancia de los mismos como hábitos. La virtud perfecta tendrá, como hábito, diferencia gradual, de mayor o menor firmeza, con la virtud de imperfecta, pero diferencia esencial en razón de virtud especificada por el bien.

[28] Véase, por ejemplo, *Contra Iulianum* l.4 c.3 n.19: ML 44,748: «Avarorum prudentia, qua excogitant genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu facilius sua nonnunquam contemnunt quam usurpant aliquid alienum; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum, soloque necessario victu tegumentoque contenti sunt; et avarorum fortitudo, quae, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes».

des, desde el punto de vista de la moral natural, en muchos paganos, por lo que es cierto y bien probado que los errores jansenistas representan una desviación de su trayectoria y seudo agustinianismo [29].

Santo Tomás ha atenuado mucho el duro juicio de San Agustín sobre las virtudes de los paganos. Su doctrina está bien definida en esta su primera aserción, en que niega la conexión de las mismas con la caridad:

En orden al fin natural pueden adquirirse y existir verdaderas virtudes morales sin la caridad (a.2).

Es verdad cierta y común en teología, como consta por la condenación de los errores bayanos y jansenistas, que negaban toda obra buena y toda virtud a los infieles (Denz. 1025.1035.1298).

Debe entenderse, ante todo, la tesis no sólo de las virtudes aparentes, sino también de las virtudes imperfectas o hábitos virtuosos aislados y sin conexión. Es evidente, desde el momento en que se concede al hombre la facultad de poder hacer sin la gracia actos virtuosos. La repetición de estos actos habrá de engendrar hábitos virtuosos, o buenas costumbres, dentro de la moralidad natural y del bien honesto. Tal será el tipo común de virtudes en el hombre sin la gracia, hábitos de obrar el bien adquiridos por inclinación natural del mismo bien y sin excesivas exigencias de absoluta moralidad; es decir, virtudes imperfectas aisladas y unidas a otros vicios.

Pero, además, la tesis la entiende Santo Tomás de las virtudes en su género perfectas, que exigen la conexión. Estas tampoco están ligadas necesariamente a la gracia y caridad, y pudieron existir en muchos gentiles. Es verdad que no han interpretado así al Angélico todos los tomistas. En particular destaca la interpretación de Juan de Santo Tomás, seguida en nuestros tiempos por Maritain. Las virtudes naturales, sin la gracia, perderían su carácter esencial de virtudes *simpliciter*, pasando al estado de disposiciones. Un solo pecado les hace perder su firmeza intrínseca de hábitos; pues, desordenado el pecador del último fin, toda su virtud queda desprovista del motivo de obrar firme que es la tendencia al fin y en trance de desintegración: *in via corruptionis* [30].

No parece que sea éste el pensamiento de Santo Tomás, a cuyo genuino sentido se vuelve hoy comúnmente. El Angélico recalca aquí y en otros lugares que, sin la caridad, siguen en pie las virtudes adquiridas y conservan la esencia de virtudes verdaderas y propias en su orden [31]. Pero como vimos, no son llamadas por él propiamente virtudes sino las

---

[29] Véanse abundantes textos y la interpretación de los mismos en tratados dogmáticos, v.gr., F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale* III, 2.°, *De gratia Christi* (Parisiis 1935) p.33-35. Desde el punto de vista de la investigación ética, J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg 1929) t.2 p.258ss; Wang Tsch'ang-Tschè, S. I., *S. Augustin et les vertus des païens* (París 1938).

[30] Io. a Sto. Thoma, *Curs. Theol.*, in 1-2 q.65 d.17 a.2 n.58ss; J. Maritain, *Science et Sagesse* (París 1935) p.241ss. Esta posición, con sus derivaciones hacia la constitución de una nueva filosofía moral adecuada, es comúnmente desechada. Cf. J. Ramírez, *De Philosophia morali christiana:* Div. Thom. Frib. 14 (1936) p.86ss.181ss. En todo caso, la más común entre los tomistas era la interpretación moderada de Billuart, *Tract. de passionibus et virtutibus* diss.2 a.4 par.3, que admite en la naturaleza caída verdaderas virtudes, pero imperfectas, aisladas y no con el carácter de virtudes *simpliciter*, que exigen la conexión y concomitancia de las demás. El P. R. Garrigou-Lagrange, *De virt. theol.* (Romae 1949) p.26, sostiene una posición intermedia. Tales virtudes en el pecador conservan la firmeza objetiva de hábitos, mas no la subjetiva, quedando en estado de disposiciones. Es opinión insostenible, por la doctrina general de que los hábitos operativos, buenos o malos, no pueden adquirir esencia y firmeza de hábitos sino al cobrar firmeza y estado subjetivo de tales.

[31] Cf. *De verit.* q.24 a.14 ad 6; 2-2 q.24 a.12; q.136 a.3 ad 2.

que van formadas y reguladas por la prudencia, cuya unidad exige la conexión y coexistencia de las demás.

Lo exige también la ley interna de formación y destrucción de estas virtudes adquiridas. Los textos del Angélico son precisos a este respecto. Primero, porque, aunque hayan sido formadas las virtudes naturales perfectas por influencia de la gracia, que rectifica la voluntad, la pérdida del estado de gracia por un pecado mortal no arrastra consigo la pérdida de estas virtudes morales, que sólo pueden destruirse por la multiplicación de actos contrarios y generación del vicio opuesto [32]. Las virtudes morales podrán mantenerse perfectas, al menos por algún tiempo, sin el apoyo de la caridad.

Pero incluso pueden adquirirse estas virtudes morales en la naturaleza caída, y aun desordenada la voluntad por el pecado. Es cierto que sin la gracia no puede evitarse por largo tiempo el pecado mortal. Pero actos aislados de pecado no contrarían o destruyen el hábito ni impiden, por lo tanto, que éste se forme por el ejercicio de actos opuestos virtuosos [33].

Todo nos lleva a la consecuencia de que es posible adquirir las virtudes naturales, aun en la perfección que exige la conexión y coexistencia de todas, sin la gracia y caridad: «como se dieron en muchos gentiles» (a.2).

Téngase en cuenta, no obstante, que el concepto de virtud perfecta es muy relativo. El Angélico añade en seguida que las verdaderas y perfectas virtudes son únicamente las virtudes infusas. Ellas sólo ordenan al hombre a conseguir el bien divino, que es el último fin sobrenatural. Desde este plano estrictamente teológico en que aquí se sitúa Santo Tomás siguiendo la trayectoria de San Agustín, ciertamente las adquiridas son «virtudes imperfectas y *secundum quid* tales», aunque en su propio campo natural han sido llamadas virtudes perfectas, encaminadas a realizar el bien humano completo [34].

Ni aun en el plano natural pueden llamarse las virtudes adquiridas sin la caridad virtudes perfectas, con la plena perfección que debían tener incluso respecto del bien natural. La razón es que ellas solas, sin la gracia, no dan, como las infusas, la firmeza indefectible de obrar el bien y no impiden actos contrarios de pecado mortal [35]. Por eso, sin la gracia, el hombre se hallará siempre en estado de pecado, y el pecador está desordenado respecto de Dios, aun como fin último natural. De ahí que no posea la prudencia perfecta, que exige el apetito plenamente rec-

---

[32] 1-2 q.73 a.1 ad 2: «Peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit a Deo; sed unus actus peccati, etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa excluditur prudentia... Per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis quod habet secundum quod participant prudentiam».

[33] Véase el texto, tan claro, de q.63 a.2 ad 2. Cf. en favor de nuestra interpretación: T. DEMAN, *Questions disputés de science morale:* Rev. Scienc. phil. théol. 26 (1937) p.292ss; BERNINI, *Le virtù morali acquisite nello stato del peccato mortale secondo S. Tommaso:* Divus Thom. Plac. 43 (1940) p.428ss; P. LUMBRERAS, *De habitibus et virtut. in gen.* cit. n.318ss.

[34] En el mismo sentido habla Santo Tomás, *De virtut. card.* a.2, reservando el nombre de virtudes perfectas *simpliciter* para las sobrenaturales. Por eso Cayetano observa (*Comm. in 1-2* q.23 a.7) que las adquiridas perfectas deben llamarse perfectas *in genere*, y sólo perfectas *simpliciter* las sobrenaturales.

[35] *De virt. in comm.* a.10 ad 14: «Virtus infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et hoc facit infallibiliter ipsa manente. Sed virtud acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte». La virtud adquirida sólo, pues, hace abstenerse de los pecados contrarios *ut in pluribus*.

tificado respecto del fin último, primer principio en el orden moral [36]. Faltando la rectificación respecto del fin, la prudencia no posee el motivo de obrar el bien indefectible, que proviene de que la voluntad esté firmemente anclada en el amor del fin sobre todo otro bien. Esta voluntad del pecador está ya mal preparada para resistir las solicitaciones del mal; los pecados se multiplicarán, con lo que fácilmente se engendra algún vicio, que al destruir la prudencia arrastra la ruina de todas las virtudes.

De ahí que el estado de pecado comprometa la estabilidad de las virtudes y que se pueda hablar de la *inestabilidad de las virtudes morales en el pecador* que no se apresura a retractar su pecado y volver a la gracia [37].

Las virtudes adquiridas tienen, pues, su clima propio, en que han de florecer y engendrarse más fácilmente, en el alma en gracia bajo la influencia de la caridad; los aires malsanos del pecado las agostan pronto. Pues si bien no se constituyen por la caridad ni en su esencia de virtudes ni en su estado propio de firmeza, reciben de su influencia sobrenatural una *honda confortación exterior* y arraigo, ya que la gracia perfecciona la naturaleza. Y de igual suerte, sin ser transformadas internamente, son ordenadas por el imperio extrínseco de la caridad al mérito de vida eterna. A su vez, ellas representan el gran baluarte de la caridad y virtudes infusas, al destruir directamente los vicios contrarios y eliminar así las grandes dificultades exteriores que se oponen al ejercicio de la virtud y de la vida sobrenatural por la rebelión de las pasiones, las cuales han de ser domadas en sí mismas con el ejercicio y adquisición de la virtud natural (a.3 ad 2).

b) CONEXIÓN DE LAS VIRTUDES MORALES INFUSAS CON LA CARIDAD.—Este segundo punto es cierto y claro, y no ofrece dudas de interpretación. Nuestra glosa sobre él será breve.

La doctrina del Aquinate puede tener su comprensión plena y completa en la siguiente fórmula:

Las virtudes morales infusas se hallan en conexión intrínseca y necesaria con la caridad, de tal modo que no pueden existir sin la caridad, ni ésta sin aquéllas.

Es una verdad teológica común, admitida por todos los que enseñan la existencia de estas virtudes sobrenaturales. Los mismos documentos conciliares que hablan de ellas indican su coexistencia con la caridad, y ya hemos visto la tradición patrística y escolástica expresarse en este sentido. Significa la mutua dependencia necesaria entre esas virtudes infusas y la caridad; no pueden ser infundidas sin la caridad, y su desaparición del alma es también simultánea. Sólo Suárez y Ripalda opinan

[36] Cf. 2-2 q.47 a.13. La doctrina de este artículo, de que en los pecadores sólo se da prudencia imperfecta, no parece que compromete la exposición anterior ni que suponga un cambio en el pensamiento de Santo Tomás. Aunque falta del orden al fin último y del imperio indefectible en la recta elección del bien, ha de considerársele como verdadera prudencia, que por su carácter unitario implica la conexión con todas las virtudes. Esta prudencia en el estado de pecado conserva el motivo inmediato del obrar moral, que es el bien intrínseco de la virtud, fin último *secundum quid*. Así lo expresa aquí el Angélico (q.65 a.2): «Virtutes acquisitae... ordinant hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter». Y más claramente (*Sent.* 3 d.26 a.1 sol.1 ad 2): «Ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis».

[37] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises:* Rev. Thom. 43 (1937) p.255-262; J.-M. PARENT, O. P., *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne:* Théologie, II-III (Ottawa 1944) p.179-223.

que esa dependencia no es esencial, de tal modo que Dios no pueda en absoluto conservarlas en el pecador sin la caridad[38]. Pero esta teoría sistemática aplica también Suárez a la unión de la gracia y caridad.

Dos son los aspectos en que desdobla el Aquinate esta dependencia mutua. El primero e inmediato, que *las virtudes morales no pueden existir sin la caridad* (a.2).

Santo Tomás ha innovado también en este aspecto, introduciendo la prudencia como vínculo propio de esta unión. La conexión de las virtudes morales sobrenaturales se establece inmediatamente en la prudencia infusa.

El motivo es igualmente cierto. Las virtudes infusas, que son perfectas, no pueden existir sin la prudencia del mismo orden, que les presente la regla divina y los motivos de obrar sobrenaturales. Mas la prudencia sobrenatural no sólo depende de los fines virtuosos particulares, sino sobre todo de la recta intención del fin último, objeto propio de la caridad. Como regla divina, su dictamen y recta elección es de los medios propios al fin sobrenatural, y de este fundamento deriva la firmeza indefectible de la virtud infusa.

Es, por otra parte, evidente que la intención eficaz de fin sobrenatural sólo es dada por la caridad; y así las virtudes morales infusas van ancladas y fundadas en la caridad a través de la prudencia infusa.

Es también patente el segundo aspecto, *la dependencia de la caridad respecto de las morales infusas* (a.3 *sed contra*). La caridad, que es amor eficaz de Dios sobre todas las cosas, implica el cumplimiento de todos los preceptos. Pero estos preceptos no pueden ser directamente cumplidos *sino* por actos de virtudes morales. En consecuencia, la caridad contiene las virtudes morales y no puede existir sin ellas. Ella es, en efecto, la rectificación de la voluntad en torno al fin, y esta tendencia eficaz al Bien divino implica la rectificación y buena elección de los medios proporcionados.

Como añade el Angélico, la caridad es *principio primero* que ordena todos los demás actos y bienes del hombre a Dios. Pero ella es virtud divina, cuyo objeto propio es el Bien divino, y no puede descender a la realización inmediata de todos los actos de la vida diaria, como moderación de las pasiones, ejercicios de paciencia y fortaleza, etc. Por eso exige estas otras virtudes inferiores, que bajo su moción imperante ejecuten tales obras con orientación inmediata al fin divino.

San Agustín tenía la impresión que todas las virtudes eran *amor;* que la caridad puede cumplir estos actos virtuosos de la vida sensible y sustituir a todas las virtudes. Santo Tomás observa que ella es sólo el motor primero imperante de las mismas, las cuales forman como la irradiación del amor divino en la vida ordinaria o, en el orden de los medios para realizar la ordenación sobrenatural de esta vida moral al Bien divino.

Por eso el Aquinate concluye diciendo que estas virtudes morales infusas no sólo tienen conexión inmediata con la prudencia, sino también con la caridad, «etiam propter caritatem». La teología de la gracia probará que fluyen como propiedades de la gracia y caridad, ya que existen sólo por las exigencias de la vida de la gracia, completando así el organismo viviente sobrenatural. De ahí que no sólo la prudencia infusa,

---

[38] SUÁREZ, *De gratia* l.11 c.3 n.11; RIPALDA, *De ente supern.* d.128; cf. B. HERÁZA, *De gratia* n.142.

sino también la caridad, es forma de estas virtudes morales. Y todo pecado mortal, que aleja del alma la vida de la gracia, destruye también toda esta red de principios morales sobrenaturales.

III. Conexión de las virtudes teologales (a.4-5)

En este tercer apartado se considera la conexión de las virtudes teologales entre sí. Esta comparación de dependencia esencial se establece, como es obvio, entre la fe y esperanza, por un lado, y la caridad, por otro, ya que aquéllas son las que pueden subsistir independientes, sin la vida de la gracia. Y también se separan los dos aspectos de dependencia y conexión.

1.º *La fe y esperanza, en cuanto tales, no se hallan en conexión necesaria con la caridad ni desaparecen del alma con la pérdida de la gracia y caridad.*

El concilio de Trento confirmaba siglos después esta verdad, definiendo la real separabilidad de la fe respecto de la gracia y caridad contra los protestantes, que, identificando la justificación con la fe, sostenían que, al perderse ésta por el único pecado que se nos imputa, la infidelidad, desaparece todo el estado de gracia (Denz. 808 837 838). De igual suerte se declaró, contra Quesnel, que la esperanza puede existir en el pecador sin la caridad (Denz. 1407).

Es patente el motivo teológico de esta verdad. La fe y la esperanza no dependen esencialmente de la caridad ni implican la existencia de ésta, según el principio invocado por el Angélico: *Generans est prius generato et potest esse sine eo.* Se refiere al texto de la Glosa, tan citado en la primera escolástica, de que «la fe engendra la esperanza y la esperanza la caridad». El Santo habrá de atenuar después el sentido de esta expresión; no se trata de principios generadores propios, sino de causas dispositivas. La fe y la esperanza son «raíz y fundamento» de la gracia y la caridad, en cuanto que disponen a la justificación. No obstante, lo que es de algún modo principio no depende de su principiado. Así, estos dones infusos son disposiciones previas, que introducen la caridad perfecta, y lo imperfecto es anterior a lo perfecto. Podemos asentir por la fe en Dios y esperar sus promesas sin una disposición de amor perfecto. A su vez, la fe es la raíz y fundamento inicial de lo sobrenatural, que dispone e introduce a la esperanza; por eso puede subsistir sin ella, mas no al contrario [39].

El Aquinate se fija aún más en el aspecto positivo de esta conexión: la fe y la esperanza, en cuanto virtudes perfectas, implican la unión inseparable con la caridad. Se trata, en efecto, de la distinción y el paso de dones infusos informes a fe y esperanza formadas; este carác-

[39] Tampoco la fe y la esperanza exigen la unión con las virtudes morales infusas, porque no implican la rectificación moral del apetito ni están conectadas con la prudencia. Cierto que la fe supone el juicio de credibilidad y la prudente racionabilidad de las verdades a creer. Pero este juicio es especulativo, no prudencial, y es puesto por la razón bajo las ilustraciones actuales que preparan la fe, o por la fe misma. Además, la fe, en cuanto a la vez práctica, es el primer principio directivo en el orden sobrenatural y base de la prudencia infusa, estableciendo la norma acerca del fin sobrenatural al acto de esperanza. Cf. L. Billot, *De virtut. infusis* ed.4.ª (1925) p.144; Io. a Sto. Thoma, *Curs. Theol.*, in 2-2 d.13 n.6; P. Lumbreras, o.c., n.326.

ter de virtudes formadas y perfectas sólo se obtiene por la caridad. Por la justificación, la caridad informa también la fe y la esperanza y les confiere una nueva perfección y confortación interior en razón de virtudes *simpliciter*, capaces de realizar el bien sobrenatural y divino. La fe informe posee ya la perfección del asentimiento sobrenatural e infalible a la Verdad divina. Pero, una vez formada por la caridad y radicada en ella, es perfeccionada en el principio de asentir afectivo, o de la moción de la voluntad, obteniendo así la perfección de principio de acto voluntario sobrenatural, meritorio de vida eterna; y de igual modo la esperanza.

Esta noción de virtudes perfectas debe entenderse en la línea de virtudes infusas. Algunas expresiones de Santo Tomás parecen indicar que la fe y la esperanza no serían verdaderas virtudes sin la caridad [40]. Esto ha de interpretarse siempre con relación a la virtud sobrenatural perfecta. Aun siendo informes, conservan siempre su esencia de verdadera fe y verdadera esperanza, de hábitos virtuosos especificados por la tendencia al propio bien, con firmeza infalible por sus causas y objeto esencial. Buena prueba de ello es que la fe informe y la fe formada son esencialmente uno y el mismo hábito virtuoso; y lo mismo la esperanza. Mas, desde el punto de vista teológico, la fe y la esperanza son *imperfectas* cuando no van informadas por la caridad, ya que no alcanzan la perfección de virtudes sobrenaturales, que dan la posesión del bien divino por el mérito de vida eterna.

La segunda parte de esta conexión es una verdad clara: *La caridad supone necesariamente la fe y la esperanza y no puede existir sin ellas* (a.5). Lo perfecto supone siempre lo imperfecto, aquello que le es disposición y fundamento previo, como el edificio no puede existir sin los cimientos; y de igual suerte la caridad supone la fe y esperanza, que son fundamento y raíz de la justificación. La razón más propia es que la caridad entraña el amor de amistad y comunicación con Dios, y esta amistad no cabe sin el conocimiento de la persona amada y sin la esperanza de que tal comunicación y unión son posibles.

Dos consecuencias deben derivarse a propósito de esto. *La primera* es referente a la posibilidad de infusión separada de la fe y esperanza antes de la justificación y de la caridad.

Ya hemos probado, al comentar la cuestión 62 (a.4), como más conforme a Santo Tomás, el parecer de todos los tomistas y otros teólogos clásicos, como Suárez, Valencia y Vázquez, de que fe y esperanza pueden infundirse antes de la justificación y sin los otros dones de gracia. Lo mismo que Dios las conserva y mantiene en el pecador sin la gracia, así puede infundir antes esos sus dones previos y dispositivos a la justificación. El momento de conferirlos sería cuando el alma pone la disposición suficiente a los mismos, cuales son los actos de fe y esperanza sobrenaturales.

Otra sentencia, de Soto y Aragón, limita los casos de infusión de esos dones sin la caridad al catecúmeno que recibe el sacramento del bautismo con afecto actual al pecado mortal. Ese tal pone óbice a la gracia, y, no obstante, recibe por el sacramento, junto con el carácter, la fe y la esperanza, dadas sus otras disposiciones de creyente y de recta intención. Es un caso extremo que patentiza cómo pueden infundirse por separado la fe y la esperanza.

---

[40] A.4 c et ad 1; 2-2 q.4 a.5.

No obstante, todos los autores modernos de la corriente suareziana sostienen, en pos de Lugo y Ripalda, que no pueden ser infundidos los hábitos de fe y esperanza sino en la justificación y en unión con los demás dones [41].

A esta sentencia va subyacente, creemos nosotros, la teoría de Ripalda y de estos autores, de que la conservación separada de la fe y esperanza en el pecador es un milagro de la omnipotencia divina que deroga la ley de natural conexión e intrínseco enlace de estos dones con el estado de gracia; por lo tanto, sin una ley divina de excepción, en su infusión y pérdida han de seguir siempre a la gracia.

Pero Santo Tomás ha enseñado que la conexión la exigen la fe y esperanza sólo en estado de virtudes perfectas y formadas. Sólo entonces fluyen de la gracia como propiedades suyas. Pero la separación no es algo violento a su naturaleza de dones informes que, como incoación imperfecta de lo sobrenatural, no dependen esencialmente de la gracia, aunque tiendan a la unión con ella como a su estado perfecto y connatural.

La apelación al concilio de Trento no parece tener valor, ya que en él nunca se intenta dirimir tales discusiones teológicas, y en el texto alegado (Denz. 800) se describe el proceso normal de la justificación y su eficacia para conferir todos los dones de gracia [42].

La segunda consecuencia completa y confirma esta primera. *Se refiere a la pérdida de la fe y la esperanza y a las causas que la motivan.*

Se ha definido en el concilio de Trento que la fe puede perderse, y de hecho se pierde, por el pecado de infidelidad. Es el solo pecado que destruye la fe, ya que los demás pecados graves se declara que dejan intacta en el cristiano la verdadera fe de creyente [43].

Se trata de sólo el pecado de infidelidad positiva, que atenta el motivo formal de la fe, en sus diversas formas de apostasía, herejía o duda positiva pertinaz contra la fe; mas no otros pecados contra el objeto material de la fe, como son ignorancias y errores culpables, dudas negativas, pecados contra el deber de confesión de la fe o de exponerse libremente al peligro de perderla, etc.

De igual suerte, la esperanza se pierde de dos modos: *mediatamente*, por la pérdida de la fe, de la cual depende y sin la que no puede existir; *inmediatamente*, por un doble acto que le es contrario: el pecado de *desesperación teológica positiva* y el pecado de *presunción teológica positiva*. Con ellos sólo se destruye la esperanza, quedando a salvo la fe, a no ser que se trate de desesperación y presunción heréticas, que envuelven un juicio universal falso contrario, mientras que los pecados de simple desesperación y presunción sólo contienen un juicio práctico falso, que deja intacto el conocimiento de la fe.

Y esos actos contrarios destruyen la fe y esperanza en razón de *causas morales o demeritorias* ante Dios, a la vez que en la línea de causalidad *eficiente-física*, creando en el sujeto una disposición totalmente contraria a esas virtudes e incompatible con sus actos [44].

---

[41] Véase, a propósito de esta discusión, lo expuesto en la introducción a la cuestión 62, nota 18. La sentencia de la escuela moderna es con fuerza defendida en C. MAZZELLA, *De virtut. infusis* n.106-120 ed.4.ª (Romae 1894) p.56ss; A. MICHEL, *Vertu:* Dict. Théol. Cath., t.15 col.278ss.

[42] Sobre todo S. SCHIFFINI, *De virtut. infusis.* n.33 (Friburgi 1904) p.38ss, partidario de la sentencia tomista, hace ver cómo en este texto conciliar nada hay contra la misma.

[43] Sess.6 c.15: Denz. 808; can.27.28: Denz.837.838.

[44] Cf. acerca de este tema C. MAZZELLA, o.c., n.231-237, y muy especialmente S. RAMÍREZ, *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia* (Friburgi Helv. 1940) p.34ss.

CUESTION 65

(In quinque articulos divisa)

De connexione virtutum

De la conexión de las virtudes

Ahora trataremos de la conexión de las virtudes investigando cinco cosas:

Primero: si las virtudes morales son entre sí conexas.

Segundo: si pueden existir virtudes morales sin caridad.

Tercero: si puede haber caridad sin ellas.

Cuarto: si la fe y la esperanza pueden existir sin caridad.

Quinto: si puede darse caridad sin ellas.

Deinde considerandum est de connexione virtutum (cf. q.64 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.

Secundo: utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Tertio: utrum caritas possit esse sine eis.

Quarto: utrum fides et spes possint esse sine caritate.

Quinto: utrum caritas possit esse sine eis.

ARTICULO 1

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae [a]

Si las virtudes morales son entre sí conexas

Dificultades. Parece que las virtudes morales no están conexas necesariamente.

1. Las virtudes morales son, a veces, causadas por la repetición de los actos, como prueba el Filósofo. Pero el hombre puede ejercitarse en actos de alguna virtud sin hacerlo en los de otra. Luego es posible tener una virtud moral sin otra.

2. La magnificencia y la magnanimidad son virtudes morales. Pero uno puede tener otras virtudes sin tener estas dos; pues dice el Filósofo que "el pobre no puede ser magnífico", y, sin embargo, puede tener otras

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae.

1. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II "Ethic." [1] Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis sine hoc quod exerciteur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Praeterea, magnificentia et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem: dicit enim Philosophus, in IV "Ethic." [2],

---

[a] *Sent.* 3 d.36 a.1; 4 d.33 q.33 a.2 ad 6; *Ethic.* 6 lect.11; *De virtut.* q.5 a.2; *QuodL.* 12 q.15 a.1.

[1] C.1 n.4 (Bk 1103a31); S.Th., lect.1.

[2] C.2 n.13 (Bk 1122b26); S.Th., lect.7.

quod "inops non potest esse magnificus", qui tamen potest habere quasdam alias virtutes; et quod "ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est" [3]. Ergo virtutes morales non sunt connexae.

3. Praeterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae: potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

4. Praeterea, si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quae pertinent ad aliam: sicut etiam aliquis potest habere artem circa quaedam factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, "Super Lucam" [4]: "Connexae sibi sunt, concatenatneque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur". Augustinus etiam dicit, in VI "De Trin." [5], quod "virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem". Et Gregorius dicit, XXII "Moral." [6], quod "una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta". Et Tullius dicit, in II "De Tuscul. quaest." (c.14): "Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est to habiturum.

Respondeo dicendum quod virtus morales potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperatus; y dice también: "El que es digno en las cosas pequeñas y sabe mostrar dignidad en ellas, es hombre temperado, pero no magnánimo". Luego las virtudes morales no están conexas.

3. Como las virtudes morales perfeccionan la parte apetitiva del alma, las intelectuales perfeccionan la intelectiva. Pero las virtudes intelectuales no son conexas; puede uno poseer una ciencia sin tener otra. Luego tampoco las virtudes morales son conexas.

4. Si las virtudes morales están conexas, ello es solamente porque se unen en la prudencia. Pero esto no basta para la conexión de las virtudes morales. Porque, en efecto, uno puede ser prudente acerca de lo operable que pertenece a una sola virtud, sin ser prudente en lo referente a otra; así como también se puede tener el arte de realizar unas cosas sin tener el de realizar otras. Pero la prudencia da la recta norma de lo operable. Luego las virtudes morales no están conexas necesariamente entre sí.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "Las virtudes están conexas entre sí y de tal manera encadenadas, que quien tiene una parece tener muchas". Asimismo, San Agustín dice: "Las virtudes que residen en el alma humana, de ningún modo están separadas unas de otras". San Gregorio afirma que "una virtud sin las otras es o completamente nula o imperfecta". Y Cicerón dice que, "si confiesas no tener una virtud particular, necesariamente no tienes ninguna".

Respuesta. La virtud moral puede ser considerada como perfecta o como imperfecta. Virtud moral imperfecta, como la templanza o la for-

[3] C.3 n.4 (BK 1123b5); S.TH., lect.8.
[4] L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1738.
[5] C.4: ML 42,927.
[6] C.1: ML 76,212.

taleza, no es otra cosa que una inclinación que hay en nosotros a hacer ciertas obras buenas, ya se dé en nosotros tal inclinación por naturaleza, ya por costumbre. Consideradas así las virtudes morales, no están conexas, pues encontramos hombres que por temperamento natural o por costumbre están prontos a realizar obras de liberalidad, y no lo están a las de castidad.

La virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Tomadas en este sentido las virtudes morales, hay que decir que están conexas entre sí, como casi todos afirman. Para esto se aducen dos razones correspondientes a los diferentes modos de distinguir las virtudes cardinales. Porque, como hemos dicho ya, algunos las distinguen según ciertas condiciones comunes a las virtudes, en el sentido de que, por ejemplo, la discreción pertenece a la prudencia, la rectitud a la justicia, la moderación a la templanza, la firmeza de ánimo a la fortaleza, en cualquier materia que las consideremos. Y, según esto, la razón de la conexión es evidente, pues no puede reconocerse virtud en la firmeza si no va acompañada de moderación, rectitud o discreción; y lo mismo en las demás virtudes. Esta es la razón que asigna San Gregorio a la conexión de las virtudes cuando dice que "las virtudes, si están disociadas, no pueden ser perfectas", según la razón de virtud, "porque no es verdadera la prudencia que no es justa, templada y fuerte"; y lo mismo dice después de las demás virtudes. Y San Agustín da una razón semejante.

Otros, por el contrario, distinguen estas virtudes según sus materias; y Aristóteles indica, desde este punto de vista, la conexión. Porque, como se dijo, ninguna virtud moral puede darse sin la prudencia, pues es propio de la virtud moral—ya que es hábito electivo—hacer rectas elecciones. Pero una recta elección requiere

perantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (q.61 a.3,4), quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum: utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII "Moral." (l.c. nt.6) dicens, quod "virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae", secundum rationem virtutis: "quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est"; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI "De Trin." (l.c. nt.5).

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI "Ethic."[1] Quia sicut supra dictum est (q.58 a.4), nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus;

[1] C.13 n.6 (Bk 1144b36); S.Th., lect.11.

ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis: sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et indicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales: cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

re, no solamente inclinación al fin debido—inclinación que es el resultado directo del hábito de la virtud moral—, sino también elección directa de los medios en orden al fin; y esto lo hace la prudencia, que aconseja, juzga e impera los medios ordenados al fin. Igualmente, no se puede tener prudencia sin tener virtudes morales; pues la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, y procede, como de principios, de los fines de las acciones humanas, a las cuales el hombre se ordena rectamente gracias a las virtudes morales. De ahí que así como no podemos tener ciencia especulativa sin tener entendimiento de los principios, tampoco podemos tener prudencia sin virtudes morales. De esto se sigue claramente que las virtudes morales son conexas entre sí.

Ad primum ergo dicendum quod virtutem moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit.

Soluciones. 1. Algunas virtudes morales perfeccionan al hombre según su estado común, es decir, en las cosas que hay que hacer comúnmente en todo género de vida humana. Por eso es necesario que el hombre se ejercite al mismo tiempo en las materias de todas las virtudes morales; y si lo hace en todas las materias obrando bien, adquiere los hábitos de todas ellas. Pero si se ejercita en obrar bien en una materia y no en otra, por ejemplo, portándose bien en la ira, pero no en la concupiscencia, adquiere ciertamente el hábito de refrenar la ira, que, sin embargo, no tendrá razón de virtud, porque falta la prudencia, que está corrompida en materia de concupiscencias. Lo mismo que las inclinaciones naturales no tienen perfectamente razón de virtud si falta la prudencia.

Quaedam vero virtutes morales sunt quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum: sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit uniculque communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod

Hay, sin embargo, algunas virtudes morales que perfeccionan al hombre según un estado eminente, como la magnificencia y la magnanimidad. Y como no todos tienen comúnmente ocasión de ejercitarse en la materia de estas virtudes, puede uno tener otras virtudes morales sin

poseer de una manera actual el hábito de éstas, hablando de virtudes adquiridas. No obstante, adquiridas otras virtudes, posee éstas en potencia próxima. Cuando, en efecto, alguien ha adquirido por el ejercicio la liberalidad en donaciones y gastos pequeños, si llega a poseer una gran fortuna, adquirirá con poco ejercicio el hábito de la magnificencia, del mismo modo que un geómetra adquiere con módico estudio la ciencia de alguna conclusión que nunca consideró anteriormente. Pues se dice que tenemos ya lo que estamos a punto de conseguir, según aquellas palabras del Filósofo: "Cuando falta poco, parece que no falta casi nada".

2. Con lo dicho resulta evidente la solución a la segunda dificultad.

3. Las virtudes intelectuales se ocupan de diversas materias no relacionadas entre sí, como prueba la diversidad de ciencias y artes. Por eso no encontramos en ellas la conexión que se da en las virtudes morales, que versan sobre las pasiones y operaciones, las cuales manifiestamente tienen mutuas relaciones. Pues todas las pasiones se originan en ciertas pasiones primarias, a saber: amor y odio, y terminan en otras: en el gozo y en la tristeza. Análogamente, las operaciones que son materia de la virtud moral están relacionadas entre sí y también con las pasiones. De ahí que toda la materia de las virtudes morales caiga bajo la sola razón de prudencia.

No obstante, todos los objetos inteligibles dicen orden a los primeros principios, y de este modo todas las virtudes intelectuales dependen del entendimiento de los primeros principios, así como la prudencia de las virtudes morales, como hemos dicho antes. Por otra parte, los principios universales, que son el objeto del entendimiento de los principios, no dependen de las conclusiones, que son el objeto de las demás virtudes intelectuales; en tanto que las virtudes

habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum: sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus; secundum illud Philosophi, in II "Physic."[8]: "Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur".

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas: sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit.

Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est (in c). Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, do quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus

[8] C.5 n.9 BK 197b29); S.TH., lect.9.

movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (q.9 a.1; q.58 a.5 ad 1).

Ad quartum dicendum quod ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia: non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod, etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii. Sicut si quis errarot circa hoc principium. "Omne totum est maius sua parte", non posset habere scientiam geometricam: quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus.—Et praeterea, agibilia sunt ordinata ad invicem; non autem factibilia, ut dictum est (ad 3). Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret defectum etiam circa alia agibilia. Quod in factibilibus non contingit.

morales dependen de la prudencia, porque el apetito en cierto modo mueve la razón y la razón al apetito, como hemos dicho.

4. Las cosas a que inclinan las virtudes morales son para la prudencia como principios, mientras que las cosas factibles no son para el arte principios, sino sólo materia. Pero es evidente que la razón puede ser recta en una parte de su materia y no en otra; mas de ningún modo puede llamarse recta la razón si es deficiente en un principio cualquiera. Por ejemplo, si alguno errase acerca de este principio: "El todo es siempre mayor que su parte", no podría tener la ciencia de la geometría, porque no haría sino alejarse más y más de la verdad en las conclusiones. — Además, las cosas agibles están relacionadas entre sí, mas no las factibles, como se ha dicho. Por consiguiente, la falta de prudencia en una sola parte de las cosas agibles daría por resultado un defecto en las demás; lo cual no sucede en las cosas factibles.

ARTICULO 2

Utrum virtutes morales possint esse sine caritate

Si las virtudes morales pueden darse sin la caridad

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate.

1. Dicitur enim in libro "Sententiarum" Prosperi [9], quod "omnis virtus praeter caritatem, potest esse communis bonis et malis". Sed "caritas non potest esse nisi in bonis", ut dicitur ibidem. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

2. Praeterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II "Ethic." [10]. Sed caritas non habetur nisi ex

Dificultades: Parece que las virtudes morales pueden darse sin la caridad.

1. Se lee en el libro de las "Sentencias" de Próspero que, "excepto la caridad, toda virtud puede ser común a buenos o malos". Pero "la caridad no puede darse sino en los buenos", como se lee en la misma obra. Luego las demás virtudes pueden darse sin la caridad.

2. Las virtudes morales pueden adquirirse por actos humanos, como dice el Filósofo. Pero la caridad no se tiene sino por infusión, según la

[a] 2-2 q.23 a.7; *Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.a3 ad 2; d.36 a.2; *De virtut.* q.5 a.2.
[9] *Sent.* 7: ML 51,428.
[10] C.1 n.4 (Bk 1103a31); S.Th., lect.1.

palabra del Apóstol: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por la virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado". Luego las demás virtudes pueden darse sin la caridad.

3. Las virtudes morales se unen entre sí en cuanto que dependen de la prudencia. Pero la caridad no depende de la prudencia, antes bien la sobrepasa, según la palabra del Apóstol: "La caridad de Cristo, que supera toda ciencia". Luego las virtudes morales no guardan conexión con la caridad, sino que pueden darse sin ella.

Por otra parte, dice San Juan: "El que no ama permanece en la muerte". Pero la vida espiritual se perfecciona mediante las virtudes, pues, como dice San Agustín, "por ellas se vive rectamente". Luego no puede darse sin el amor de caridad.

Respuesta. Como hemos indicado ya, es posible adquirir por medio de actos humanos las virtudes morales en cuanto que realizan obras buenas dirigidas a un fin proporcionado a la capacidad natural del hombre. Así adquiridas, pueden existir sin caridad, como existieron en no pocos paganos.—Mas, en cuanto que realizan obras en armonía con el fin último sobrenatural, tienen verdadera y perfecta razón de virtud y no pueden ser adquiridas por actos humanos, sino que son infundidas por Dios. Tales virtudes morales no pueden darse sin caridad. Porque, en efecto, dijimos anteriormente respecto de las otras virtudes morales que no pueden existir sin prudencia, ni ésta sin las virtudes morales, porque ellas son las que hacen al hombre bien dispuesto para *ciertos* fines de los que procede la razón de prudencia. Ahora bien, para que esta razón de prudencia sea recta, es aún más necesario estar bien dispuesto respecto al último fin, lo cual se verifica por la caridad, que estarlo respecto de los

infusione; secundum illud Rom. 5,5: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis". Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

3. Praeterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia; immo prudentiam excedit, secundum illud Eph. 3,19: "Supereminentem scientiae caritatem Christi". Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur 1 Io. 3,14: "Qui non diligit, manet in morte". Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipsae enim sunt "quibus recte vivitur", ut Augustinus dicit, in II "De lib. arbit." [11]. Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.63 a.2), virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt: sicut fuerunt in multis gentilibus.—Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis notibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra (a.1; q.58 a.4,5) quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem,

[11] C.19: ML 32,1268.

quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales: sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est "contradictoria non simul esse vera". Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

otros fines, lo cual es efecto de las virtudes morales; del mismo modo que en materia especulativa la recta razón tiene necesidad ante todo del *primer principio indemostrable*, que es éste: "Las cosas contradictorias no son al mismo tiempo verdaderas". Es, por tanto, evidente que ni la prudencia infusa puede existir sin caridad ni, por consiguiente, las otras virtudes morales, puesto que no pueden darse sin prudencia.

Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid *virtutes, non autem simpliciter*: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14,23, super illud, "Omne quod non est ex fide, peccatum est", dicit Glossa [12] Augustini: "Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus".

Es manifiesto, en consecuencia, que, según lo que acabamos de decir, sólo las virtudes infusas son perfectas y dignas de llamarse virtudes absolutamente, pues ellas dirigen bien al hombre hacia el fin absolutamente último. Por el contrario, las otras virtudes, las adquiridas, son virtudes no absoluta, sino relativamente, pues ordenan al hombre a un fin último en un género particular, no al fin absolutamente último. Por eso sobre las palabras del Apóstol: "Todo lo que no es según la fe es pecado", dice la Glosa de San Agustín: "Donde falta el conocimiento de la verdad no hay verdadera virtud, aun en las *buenas obras*".

Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, "bonum facit habentem" [13]; et per consequens in malis esse non potest.

Soluciones. 1. Las virtudes, en ese texto, se toman en el sentido imperfecto de la palabra. De otro modo, si la virtud moral se toma en el sentido perfecto de la palabra, "hace bueno al que la posee", y, por consiguiente, no puede darse en los malos.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

2. La dificultad parte de las virtudes morales adquiridas.

Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est (in c). Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

3. Aunque la caridad sobrepasa la ciencia y la prudencia, la prudencia depende de la caridad, como queda dicho, y, por consiguiente, todas las virtudes morales infusas.

[12] Ordin. et LOMBARDI: ML 191,1520; PROSPERUS AQUITANUS, *Sent.* sent.106: ML 51,441.

[13] Cf. q.55 a.3 *Sed contra*.

ARTICULO 3

Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus [a]

Si puede haber caridad sin las otras virtudes morales

Dificultades. Parece que puede haber caridad sin las otras virtudes morales.

1. Cuando un medio basta para alcanzar un fin, es superfluo emplear otros. Pero la caridad sola basta para cumplir todas las obras de virtud, como se ve por las palabras del Apóstol: "La caridad es paciente, benigna"... Luego parece que, teniendo la caridad, las demás virtudes son superfluas.

2. El que tiene un hábito de virtud, fácilmente ejecuta las obras de esa virtud, y estas obras en sí mismas le placen. De ahí "que el signo de un hábito es el placer que siente en una obra", como dice Aristóteles. Pero muchos tienen caridad, pues están libres de pecado mortal, y, sin embargo, encuentran dificultad en las obras virtuosas, y no sienten placer en esas obras por sí mismas, sino solamente en cuanto se ordenan a la caridad. Luego muchos tienen caridad sin tener las demás virtudes.

3. La caridad se encuentra en todos los santos. Pero hay algunos santos que carecen de ciertas virtudes; pues dice Beda que los santos sienten más humildad por las virtudes que no tienen que gloria por las que tienen. Luego no es necesario que quien tiene caridad posea todas las virtudes morales.

Por otra parte, toda la ley se cumple por la caridad, pues dice el Apóstol, "Quien ama al prójimo ha cumplido la ley". Pero es imposible cumplir toda la ley sin tener todas las virtudes morales, porque la ley contiene preceptos sobre todos los

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit.

1. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda: ut patet per id quod dicitur I ad Cor. 13,4 sqq.: "Caritas patiens est, benigna est", etc. Ergo videtur quod, habita caritate, aliae virtutes superfluerent.

2. Praeterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent: unde et "signum habitus est delectatio quae fit in opere", ut dicitur in II "Ethic." [14]. Sed multi habent caritatem, absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur: neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem qui non habent alias virtutes.

3. Praeterea, caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent: dicit enim Beda [15] quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur: dicitur enim Rom. 13,8: "Qui diligit proximum, legem implevit". Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales: quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V

[a] *Sent.* 3 d.36 a.2; *De virtut.* q.5 a.2.

[14] C.3 n.1 (Bk 1104b3); S.Th., lect.3.

[15] *In Lc.* 17,10 l.5: ML 92,541.

"Ethic." [16]. Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales.—Augustinus etiam dicit, in quadam epistola [17], quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales.

actos de virtud, como dice el Filósofo. Luego quien tiene caridad posee todas las virtudes.—Y San Agustín escribe en una carta que la caridad contiene en sí todas las virtudes cardinales.

Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.

Respuesta. Con la caridad se infunden todas las virtudes morales a la vez. La razón de esto es que Dios no obra con menos perfección en las obras de la gracia que en las de la naturaleza. Pero en las obras de la naturaleza vemos que, cuando un ser tiene el principio de algunas obras, nunca carece de lo necesario para su ejecución. Así, los animales están provistos de órganos que les permiten llevar a cabo perfectamente las obras para cuya realización tienen potestad en el alma. Ahora bien, es evidente que la caridad, en cuanto que ordena al hombre al último fin, es principio de todas las buenas obras que pueden ordenarse al último fin. Luego es preciso que, al mismo tiempo que la caridad, sean infundidas todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre ejecuta todo género de buenas obras.

Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Y así es manifiesto que las virtudes morales infusas tienen conexión entre sí, no sólo por razón de la prudencia, sino también por razón de la caridad. Y que quien pierde la caridad, por el pecado mortal, pierde todas las virtudes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori; si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat

Soluciones. 1. Para que el acto de una potencia inferior sea perfecto, es preciso que haya perfección, no solamente en la potencia superior, sino también en la inferior, pues aunque el agente principal estuviera debidamente dispuesto, la acción no sería perfecta si el instrumento no estuviera también bien dispuesto. De ahí que, para que uno obre bien en cosas que conducen al fin, es preciso tener no solamente la virtud que dispone bien en orden al

[16] C.1 n.14 (BK 1129b23); S.TH., lect.2.
[17] Epist. 167 *De sent. Iacob.*: ML 33,738.

fin, sino también las virtudes por las cuales esté bien dispuesto respecto a los medios; porque la virtud que dice orden al fin se comporta como principal y motiva respecto de las que dicen orden a los medios. Y por eso, juntamente con la caridad, es necesario tener otras virtudes morales.

2. Ocurre a veces que uno que tiene un hábito encuentra dificultad en obrar y, por consiguiente, no siente deleite ni complacencia en el acto, a causa de algún impedimento de procedencia extrínseca. Así, el que tiene posesión de un hábito de ciencia encuentra dificultad en entender, a causa del sueño o de alguna enfermedad. Análogamente, los hábitos de las virtudes morales infusas experimentan alguna vez dificultad en obrar, debido a las disposiciones contrarias que quedan de los actos precedentes. Es ésta una dificultad que no se presenta en las virtudes morales adquiridas, porque el ejercicio repetido de los actos, por el cual se adquieren esas virtudes, hace desaparecer también las disposiciones contrarias.

3. Cuando se dice que ciertos santos no tuvieron algunas virtudes, quiere significarse que encontraron dificultad en los actos de estas virtudes, por la razón ya señalada, aunque tuviesen los hábitos de todas las virtudes.

circa ea quae sunt ad finem: nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens: sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis: quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam (ad 2) dicta; quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULO 4

Utrum fides et spes possint esse sine caritate [a]

¿Si la fe y la esperanza pueden darse sin la caridad

Dificultades. Parece que la fe y la esperanza nunca se dan sin la caridad.

1. Siendo virtudes teologales, parecen ser más dignas que las virtudes morales, aun las infusas. Pero las virtudes morales infusas no pue-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine caritate.

1. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus, etiam infusis. Sed virtutes morales infu-

---

[a] 2-2 q.23 a.7 ad 1; *Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.a2; d.26 q.2 a.3 q.a2; *In I Cor.* 13 lect.1.

sae non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides et spes.

2. Praeterea, "nullus credit nisi volens", ut Augustinus dicit. "Super Ioan." [18]. Sed caritas est in voluntate sicut perfectio eius, ut supra dictum est (q.62 a.3). Ergo fides non potest esse sine caritate.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in "Enchirid." [19], quod "spes sine amore esse non potest". Amor autem est caritas: de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Mt. 1,2 dicitur in Glossa (Interl.) quod "fides generat spem, spes vero caritatem". Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe; et spes sine caritate.

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum: unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit: sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam: et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse: perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui propria voluntate assentir den darse sin la caridad. Luego ni la fe ni la esperanza.

2. "Nadie cree si no quiere creer", como dice San Agustín. Pero la caridad está en la voluntad como una perfección de ella, según lo que ya dijimos. Luego no puede haber fe sin caridad.

3. Dice también San Agustín que "no puede haber esperanza sin amor". Pero el amor es caridad, pues de este amor habla aquí. Luego no puede darse la esperanza sin la caridad.

Por otra parte, dice la Glosa que "la fe engendra la esperanza y la esperanza la caridad". Pero el que engendra es anterior a lo engendrado y puede darse sin él. Luego la fe puede darse sin la esperanza, y la esperanza sin la caridad.

Respuesta. La fe y la esperanza, como las virtudes morales, pueden ser consideradas de dos modos: en un estado de cierta incoación o en estado perfecto de virtud. Pues como la virtud está ordenada a realizar buenas obras, virtud perfecta es la que confiere capacidad de realizar una obra perfectamente buena, y esto tiene lugar cuando lo que se hace no solamente es bueno, sino que también está bien hecho. De otro modo, si lo realizado es bueno, pero no bien hecho, no será perfectamente bueno; y, por tanto, el hábito que es principio de tal obra no tendrá perfecta razón de virtud. Por ejemplo, cuando un hombre hace cosas justas, lo que hace es bueno, pero no será obra de virtud perfecta si no la realiza bien, es decir, según una recta elección, que es resultado de la prudencia; por eso la justicia sin la prudencia no puede ser virtud perfecta.

Así, pues, la fe y la esperanza pueden de algún modo existir sin la caridad, pero sin ella no tienen perfecta razón de virtud. Siendo, en efecto, obra de la fe creer en Dios, como creer es asentir a algo por

[18] Tr.26: ML 35,1607.
[19] C.8: ML 40,235.

propia voluntad, si no se quiere de modo debido, la obra de la fe no será perfecta. Pero el querer de modo debido es dado por la caridad, que perfecciona la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede de un recto amor, como dice San Agustín. De ahí que sin caridad pueda haber fe, pero no como virtud perfecta, como sucede con la fortaleza o con la templanza sin la prudencia.—Lo mismo se ha de decir de la esperanza. Pues el acto de la esperanza consiste en esperar de Dios la bienaventuranza futura. Este acto es perfecto si está apoyado en los méritos que uno tiene, lo cual no puede tener lugar faltando la caridad. Mas esperar la futura bienaventuranza basándose en los méritos que aun no se tiene, pero que se propone alcanzar en lo futuro, será un acto imperfecto; y éste es posible sin la caridad.—Por consiguiente, la fe y la esperanza pueden darse sin la caridad; pero sin la caridad, propiamente hablando, no son virtudes, pues es esencial a la virtud capacitarnos, no solamente para que hagamos obras buenas, sino también para que las realicemos bien.

re: si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem: omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [20]. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus: sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia.—Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet: quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate: sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II "Ethic". [21].

Soluciones. 1. Las virtudes morales dependen de la prudencia. Pero ni la prudencia infusa puede tener sin la caridad razón de prudencia, pues falta el debido orden al primer principio, que es fin último. Mas la fe y la esperanza, en cuanto tales, no dependen ni de la prudencia ni de la caridad. Por eso pueden existir sin la caridad, aunque sin ella, como hemos dicho, no sean virtudes.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia: prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes, secundum proprias rationes, nec a prudentia nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est (in c).

2. Esa objeción tiene valor tratándose de la fe en estado de virtud perfecta.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quae habet perfectam rationem virtutis.

3. San Agustín habla aquí de la esperanza de quien espera la bienaventuranza futura fundado en méritos que ya tiene, y esto no tiene lugar sin caridad.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae iam habet: quod non est sine caritate.

---

[20] C.9: ML 41,413.

[21] C.6 n.3 (BK 1106a23); S.TH., lect.6.

ARTICULO 5

Utrum caritas possit esse sine fide et spe

Si puede haber caridad sin fe y esperanza

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas possit esse sine fide et spe.

1. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

2. Praeterea, caritas est radix omnium virtutum; secundum illud Eph. 3,17: "In caritate radicati et fundati". Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

3. Praeterea, in Christo fuit perfecta caritas. Ipse tamen non habuit fidem et spem: quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (3 q.7 a.3,4). Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Heb. 11,6: "Sine fide impossibile est placere Deo"; quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet; secundum illud Prov. 8,17: "Ego diligentes me diligo". Spes etiam est quae introducit ad caritatem, ut supra dictum est (q.62 a.4). Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe.

Respondeo dicendum quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione ut dicitur in VIII "Ethic."[22]. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Io. 4,16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo". Et I ad Cor. 1,9 dicitur: "Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius". Haec autem societas hominis ad

Dificultades. Parece que puede haber caridad sin fe y esperanza.

1. La caridad es amor de Dios. Pero podemos amar a Dios naturalmente, incluso sin tener aún la esperanza de la bienaventuranza futura. Luego puede haber caridad sin fe y esperanza.

2. La caridad es la raíz de todas las virtudes, según la palabra del Apóstol: "Enraizados y fundados en la caridad". Pero la raíz algunas veces se da sin ramas. Luego la caridad puede algunas veces darse sin fe, sin esperanza y sin las otras virtudes.

3. En Cristo hubo caridad perfecta. Pero El no tuvo fe y esperanza, porque fué, como diremos, perfecto comprehensor. Luego puede haber caridad *sin fe y esperanza*.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Sin la fe es imposible agradar a Dios"; agradar a Dios pertenece, ante todo, a la caridad, como consta por la Escritura: "Yo amo a los que me aman". Y la esperanza es la que nos conduce a la caridad, como se dijo. Luego no se puede tener caridad sin fe y esperanza.

Respuesta. La caridad significa, no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con El, amistad que añade sobre el amor la reciprocidad en el mismo, junto con cierta comunicación mutua, como dice Aristóteles. Que tales sean las condiciones de la caridad consta por las palabras de San Juan: "El que vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él"; y por las de San Pablo: "Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con su Hijo".

---

[22] C.2 n.3 (BK 1155b28); S.TH., lect.2.

Pero esta comunidad del hombre con Dios, que consiste en un coloquio familiar con El, comienza ya aquí en esta vida por la gracia y se consumará en la futura por la gloria; cosas ambas que se alcanzan por la fe y la esperanza. Luego así como la amistad con una persona sería imposible si no se creyera o no se esperara poder tener alguna comunicación o familiar coloquio con ella, así nadie puede tener con Dios esta amistad, que es la caridad, sin tener fe—para creer en esta comunicación y coloquio del hombre con Dios—y sin tener esperanza de alcanzar esta comunicación. Luego la caridad de ningún modo puede darse sin la fe ni la esperanza.

Doum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam: quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Soluciones. 1. La caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino el amor de Dios con que le amamos como objeto de bienaventuranza, al cual nos ordenan la fe y la esperanza.

Ad primum ergo dicendum quod caritas non est quilscumque amor Dei: sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

2. La caridad es raíz de la fe y de la esperanza en cuanto que les comunica la perfección de virtud. Pero la fe y la esperanza, en cuanto tales, se presuponen a la caridad, como antes hemos dicho, de modo que sin ellas no puede haber caridad.

Ad secundum dicendum quod caritas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est (q.62 a.4). Et sic caritas sine eis esse non potest.

3. En Cristo no hubo fe ni esperanza, porque implican imperfección. Pero en lugar de la fe tuvo clara visión; y en lugar de la esperanza, comprehensión plena; así es que en El hubo perfecta caridad.

Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 66

LA IGUALDAD DE LAS VIRTUDES

La cuestión propiamente estudia *la igualdad y desigualdad* de las virtudes, y aun se consideran más en ella los aspectos de desigualdad y preeminencia jerárquica entre las distintas virtudes que los aspectos de igualdad. Sin embargo, está centrada de modo especial sobre la tesis del artículo 2: *la igualdad* en la intensidad y crecimiento de las virtudes, consecuencia de la doctrina de la conexión, y que tiene su base en la especulación de San Agustín y de la Escolástica primera.

Procedente de la doctrina estoica, San Agustín ya había afirmado esta tesis de la igualdad de todas las virtudes en un mismo hombre. Pero al mismo tiempo, y oponiéndose a la rigidez del estoicismo, enseñaba los distintos modos de desigualdad en ellas, sea respecto de distintos hombres, sea en el mismo, en cuanto que se entrega, bajo el fervor de la caridad, a una mayor o menor práctica de esta o aquella virtud, por lo que debe afirmarse que tiene más paciencia que continencia o misericordia, y a veces no tiene alguna de ellas [1].

En la Escolástica surge en seguida la discusión en torno a este tema, pues ya aparecen las dos sentencias—una la negadora de la igualdad de las virtudes y otra la afirmativa—referidas en el Maestro de las Sentencias (*Sent.* 3 d.36). Mas el mismo Pedro Lombardo y los más se inclinan por afirmar la igualdad esencial, o en cuanto al hábito—*quantum ad mentis habitum vel essentiam cuiusque*—, de todas las virtudes en el mismo sujeto, explicando el texto adverso de San Agustín en el sentido de que, con esta igualdad habitual, cabe mayor o menor intensidad en la actuación de una u otra de las virtudes o «en sus actos exteriores».

Mas, con el mismo San Agustín, esta igualdad de hábitos virtuosos la refieren sólo a las virtudes infusas conectadas con la caridad.

Santo Tomás recoge de la tradición escolástica esta doctrina de la igualdad y desigualdad de las virtudes, ampliándola, sobre una base aristotélica, a las virtudes adquiridas. De ella nos ha dejado esbozos en sus obras anteriores [2], a las cuales supera bastante esta cuestión de la *Summa*.

Esta igualdad y desigualdad de virtudes puede ser *comparativa*, en relación de unas con otras, o de distintos grados de perfección en la misma virtud. Ambos aspectos son considerados en cada caso por el Angélico.

Tres puntos pueden lógicamente distinguirse en la cuestión: *a)* los

---

[1] S. AUGUSTIN., *De Trin.* l.6, c.4 n.6: ML 42,927, es el texto en que afirma la igualdad para confirmar la igualdad del Verbo, que es sabiduría, con las demás personas de la Trinidad. El texto en que afirma la desigualdad y distinción, *Epist.* 167 *ad Hieron.* c.2: ML 33,735. Ambos textos son aducidos por Pedro Lombardo.

[2] *In Sent.* 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virt. card.* a.3.

aspectos de desigualdad de las virtudes (a.1) ; *b)* los aspectos de igualdad en las mismas (a.2) ; *c)* la desigual preeminencia entre las virtudes, primero entre los grupos genéricos (a.3) y luego entre las virtudes específicas de cada género (a.4-6).

I. La desigualdad de las virtudes (a.1)

El Aquinate establece primero la doctrina fundamental de la desigualdad de virtudes en su doble aspecto, específico e individual, contra la teoría estoica, que él refiere por el comentario recién traducido de Simplicio, y que era conocida por los textos de Cicerón y de San Agustín. Además de su concepción de la virtud indivisible y única, los estoicos consideraban y describían la virtud como una perfección absoluta, que no puede crecer ni decrecer. La virtud, como la verdad, no tiene grados ; ha de ser en todos igualmente perfecta. Cicerón añadía que es de igual modo perfecta en Dios que en los hombres. Resulta de aquí que para los estoicos sólo hay dos categorías de hombres : el virtuoso perfecto, que es el sabio, y el malvado, que es a la vez ignorante [1].

Santo Tomás trata de justificar la parte de verdad que hay en la teoría estoica ; pero esto no le impide formular de un modo preciso su pensamiento sobre los dos modos de desigualdad de las virtudes :

a) *Comparadas entre sí, las virtudes son específicamente desiguales.*— Se trata de las distintas especies de virtud. Es evidente que cada cual contiene una perfección esencial distinta, y, por lo tanto, es de mayor o menor *excelencia* que las otras. El concepto de virtud, en efecto, que es un hábito del bien según la regla de la razón, se realiza en distintos grados en las virtudes morales ; principalmente, y como en su causa, en la prudencia, en que se halla por esencia el bien de la razón, y en las demás por participación de la prudencia. Pero las virtudes que residen en la voluntad—justicia y sus anejas—participan más del bien racional y honesto y son más perfectas ; después vienen las virtudes de la fortaleza, y en último lugar, las virtudes de la templanza y moderación, como más ampliamente lo hace resaltar en el artículo 3.

El Aquinate sólo compara aquí la varia perfección de las virtudes morales. Pero la comparación de este rango esencial de las demás especies de virtud la prolonga en los artículos 3-6, que representan una simple glosa de esta primera parte del artículo 1.

b) *La misma virtud específica puede ser de desigual perfección intrínseca, según la diversa participación en el sujeto, tanto en un mismo hombre en diversos tiempos como en distintos sujetos.*—La razón fundamental es que las virtudes son susceptibles de aumento y disminución, o de diversos grados de intensidad. Este crecimiento de los hábitos virtuosos implica por necesidad una virtud mayor o menor, realizada en diversos grados esenciales, tanto en el mismo como en los varios sujetos.

La raíz de la desigualdad de las virtudes estriba, pues, en la posibilidad del crecimiento intensivo que compete a toda virtud, como a los demás hábitos. Santo Tomás concede a la teoría estoica una parte de verdad ; las virtudes no pueden crecer en sí mismas, como las ciencias y las artes, por extensión a nuevos objetos. Este *crecimiento extensivo*

[1] CICERO, *De finibus* l.3 c.9 ; *Tuscul.* l.4 c.31. Cf. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu* (Fribourg 1926) p.41 ; DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa* cit. p.57.

propio no es dado en ellas, porque toda virtud ya formada debe haber adquirido la firmeza suficiente para oponerse a todos los obstáculos y tender a su bien propio en todas las circunstancias. «El que tiene una virtud, como la templanza, la tiene universalmente para todos sus objetos» y en todos los casos. En este sentido, es cierta la idea estoica que toda virtud debe estar en un grado sumo de universalidad objetiva.

Pero esto es compatible con el *crecimiento intensivo*, por diversos *grados de participación* en el sujeto. La doctrina general sobre el aumento esencial de los hábitos, que ya se expuso en la cuestión 52, guarda toda su validez para las virtudes y no suscita ningún aspecto nuevo su aplicación a las virtudes adquiridas. Todas ellas pueden crecer, en grados indefinidos de firmeza y otras manifestaciones de perfección esencial, hasta la heroicidad. Y de igual suerte, observa el Angélico, los diversos sujetos humanos pueden adquirir la virtud en muy desiguales grados de perfección, «por las mejores disposiciones» y mayor vehemencia en el obrar, por más arraigada costumbre, por juicio más perspicaz o también por un don mayor de gracia. Tales son las causas que obran en la formación de la virtud y son determinantes también de la desigual intensidad y grado con que los hombres adquieren las virtudes.

La teoría estoica, añade por fin el Aquinate, no tenía validez contra la desigualdad en el crecimiento interno de las virtudes. El medio virtuoso, o regla determinante del bien, no es en ellas algo indivisible, sino discriminación moral que admite grados de intensidad y latitud y no precisa hallarse siempre en el sumo grado de elevación.

II. *Igualdad proporcional de las virtudes adquiridas (a.2)*

Como dijimos, la tesis propia y central de la cuestión es esta de una cierta igualdad de las virtudes. Es la doctrina avalada por la autoridad de San Agustín y de la primera tradición escolástica, y que el Angélico, fundado en Aristóteles, ha extendido a las virtudes morales naturales. De ellas se ha de afirmar, ante todo, esta doctrina, que el Aquinate la formula así:

Todas las virtudes en el mismo hombre son iguales con una cierta igualdad de proporción, en cuanto crecen de modo igual en él.

Se ha de precisar antes el sentido de esta verdad. Atendida la perfección específica de cada virtud, es claro que todas son desiguales y una mayor que otra, tanto en el mismo como en distintos sujetos. Desigualdad esencial que se traduce en la misma intensidad específica con que cada una tiende a su objeto; «si éste es más difícil—así en la fortaleza—, la virtud se ha de mover con más ímpetu y vigor a él» [4].

Salvada esta desigualdad y jerarquía esencial, las virtudes todas, formadas y en conexión en el sujeto, son iguales *secundum quantitatem* (ibid.), es decir, *en cantidad virtual* o en el grado de intensidad y participación en el sujeto. Esta igualdad se manifiesta *in crescendo*, en los grados iguales de su crecimiento; pero ello supone una igualdad básica que han de tener todas al ser formadas y comenzar su desarrollo. Y es una igualdad proporcional—*quantitate comparata, scc. proportionem*—,

[4] *In Sent.* 3 d.36 a.4, sol.

repite siempre el Angélico, es decir, de intensidad proporcionada a su oficio y su objeto; «como los dedos de la mano son proporcionados en magnitud entre sí según sus funciones y crecen en los mismos grados en esa proporción» [5].

Así entendida, esta verdad la deduce el Aquinate como simple consecuencia de la conexión de las virtudes. «La igualdad—declara—es la conexión de las virtudes en su cantidad» o perfección intensiva. Si todas ellas van unidas y en mutua dependencia en su génesis y conservación, mantendrán esta misma conexión y enlace en su crecimiento. Por lo tanto, las virtudes son iguales con esa intensidad proporcional e iguales crecen y se desarrollan en el sujeto, «como los dedos de la mano».

La razón formal de esta igualdad proporcional es la misma que la de la conexión, es decir, el enlace de todas las virtudes en la prudencia. Pero la prudencia es una para todas las virtudes y depende en su ser de todas ellas. Por lo tanto, a todas iguala en su formación y grados de crecimiento, ya que, aumentando la firmeza en una virtud, crece la firmeza de la prudencia y con esa mayor firmeza y perfección establece el medio virtuoso y motivo formal a todas las demás, las cuales a su vez crecen [6].

Como se ve, esta tesis sólo se aplica a las virtudes ya formadas y en conexión con la prudencia. Para los hábitos virtuosos imperfectos no existirá tal ley, y así vemos que en la práctica se ejercitan y desarrollan estas virtudes imperfectas, aisladas y en variable intensidad, a veces unidas con vicios fuertemente arraigados.—Pero aun para las virtudes perfectas deben hacerse las mismas salvedades que antes, para compaginar esta ley de la igualdad con el otro principio de que toda virtud se engendra y aumenta con el ejercicio de sus propios actos. Piénsese aquí, como advertía Cayetano, en simultaneidades morales, no matemáticas. Para que la prudencia aumente de grado, se ha debido ejercitar en una mayor intensidad, con respecto a todas las virtudes comunes. Así aumentarán todas ellas; las demás no practicadas sólo se acrecientan *en el propósito interior* o, al menos, en potencia próxima, es decir, en lo formal.

Santo Tomás recalca mucho que esta igualdad de crecimiento se verifica *en lo formal* de las virtudes, en el motivo y medio razonable que les imprime la prudencia. Por eso es compatible con la desigualdad que la experiencia comprueba en las distintas virtudes en cuanto *a lo material* de las mismas. Vemos, en efecto, que, por la costumbre más asidua o por mejor disposición natural, unos sienten inclinación más vehemente o prontitud mayor a la práctica de unas virtudes que a otras. Y, sin embargo, aun entonces el Aquinate prohibe afirmar lo que enseñaban algunos predecesores con Pedro Lombardo, que las virtudes sean *formalmente* desiguales en sus actos, pues los actos más intensos de una producirían desigualdad en los hábitos [7]. Se impone, pues, la distinción insinuada por el Angélico: tales virtudes, *materialmente desiguales* por el mayor ejercicio o facilidad natural, producirían *actos más vehementes* y prontos en

---

[5] Ibid. «Sicut patet in digitis qui non sunt inaequales secundum quantitatem absolutam... sunt tamen aequales secundum proportionem; quia sicut quantitas unius digiti sufficit ad suum officium, ita et quantitas alterius digiti. Unde et digiti proportionaliter augentur». Cf. *De virtut. card.* a.3.

[6] A.2; Io. a Sto. Thoma, *Cursus Theol., in 1-2* d.17 a.3 n.6.

[7] *De virtut. card.* a.3: «Et propter hoc quidam dicunt quod sunt inaequales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi *secundum inaequalitatem inclinationis ad actum*».

cuanto a la tendencia apetitiva a sus objetos; mas no actos más intensos en cuanto a lo formal, es decir, en cuanto *movimientos virtuosos*, dirigidos por la recta razón y motivados por el puro móvil virtuoso del bien honesto [8].

III. El crecimiento igual de las virtudes infusas

Siguiendo su plan de brevedad y de unidad analógica, Santo Tomás ha referido esta doctrina tanto a las virtudes naturales como infusas. Sólo en las *qq. disputadas* planteó problema aparte sobre el aumento de éstas: *Utrum virtus infusa augeatur (De virtut. in comm.* a.11), centrando la explicación sobre la teoría general del aumento de los hábitos, ya expuesta, y sobre su doctrina posterior del aumento de la caridad (2-2 q.24). Ese es el lugar propio, en la ordenación de Santo Tomás y de la Escolástica antigua, para exponer el aspecto teológico del aumento de las virtudes infusas.

Siguiendo, no obstante, la costumbre de los autores modernos, destacamos aquí los fundamentos teológicos del aumento de las virtudes infusas y de la igualdad de las mismas en los grados de este crecimiento:

Las virtudes infusas obtienen aumento propio y esencial cuando los justos crecen en la gracia recibida, y este aumento se da en ellas simultáneo e igual respecto a todos los grados de crecimiento de la gracia y caridad, por medio de las buenas obras.

Parece, en efecto, *verdad de fe* el hecho general del crecimiento de las virtudes infusas en lo que concierne a las teologales. El concilio de Trento ha definido expresamente, como verdad revelada, que la gracia recibida se acrecienta en los justos por las buenas obras (ses.6 can.24: Denz. 834); pero a la vez hace equivalente este crecimiento de la gracia al aumento de la fe, esperanza y caridad (c.10: Denz. 803), que ha declarado forman parte constitutiva de la misma justificación (c.7: Denz. 799-800). La fe, esperanza y caridad—ante todo como inherentes o habituales y también actuales—crecen, pues, en el justo en unión con la gracia habitual.

En cuanto a las virtudes morales infusas, es verdad teológica cierta y común el hecho de su crecimiento, lo mismo que el de su existencia. Forman parte integral de los dones de gracia recibidos, que se infunden, se desarrollan y mueren al compás con la gracia divina (Denz. 410 483).

Y es asimismo cierto que dicho aumento de la gracia y las virtudes es intrínseco, es decir, por grados de intensidad. Suárez enseña que esta idea del aumento esencial e intensivo es de igual certeza que la primera verdad [9]. En todo caso es *teológicamente cierto* para las virtudes teologales, ya que sólo en la noción del aumento propio e interno se puede salvar el primer aserto.

---

[8] Es la distinción expresamente dada por CAYETANO, *In* 1-2 q.66 q.[a]2 n.2 y seguida por los SALMANTICENSES, *Curs. Theol., De virtut.* in q.66 n.2 n.3.4, si bien éstos añaden otras dos explicaciones de lo material y formal, una en la línea de la concepción escotista y otra según su propia teoría modalista de la virtud. Hay lugar para una distinción parcial del elemento de perfección y aun arraigo material de la misma, como hábito, y del elemento y firmeza formal, como virtud; mas no para una distinción adecuada, ni aun modal, del hábito y del elemento virtuoso.

[9] SUÁREZ, *De gratia* l.9 c.2 n.7; DERAZA, *De virtut. infusis* n.1155; MAZZELLA, *De virtut. infus.* n.1315ss.

En la *Sagrada Escritura* se atestigua con frecuencia este crecimiento de la justicia y las virtudes en el hombre. El texto latino del Ps. 83,6 no probaba, pues habla de las ascensiones de los peregrinos a Jerusalén, «que irán de virtud en virtud», es decir, cada vez con más ánimos y vehemente deseo por el camino. Pero los Padres y autores espirituales lo han aplicado a los ascensos del alma hacia Dios por las virtudes interiores, como San Gregorio [10], quien lo interpreta de los ascensos por los tres grados principales de la virtud, de principiantes, aprovechados y perfectos. En otros lugares se habla del crecimiento en la senda de los justos (Prov. 4,18; 15,5). En el Evangelio se pide a Jesús el aumento de la fe [11] y el Señor pronuncia que debe abundar nuestra justicia más que la de los escribas y fariseos. San Pablo exhorta al crecimiento en la fe [12] y en la esperanza, a crecer y abundar en toda justicia y caridad, hasta llenarse de toda plenitud de los dones de Dios y crecer y fructificar en toda obra buena, etc. En el mismo sentido exhorta San Juan al aumento de la justicia (Ap. 22,11).

Muchos Santos Padres enseñan también de un modo explícito el aumento en las virtudes. Así San Basilio, que habla del progreso en la virtud por los tres principales grados o etapas de la vida espiritual [13]; San Jerónimo diserta sobre el aumento en diversas virtudes [14], y junto con San Gregorio, ya señalado, San Agustín habló especialmente de los diversos grados de crecimiento en la justicia, la santidad y la virtud, centrándolo en las tres etapas del progreso de la caridad, incoada, proficiente y perfecta [15].

El principio en que funda Santo Tomás este crecimiento igual de las virtudes infusas es obvio, ya que el aumento no es sino «la generación continuada y llevada a su perfección» y «es producido en las virtudes infusas por las mismas causas que las engendran, es decir, por la acción de Dios» [16]. Y pues Dios en la justificación las infunde en una medida igual, este módulo de igualdad proporcional continuará en todos los grados de crecimiento de la gracia.

Las razones que evidenciaban la conexión esencial de las virtudes infusas con la gracia y caridad prueban asimismo que el aumento en unas y otras se verifica simultáneo y en la misma medida. Si las virtudes sobrenaturales son dadas por las exigencias de la gracia y como propiedades vitales que fluyen de ella, una gracia más perfecta y sobreabundante exigirá también virtudes más perfectas y en el mismo grado. No cabe, pues, aumento de la gracia sin que crezcan a la vez las virtudes, ni pueden aumentar las virtudes infusas sin mayor aumento de gracia; y este aumento se verificará por todos y solos los actos por los que aumenta la gracia y caridad [17].

---

[10] *Hom. in Ez.* 3 l.2 n.4: ML 76,960.
[11] Lc. 17,5; Mt. 5,20.
[12] 2 Cor. 10,15; Rom. 15,16; Eph. 2,22; 3,18; 4,16; Phil. 4,9; Eph. 3,19; Col. 1,10.
[13] S. Basil., *In Ps.* 1 n.4: MG 29,217. Cf. et *In Ps.* 83.
[14] S. Hieron., *Adv. Iovinianum* l.2 n.28: ML 23,324.
[15] S. August., *In Io.* tr.67 n.2: ML 35,1812; *De nat. et gratia* c.70.84: ML 44,290; *Enchir.* n.117: ML 40,286.
[16] *De virtut. in comm.* a.11.
[17] Santo Tomás da prioridad causal en estos grados de crecimiento a la caridad, de la que derivan, como de su raíz y principio informativo, los mismos aumentos a las demás virtudes. *De virtut. card.* a.3 ad 1: «Caritas enim secundum se est maior omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliae virtutes in uno et eodem homine, sicut digiti manus»... Por eso para él y para los tomistas esta cuestión se reduce al problema del aumento de la caridad.—También aplica aquí (a.2 c) la distinción de una intensidad formal y otra intensificación material. El aumento de las virtudes infusas se

El modo del aumento en las virtudes infusas.—En la explicación teológica de este crecimiento, hay puntos incontrovertidos y comunes. Ante todo, que el aumento de la gracia y las virtudes es *intrínseco o intensivo.* Apenas pueden explicarse de otra manera las afirmaciones de la Escritura y conciliares sino entendiéndolas de grados esenciales de crecimiento de la justicia y de las virtudes en sí mismas. Los Padres, además, hablan de un aumento de la gracia y las virtudes, que responde a grados diversos de aumento de gloria; y esta mayor gloria no puede proporcionarse a un crecimiento accidental de las virtudes sino intrínseco y esencial.

Santo Tomás añade incluso que en las virtudes no se da aumento extensivo, por extensión de la virtud a más objetos, ya que «el mínimo grado de templanza» abarca todo su radio de acción, y «la caridad mínima ama ya a todos cuantos deben amarse en caridad» [18]. Sólo queda, pues, el crecimiento intensivo. Santo Tomás ya ha explicado los fundamentos y modalidades del mismo en la teoría general de los hábitos (q.52), y todo lo allí expuesto se debe aplicar al aumento, tanto de las virtudes adquiridas como infusas.

La variación se introduce sólo *en las causas* del aumento de las virtudes infusas. Es, en primer lugar, doctrina cierta que sólo Dios, único autor de la gracia, es *la causa eficiente principal que da el crecimiento* a todas las virtudes sobrenaturales (1 Cor. 3,7-8). Es siempre en fuerza del principio invocado del Aquinate: «Las mismas son las causas del aumento del hábito que las de su generación»; y estas virtudes tienen su único origen en Dios por infusión.

Mas Dios no infunde el aumento *sin el concurso de nuestros actos.* También esto ha sido declarado por el concilio de Trento y es de fe, al menos en el aspecto general de que la justicia infusa, con sus dones y virtudes integrantes, «aumentan por nuestras buenas obras», es decir, «con la cooperación de las mismas» [19].

¿De qué género es el concurso que prestan al aumento nuestras obras en gracia? El concilio, a su vez, define que «estas obras merecen el aumento de la gracia y de la gloria» [20]. Es, por lo tanto, también *de fe* que prestan *una cooperación moral,* mereciendo de *condigno* el aumento. ¿No prestarán, además, verdadera *cooperación dispositiva, física y real?* En pos de Suárez, los teólogos de la escuela suareziana defienden con tesón que todo el concurso de nuestros actos al aumento se reduce a la línea del mérito, obrando ante Dios sólo como causas meritorias del crecimiento dado por Dios [21].

Pero Santo Tomás siempre ha enseñado que nuestros actos concurren asimismo como *disposiciones reales o físicas,* que preparan inmediata-

---

mantiene proporcionalmente igual en cuanto a lo formal. Esto no impide que uno se mueva y tienda con más facilidad e ímpetu a los actos de una virtud que a los de otra, bien por mayor ejercicio, por disposición natural o por gracia. Nada impide, pues, que crezcan desiguales en *esa intensidad material.* Así, en la Escritura se ensalza a los justos por haber descollado más en esta o aquella virtud; Abrahán brilló por su fe (Rom. 4), Moisés por la mansedumbre (Num. 12,3), Job por la paciencia (Iob 2,12), y de cada santo canta la Iglesia que resplandece en alguna prerrogativa virtuosa (q.66 a.2 obj.2; *Sent.* 3 d.36 a.4 ad 3). No es que careciera de las demás, sino que manifestó su santidad en alguna virtud especial por haber sido más probado o por haberse ejercitado con más facilidad y prontitud en ella. Es lo que hace la fisonomía espiritual, tan varia, de los santos. Cf. P. Lumbreras, *D: habitibus et virtut.* n.336.

[18] Q.62 a.1; 2-2 q.24 a.5.

[19] Ses.6 c.10: Denz. 803; can.24: Denz. 834.

[20] Can.32: Denz. 842.

[21] Suárez, *De gratia* l.8 c.4 n.17; Mazzella, *De virtut. infusis* n.153; S. Schiffini, *De virtut. infusis* n.37; Beraza, *De virtut. infusis* n.121.

mente el sujeto a recibir el aumento [22]. Su posición está avalada aquí por la doctrina del concilio. En él se afirma, como ya vimos, que la gracia es infundida en distintos grados en nuestras almas «según la medida de disposición y cooperación de cada uno» (c.7 : Denz. 799). Se trata de disposición física, ya que no cabe mérito propio para la justificación. Y pues que, según todo lo expuesto, son las mismas *las causas de la infusión y las del aumento,* se ha de concluir, por necesidad, que nuestros actos ponen necesaria e inmediata disposición para que se obtenga el aumento de las virtudes.

Esto ya resuelve el punto de mayor fricción y de más honda diferencia entre las escuelas escotista y suareziana frente a Santo Tomás y el tomismo en la concepción del aumento intensivo. ¿Por qué actos se verifica el aumento de la gracia y las virtudes? La teoría nominalista y suareziana afirma que todos los actos virtuosos, hechos en gracia y meritorios, aun los más remisos, confieren el aumento inmediato, *secundum totam latitudinem,* en verdadera suma cuantitativa de los grados, aún más débiles. Por eso han descartado aquí la idea de disposiciones físicas, ya que estos actos débiles pueden merecer, mas nadie puede decir que son disposiciones inmediatas para un grado de gracia más intenso.

Santo Tomás, en cambio, enseña, siempre con igual constancia, que *sólo por los actos sobrenaturales más intensos se obtiene el aumento efectivo de la gracia y las virtudes.* Su fundamento es «la persuasión soberana» del Angélico, dice el P. Deman, de que es inseparable de los actos infusos, junto a su condición de meritorios, la razón de *disposición física,* de tal modo que el Aquinate no reconoce mérito donde no hay disposición real [23]. Ello está a su vez implicado en su *ontología de lo sobrenatural,* en todo unitaria y paralela a la de la naturaleza : la gracia, como toda forma natural, requiere para su generación y aumento disposiciones proporcionadas en el sujeto; el concurso de nuestros actos. Y nadie dice que los actos remisos sean disposición apta para una gracia y caridad más fervientes. Con Santo Tomás están los mejores tomistas siguiendo a Cayetano y Báñez, los cuales tan brillantemente han expuesto y defendido esta doctrina, cuyos detalles y consecuencias para la vida espiritual toca desarrollar en el tratado de la caridad.

En vano oponen los contrarios que, según el concilio de Trento, *todos los actos buenos en el justo merecen la gracia y su aumento.* Es fácil replicar que nada allí se determina del hecho y cuantía del aumento

---

[22] A.2. Cf. *De virtut. in comm.* a.11 : «Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam». Ibid., ad 14 : «Caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum *dispositive et meritorie*». Los autores tomistas enseñan con Suárez (*De gratia* l.9 c.4 n.15), y en contra de los suarezianos modernos, que la fe y la esperanza, así como pueden subsistir sin la gracia y caridad, pueden también crecer por sus propios actos como disposiciones. Recobrado el estado de gracia, no les haría crecer el aumento de ésta hasta no llegar a su propia intensidad.

[23] Q.52 a.3; 2-2 q.24 a.5 Cf. T. Deman, O. P., *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et l'école thomiste:* Dict. de Spir. 1 col.138-166. Fué, sobre todo, Báñez quien sistematizó en todo su hondo sentido y llevó a sus últimas consecuencias la doctrina tomista; mas, afirma el P. Deman, col.143, ya Cayetano la había enseñado con toda claridad. En pos de ellos fueron sus mejores defensores Contenson, Silvio y Gotti, ya que Juan de Santo Tomás, Salmanticenses y Billuart introdujeron ligera mitigación. Entre los modernos, además de toda la escuela tomista, la aceptan plenamente Billot, *De virtut. infusis* prol. II; *De gratia* th.21; Van der Meersch, *Tract. de div. gratia.* n.211; A. Michel, *Vertu:* Dict. de Théol. Cath. 15 (1950) col.127, con Neveut, A. d'Ales, etc.—La exposición desde el punto de vista suarezlano, F. Lanversin, *Accroissement des vertus d'après Suárez:* Dict. Spir. 1 col.156-166.

efectivo, y que muy bien pueden los actos remisos merecer remotamente el crecimiento, que no se hará efectivo sino al ponerse, por un acto más intenso, la disposición inmediata.

Junto a este aumento de la gracia y las virtudes infusas por nuestros actos propios, *ex opere operantis*, se reconoce otro modo de crecimiento de las mismas *ex opere operato*. En efecto, los sacramentos, según las definiciones del Tridentino, confieren siempre gracia a los que no ponen óbice (Denz. 849-851). Y los teólogos añaden comúnmente que, cuando aquéllos encuentran la gracia en el sujeto, como los sacramentos de vivos, siempre la aumentan; lo que ha de referirse al aumento conjunto de la gracia habitual y las virtudes. Pero esto no es tan cierto, ya que pueden los sacramentos conferir gracias actuales que renueven, actualicen y así conserven la gracia adquirida, sin aumentar la intensidad. En todo caso, no hay razón para ver en ello una *nueva vía* de aumento que derogue el principio general establecido por el Aquinate, de que todo aumento de la gracia de las virtudes se realiza concurriendo actos nuestros más intensos *como disposiciones físicas*. Principio también sentado en la doctrina general de la justificación, de que toda gracia es dada «según la medida de nuestra disposición y cooperación». Se habrá de interpretar, pues, ese aumento *ex opere operato* en el sentido de que los sacramentos, más que suplir, suscitan las disposiciones en el sujeto, y a tenor de esas disposiciones, más o menos intensas, confieren el aumento de gracia. Así se explica que no se perciban tantos aumentos de fervor y de virtudes en muchas almas de confesión frecuente y comunión diaria, por falta de disposiciones intensas y fervor actual en el sujeto, y que, según la vía suareziana, que deriva dicho aumento de las disposiciones actuales, debían crecer *ex opere operato* en proporciones gigantescas [24].

IV. *Desigualdad específica comparativa y preeminencia entre las distintas virtudes (a.3-6)*

El Aquinate amplía ahora, sobre un fondo de ideas muy aristotélico, la afirmación primera de que las virtudes son desiguales en perfección específica o esencial. El desarrollo lógico de esto es preguntar en qué orden de preeminencia y desigual perfección de esencia se encuentran.

La comparación se establece primero entre *los géneros* de virtudes; concretamente, *si las virtudes morales son superiores a las intelectuales*.

La respuesta no ofrece lugar a duda. Aristóteles ya había llevado a cabo la valoración, sosteniendo ser las virtudes «noéticas» más nobles que las simples virtudes «éticas»; aquéllas son racionales por esencia, y éstas, como virtudes del apetito, racionales por participación. Santo Tomás recalca que son, en efecto, las intelectuales en absoluto (*simpliciter*) más nobles, tanto *por el sujeto*—ya ha establecido la primacía del entendimiento sobre todo apetito, aun la voluntad—como *por el objeto*, siendo la verdad un objeto más alto, más simple y universal que el bien.

Por otra parte, también ha probado que las virtudes morales tienen una mayor preeminencia sobre aquéllas en cuanto virtudes. Son, pues, *secundum quid*, más nobles, ya que se orientan a realizar un bien mayor, cual es el bien moral. Además, las morales tienen otras razones de exce-

[24] A favor de esta interpretación está también A. Michel, *Vertu*: Dict. de Théol. Cath. I col.2777, y otros autores.

leucia, como son la mayor utilidad y necesidad para la vida humana y la mayor permanencia y constancia en su ejercicio (ad 1).

A primera vista, estas conclusiones parecen antitéticas con la doctrina expuesta antes (q.57) sobre el carácter virtuoso de ambas clases de virtudes. Allí se afirmaba que las morales son las únicas virtudes *simpliciter*, mientras las intelectuales son virtudes *secundum quid*.

Ambas afirmaciones son verdaderas y compatibles entre sí, ya que la idea de perfecciones *simpliciter* y *secundum quid* no se contradicen al aplicarse en sentido inverso, pero en distintos planos. Las virtudes intelectuales son, sin duda, hábitos y cualidades más nobles que las morales. Pero esto no impide que el género más inmediato de *virtud* se realice en ellas sólo imperfectamente—*secundum quid*—y las morales sean las propias y perfectas virtudes. En el carácter virtuoso o en el ser moral de ambos géneros, la superioridad de las virtudes éticas es evidente. Y aun bajo tal género de virtud no hay paridad unívoca, pues la idea de virtud es perfección *análoga*, referida a las puras virtudes intelectuales y a las morales. La prudencia se halla en este caso en el plano de las morales, y propiamente participa de la perfección de ambos géneros [25].

Tal fenómeno de interferencia es muy corriente en la comparación axiológica de los géneros y especies cualitativas, sobre todo morales, donde, bajo un género inferior, se encuentra a veces una especie que excede en perfección a muchas especies del género superior. El caso más destacado es la gracia, de realidad ontológica superior a todas las substancias naturales y, no obstante, clasificada en la categoría inferior de accidente.

---

[25] SALMANTICENSES, *De virtut., Adnotationes in q. 66* q.3; IO. A STO. THOMA, *Curs. Theol., in 1-2* d.17 a.3 n.17-19. Al lado de *esta axiología de las virtudes*, que aquí hemos desarrollado con el Angélico, podrían exponerse dos falsas y antitéticas valoraciones de lo virtuoso. Una es la concepción propia del quietismo, en especial del quietismo de *Miguel de Molinos*, que niega todo valor a las virtudes y ejercicio de toda actividad virtuosa para las almas de vida interior que han entrado al estado místico de contemplación, y que deben destruir en sí toda actividad, reduciéndose a un estado de absoluta pasividad, para dar lugar a la acción de Dios.—Pero esta teoría absurda y repugnante ha sido plenamente condenada por la Iglesia (Denz. 1221-1257).

Otra falsa valoración es el *naturalismo moderno*, que exalta las virtudes naturales, con los tesoros de la libre iniciativa del hombre que aportan sobre las infusas y sobre toda acción divina. La forma más típica de este naturalismo es *el americanismo* con su sobreestimación de *las virtudes activas* sobre las llamadas *virtudes pasivas*, que son las más propiamente cristianas, de humildad, mortificación, modestia, mansedumbre, oración, contemplación, etc.—El americanismo, con toda esa desviación moral implicada en dicha supervaloración de las virtudes de la actividad exterior sobre las virtudes de actividad interna, ha sido reprobado por León XIII en su documento *Testem benevolentiae* al card. Gibbons, del 2 ener. 1899 (Denz. 1967-1976; cf. G. DE PIERREFEU, *Americanisme:* Dict. spir. 1 col.475-488; A. LANZA, *Theologia Moralis* I n.424).

Más tarde se podrá apreciar en la doctrina de Santo Tomás sobre la cuestión *De fortitudine* (2-2 q.123) una anticipada y radical condenación de este falso concepto de la actividad psíquico-moral en el hombre. Por fuerza, toda virtud, que ha sido definida como principio de operación y perfección de la potencia para obrar el bien, ha de ser activa y principio de energía. Pero Santo Tomás enseña allí, con Aristóteles, que de los dos actos principales de la fortaleza, el *sustinere*, la paciencia y tolerancia interior de los males, es una *actividad más noble y elevada*, que requiere y despliega más valor, energía y fortaleza que el *aggredi*, los actos exteriores de la acometividad, audacia y agresión contra el mal. La primera es una actividad interior menos visible, pero *más intensa*, puesto que implica una inmóvil fijeza en el bien. Y, de modo análogo, toda actividad interior de la vida contemplativa y mística supone, en medio de su aparente quietud y calma, una más intensa laboriosidad, con más despliegue de energías que las obras exteriores de la acción corporal. Por lo mismo que la vida y actividad del espíritu—intelectual, afectiva, moral—son vida y acción más perfectas que la vida y ajetreo corporal, pues que se acerca más al modo de obrar de Dios, suma y perenne actividad en medio de su absoluta inmovilidad.

El Angélico omite la comparación con las virtudes teologales por ser evidente, como lo ha probado, que éstas son superiores a los otros géneros de virtudes.

Dentro de las virtudes morales, hace ver que la justicia es de mayor nobleza y excelencia que la fortaleza y la templanza, aunque inferior, como ha probado, a la prudencia. Todas las cuatro, sin embargo, constituyen las virtudes cardinales o *principales*, es decir, las cuatro especies más altas en sí dentro de la virtud moral. Pero el Angélico se ha de extender con gran prolijidad más tarde, a lo largo de la Moral especial, en la valoración muy detallada de cada especie y en la enumeración de las excelencias particulares de cada virtud moral. Por eso omitimos aquí todo ulterior comentario.

En el campo de las virtudes «dianoéticas», es verdad, repetida con especial predilección por Santo Tomás en pos de Aristóteles, que la sabiduría representa el más elevado y noble de todos los hábitos intelectuales. Ella abraza el conocimiento de todas las cosas divinas, «por las causas altísimas juzga todos los conocimientos inferiores» y se reserva la función ordenadora y «arquitectónica» respecto de todos ellos. Esta caracterización de la sabiduría es válida tanto para la sabiduría humana y adquirida como para la sabiduría de lo sobrenatural, que es la teología con su eminente función sapiencial sobre todo saber humano; para la sabiduría infusa, que es don del Espíritu Santo, y para la suprema Sabiduría, que es la visión beatífica. Insiste el Angélico en que la sabiduría es más noble que la prudencia, saber práctico, directivo y ordenador «de todas las cosas humanas», que por lo mismo ha de subordinarse y prestar servidumbre a la sabiduría, supremo saber de los fines y las cosas divinas (a.4 ad 1-4). Además, la sabiduría perfecta es el acto mismo de la beatitud perfecta, y toda la sabiduría imperfecta o humana es «incoación de la felicidad», a la cual la prudencia sólo sirve como disposición (ad 1). Así también el don infuso de la sabiduría, si bien imperfecta y no clara, ocupará el rango de primacía entre todos los dones y virtudes infusas, no teologales.

Por fin, la primacía de perfección entre las virtudes teologales es indiscutible que la obtiene la caridad (a.6). No porque su objeto sea más alto, ya que las tres versan sobre Dios en sí, sino porque «acerca y une más al objeto divino». La unión amistosa de caridad es la mayor que pueda establecerse con Dios en esta vida, pues el Angélico recuerda la ley de que en esta vida, respecto de lo divino, es más noble «la vía del amor» que la del conocimiento: [illegible] rebaja el objeto divino a nuestro modo, mientras que el amor tiende a la realidad en sí y se ennoblece cuanto el objeto amado es superior (ad 1). Sólo en el término beatífico sucederá el conocimiento claro de la visión, que, al darnos la posesión de Dios, ocupará su rango de primacía sobre el amor.

CUESTION 66

(In sex articulos divisa)

De aequalitate virtutum

De la igualdad de las virtudes

Ahora es preciso hacer algunas consideraciones sobre la igualdad de las virtudes.

Y acerca de esto preguntamos seis cosas:

Primera: si una virtud puede ser mayor o menor que otra.

Segunda: si todas las virtudes que se dan al mismo tiempo en un solo sujeto son iguales.

Tercera: comparación de las virtudes intelectuales con las morales.

Cuarta: comparación de las virtudes morales entre sí.

Quinta: comparación de las virtudes intelectuales entre sí.

Sexta: comparación de las virtudes teologales entre sí.

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum (cf. q.64 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum virtus possit esse maior vel minor.

Secundo: utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales.

Tertio: de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

Quarto: de comparatione virtutum moralium ad invicem.

Quinto: de comparatione virtutum intellectualium ad invicem.

Sexto: de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULO 1

Utrum virtus possit esse maior vel minor [a]

Si una virtud puede ser mayor o menor que otra

Dificultades. Parece que una virtud no puede ser mayor o menor que otra.

1. Leemos en el Apocalipsis que los lados de la ciudad de Jerusalén son iguales, y la Glosa dice que estos lados simbolizan las virtudes. Luego éstas son todas iguales. Por consiguiente, una virtud no puede ser mayor que otra.

2. Una cosa que por su naturaleza consiste en lo máximo, no puede ser mayor o menor. Pero la virtud consiste formalmente en lo máximo, porque, según dice el Filóso-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior vel minor.

1. **Dicitur enim in Apoc. 21,16, quod latera civitatis Ierusalem sunt aequalia. Per haec autem significantur virtutes, ut Glossa (ordin.) dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt aequales. Non ergo potest esse virtus maior virtute.**

2. **Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo: est enim virtus "ultimum potentiae", ut Philosophus dicit**

[a] *Sent.* 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virtut.* q.5 a.3.

in I "De caelo" [1]; et Augustinus etiam dicit, in II "De lib. arb." [2], quod "virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti". Ergo videtur quod virtus non possit esse maior neque minor.

3. Praeterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum: dicitur enim Mt. 5,20: "Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum"; et Prov. 15,5 dicitur: "In abundanti iustitia virtus maxima est". Ergo videtur quod virtus possit esse maior vel minor.

Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum virtus una possit esse maior alia, dupliciter intelligi potest quaestio. Uno modo, in virtutibus specie differentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu: et in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis (q.18 a.5; q.61 a.2) quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus: et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili.

fo, es lo "último de la potencia"; y San Agustín dice también que "las virtudes son los máximos bienes y nadie puede hacer mal uso de ellas". Luego parece que una virtud no puede ser mayor o menor que otra.

3. La magnitud de un efecto se mide por el poder del agente. Pero las virtudes perfectas, que son las virtudes infusas, proceden de Dios, cuyo poder es uniforme e infinito. Luego parece que una virtud no puede ser mayor que otra.

Por otra parte, dondequiera que puede haber aumento y sobreabundancia puede haber desigualdad. Pero las virtudes admiten sobreabundancia y aumento, pues dice San Mateo: "Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos"; y dice también la Escritura: "En la abundancia de justicia está la máxima virtud". Luego parece que una virtud puede ser mayor o menor que otra.

Respuesta. Cuando se pregunta si una virtud puede ser mayor o menor que otra, la cuestión puede entenderse de dos modos. Primero, puede entenderse de virtudes de distinta especie. En este sentido es manifiesto que una virtud es mayor que otra, pues una causa es siempre superior a su efecto, y entre los efectos son superiores los más próximos a la causa. Pero es evidente, por lo que ya hemos dicho, que la causa y raíz del bien humano es la razón. De ahí que la prudencia, que perfecciona a la razón, excede en bondad a las otras virtudes morales, que perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón; y también, entre las virtudes morales, una tanto es mejor que otra cuanto más próxima está a la razón. De ahí que la justicia, que reside en la voluntad, es superior a las demás virtudes morales; y la fortaleza, que

[1] C.11 n.7,8 (BK 28[a]11; a18); S.Th., lect.2s.
[2] C.18: ML 32,1267.

está en el apetito irascible, es superior a la templanza, residente en el apetito concupiscible, que participa menos de la razón, como dice Aristóteles.

Segundo, puede entenderse de una virtud de la misma especie. Y de este modo, conforme a lo que ya dijimos al tratar del aumento de los hábitos, puede decirse que una virtud es mayor o menor de dos maneras: en sí misma y por relación al sujeto que participa de ella. Si la consideramos en sí misma, su magnitud o parvedad dependerá de los objetos a que se extiende. Pero quien posee una virtud, por ejemplo, la templanza, la tiene para todas las cosas a que se extiende la templanza. Mas esto no sucede en el caso de la ciencia ni del arte, pues no todos los gramáticos saben todas las cosas pertenecientes a la gramática. En este sentido, los estoicos, como refiere Simplicio, afirmaron con verdad que la virtud no admite grados, como la ciencia y el arte admiten, ya que la virtud esencialmente consiste en un grado máximo.

Mas, si consideramos la virtud por parte del sujeto, acontece que es mayor o menor, ya según los diferentes momentos, ya según los distintos individuos. Porque para alcanzar en la virtud el justo medio, que es conforme a la recta razón, un individuo está mejor dispuesto que otro, ya por su mayor costumbre, ya por la mejor disposición natural o también por la mayor perspicacia del juicio de razón o por un mayor don de la gracia, que se da a cada uno "en la medida de la donación de Cristo", como dice San Pablo.—Y aquí se equivocaron los estoicos creyendo que no podía llamarse virtuoso sino quien estuviera elevado al grado más alto en las disposiciones de la virtud. Porque la naturaleza de la virtud no requiere alcanzar el medio de la recta razón en un punto indivisible, como pensaban los estoicos, sino que

tiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet in VIII "Ethic." [3].

Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei. Et sic, secundum ea quae dicta sunt supra (q.52 a.1), cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor: uno modo, secundum seipsam, alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit. Quod do scientia et arte non contingit: non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in "Commento Praedicamentorum" [4], **quod virtus non recipit magis et minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in *maximo*.**

Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem: sive secundum diversa tempora, in eodem: sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius: vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum, quod uniculque donatur "secundum mensuram donationis Christi", ut dicitur ad Eph. 4,7.—Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summo fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant: sed

[3] C.6 n.1 (Bk 1149b1); S.Th., lect.6.
[4] *In Categor.* c.8.

sufficit prope medium esse, ut in II "Ethic." [5] dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius: sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

basta estar cerca de ese medio, como dice el Filósofo. Además, el mismo e indivisible fin puede ser alcanzado por uno más próxima y prácticamente que por otro; así se ve, por ejemplo, en los arqueros que disparan a un objetivo fijo.

Ad primum ergo dicendum quod aequalitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (a.2).

Ad secundum dicendum quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni secundum praedictos modos: cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae: secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. 4,7: "Unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi".

Soluciones. 1. Esta igualdad no es según la magnitud absoluta, sino proporcionada, porque todas las virtudes aumentan en el hombre proporcionalmente, como diremos más adelante.

2. Esto último, que pertenece a la virtud, puede tener razón de más o menos bueno según los modos antes expuestos, ya que, como hemos dicho, no es lo último indivisible.

3. Dios no obra según la necesidad de la naturaleza, sino según el orden de su sabiduría, conforme a la cual otorga a los hombres diversa medida de virtud, según la palabra del Apóstol: "A cada uno de vosotros ha sido dada la gracia en la medida de la donación de Cristo".

ARTICULO 2

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales [a]

Si todas las virtudes que se dan al mismo tiempo en un sujeto son iguales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint aequaliter intensae.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 7,7: "Unusquisque habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic". Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aequaliter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

Dificultades. Parece que no todas las virtudes son igualmente intensas en un solo y mismo sujeto.

1. Dice el Apóstol: "Cada uno tiene de Dios su propia gracia, éste una, aquél otra". Mas para ninguna persona un don sería más propio que otro si cada uno tuviera de igual modo todas las virtudes que le son infundidas por Dios. Luego parece que no todas las virtudes son iguales en un solo y mismo sujeto.

---

[a] *Sent.* 2 d.42 q.2 a.5 ad 6; 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virtut.* q.5 a.3.
[5] C.9 n.8 (Bk 1109b18); S.Th., lect.11.

2. Si todas las virtudes fueran igualmente intensas en un mismo y único sujeto, se seguiría que todo el que sobrepasase a otro en una virtud le sobrepasaría en todas las demás. Pero evidentemente no sucede así, porque los diferentes santos son principalmente alabados por diferentes virtudes; así, Abraham por la fe, Moisés por la mansedumbre, Job por la paciencia. Así también la Iglesia canta de cada uno de los confesores: "No se ha encontrado otro semejante a él en el cumplimiento de la ley del Altísimo", porque cada uno sobresalió en una u otra virtud. Luego no todas las virtudes son iguales en un solo y mismo sujeto.

3. Cuanto más intenso es un hábito, tanto más deleitable y prontamente obra según él el hombre. Pero la experiencia muestra que un hombre obra más deleitable y prontamente el acto de una virtud que el de otra. Luego no todas las virtudes son iguales en un solo y mismo sujeto.

Por otra parte, dice San Agustín que "todos los que son iguales en fortaleza, son iguales en prudencia y templanza", y así de las demás. Pero esto no sería verdad si no fuesen iguales las virtudes todas de un hombre. Luego todas las virtudes de un hombre son iguales.

Respuesta. Como se deduce de lo que ya hemos dicho, la magnitud de las virtudes puede considerarse en dos sentidos. Primero, según la razón específica; y así es indudable que en un hombre una virtud es mayor que otra; por ejemplo, la caridad, mayor que la fe y la esperanza.—Segundo, según el grado diverso de participación por el sujeto, es decir, según que una virtud es más o menos intensa en él. En este sentido, todas las virtudes de un hombre son iguales con una igualdad de

2. **Praeterea**, si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus *aliis virtutibus*. Sed hoc patet esse falsum: quia diversi sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur: sicut Abraham de fide (Rom. 4,1), Moyses de mansuetudine [6], Iob de patientia [7]. Unde et de quolibet Confessore cantatur in Ecclesia: "Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi"; eo quod quilibet habuit praerogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

3. **Praeterea**, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius *virtutis* quam *actum* alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI "De Trin." [8], quod "quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia"; et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (a.1), potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei. Et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide et spe.—Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subiecto. Et secundum hoc, omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter

[6] Num. 12,3; Eccli. 45,4.
[7] Tob. 2,12; Iac. 5,11.
[8] C.4: ML 42,927.

crescunt in homine: sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur.

Hulusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis: aequalitas enim est quaedam connexio virtutum secundum quantitatem. Dictum est autem supra (q.65 a.1) quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes, quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et sic virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus, in VI "De Trin." (l.c nt.8), dicens: "Si dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc, nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de coteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras".

Alio modo assignata est (q.65 a.1,2) ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundum hoc, ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas: non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subiecti, ut supra (ibid.) dictum est. Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiae, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus: existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secun-

proporción, en cuanto que crecen en él de igual manera, así como los dedos de la mano son desiguales en magnitud, pero son iguales en proporción, pues crecen de un modo proporcional.

Pero la naturaleza de esta igualdad ha de ser explicada como en la conexión de las virtudes, ya que la igualdad es cierta conexión de las virtudes según la magnitud. Ahora bien, ya hemos dicho que puede asignarse de dos modos la razón de la conexión de las virtudes. Uno, conforme al pensamiento de los que entienden por estas cuatro virtudes cuatro condiciones generales de las virtudes, cada una de las cuales se encuentra junto con las otras en cualquier materia. De este modo no se puede decir que las virtudes sean iguales en cualquier materia, a no ser que todas ellas tengan iguales todas estas condiciones. San Agustín asigna esta razón de la igualdad de las virtudes cuando escribe: "Si dices que estos hombres son iguales en fortaleza, pero que uno de ellos es más prudente que el otro, síguese que la fortaleza de éste es menos prudente. Por consiguiente, no son tampoco iguales en fortaleza, ya que la fortaleza de uno es más prudente. Si recorres de la misma manera todas las demás virtudes, verás que esto se aplica a todas ellas".

La razón de la conexión de las virtudes ha sido asignada de otro modo, conforme a la opinión de los que piensan que estas virtudes tienen materias determinadas. De este modo, la razón de la conexión de las virtudes morales se toma de la prudencia y, tratándose de las virtudes infusas, de la caridad, pero no de la inclinación que se da en el sujeto, como dijimos ya. Así, pues, también la razón de la igualdad de las virtudes puede tomarse de la prudencia si se tiene en cuenta lo que hay de formal en todas las virtudes morales; porque en un mismo y único sujeto, teniendo su razón el mismo grado de perfección, el justo medio en

toda materia de virtud ha de establecerse proporcionalmente según la recta razón.

Pero, si se considera lo que es material en las virtudes morales, es decir, la inclinación al acto virtuoso, una persona puede estar más pronta al acto de una virtud que al de otra, sea por naturaleza, o por costumbre, o por don de la gracia de Dios.

Soluciones. 1. Esa frase del Apóstol puede entenderse de los dones llamados gracias gratis dadas, que no son comunes a todos ni todos iguales en un mismo sujeto.—También podemos decir que se refiere a la medida de la gracia llamada santificante, por razón de cuya medida uno tiene todas las virtudes en mayor abundancia que otro porque abunda más en prudencia, o en caridad, en la cual se unen todas las virtudes infusas.

2. Unos santos son alabados principalmente por una virtud y otros por otra, a causa de su mayor prontitud para el acto de una virtud que para el acto de otra.

3. Esto basta para solucionar la tercera dificultad.

dum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum.

Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem.—Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiae, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

Ad secundum dicendum quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

ARTICULO 3

Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus [a]

Si las virtudes morales son más excelentes que las intelectuales

Dificultades. Parece que las virtudes morales son más excelentes que las intelectuales.

1. Lo que es más necesario y más permanente, es mejor. Pero las virtudes morales son "más permanentes aún que las disciplinas del espíritu"—que son las virtudes intelectuales—, y son también más nece-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales praeemineant intellectualibus.

1. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt "permanentiores etiam disciplinis" [b], quae sunt virtutes intellectuales: et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Er-

---

[a] 2-2 q.23 a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3.

[b] ARISTOT., *Ethic.* 1 c.10 n.10 (Bk 1100b14); S.TH., lect.16.

go sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod "bonum faciat habentem" [10]. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus: non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam intellectualis.

3. Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed sicut dicitur in VII "Ethic." [11], "virtus moralis facit rectam intentionem finis; prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem". Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quae est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I "Ethic." [12]. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici malus vel minus, dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut "philosophari quam ditari", quod tamen non est melius secundum quid, idest "necessitatem patienti" [13]. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet (q.54 a.2; q.60 a.1). Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particu-

sarias para la vida humana. Luego deben preferirse a las virtudes intelectuales.

2. Es esencial a la virtud "el hacer bueno al que la posee". Pero el hombre es calificado de bueno por las virtudes morales y no por las intelectuales, excepto, tal vez, por la prudencia solamente. Luego la virtud moral es mejor que la intelectual.

3. El fin es más excelente que los medios. Pero, según el Filósofo, "la virtud moral rectifica la intención del fin, mientras que la prudencia rectifica la elección de los medios". Luego la virtud moral es más excelente que la prudencia, que es virtud intelectual referente a materias morales.

Por otra parte, la virtud moral reside en la parte racional por participación; la virtud intelectual, en la racional por esencia, como dice Aristóteles. Pero lo racional por esencia es más excelente que lo racional por participación. Luego la virtud intelectual es preferible a la moral.

Respuesta. Una cosa puede decirse mayor o menor de dos maneras: absoluta o relativamente. Porque nada impide que algo sea mejor absolutamente, como, por ejemplo, "filosofar que enriquecerse", y no sea mejor relativamente, por ejemplo, "para el que sufre necesidad". Ahora bien, considerar una cosa absolutamente es considerarla en su propia naturaleza específica; mas la virtud se especifica por el objeto, como se dijo. De ahí que, hablando absolutamente, es más excelente la virtud que tiene el más excelente objeto. Pero es evidente que el objeto de la razón es más excelente que el objeto del apetito, pues la razón aprehende las cosas en universal, en tanto que el apetito tiende a las cosas mismas, que tienen una existencia particular.

[10] Vide q.55 a.3 *Sed contra*.
[11] C.12 n.6 (BK 1144a8); S.TH., lect.10.
[12] C.13 n.19 (BK 1103a1); S.TH., lect.20.
[13] ARISTOT., *Top.* 3 c.2 n.21 (BK 118a10).

Así, pues, hablando absolutamente, las virtudes intelectuales, que perfeccionan la razón, son más nobles que las morales, que perfeccionan el apetito.

Pero, si consideramos la virtud por orden al acto, la virtud moral es más noble, pues perfecciona el apetito, cuya función es mover las demás potencias al acto, como antes dejamos dicho.—Y como la virtud es así llamada por ser un principio de acción —ya que es perfección de la potencia—, se sigue también que la razón formal de virtud compete más propiamente a las virtudes morales que a las intelectuales, aunque éstas, hablando en absoluto, son hábitos más excelentes.

Soluciones. 1. Las virtudes morales son más permanentes que las intelectuales, porque son practicadas en materias de la vida corriente. Pero es evidente que los objetos de las ciencias, que son necesarios y se presentan siempre de la misma manera, son más permanentes que los objetos de las virtudes morales, que son materias particulares de acción.—Que las virtudes morales sean más necesarias para la vida humana, prueba que son más excelentes, no absoluta, sino relativamente. Es más, las virtudes intelectuales, por lo mismo que no se ordenan a otra cosa, como lo útil al fin, son más excelentes. La razón de esto es que en ellas tenemos una cierta incoación de la bienaventuranza, que, según dijimos, consiste en el conocimiento de la verdad.

2. Se dice que el hombre es bueno absolutamente por las virtudes morales y no por las intelectuales, porque el apetito mueve a las demás potencias a sus actos, como hemos dicho. Por eso ese argumento sólo tiene valor para probar que la virtud moral es mejor relativamente.

3. La prudencia dirige las virtudes morales, no solamente eligiendo los medios, sino también designando

lare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est (q.9 a.1), nobilior est.—Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus: quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia.—Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (q.3 a.6).

Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (q.56 a.3). Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt

ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in II [14] et VI [15] "Ethic.".

el fin. Pero el fin de cada virtud moral es alcanzar el justo medio en sus materias respectivas, y este medio es determinado precisamente según la recta razón de la prudencia, como dice Aristóteles.

ARTICULO 4

Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales [a]

Si la justicia es la principal virtud entre las virtudes morales

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales.

1. Malus enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem; secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

2. Praeterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Iac. 1,4, "patientia opus perfectum habet". Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

3. Praeterea, "magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus", ut dicitur in VI "Ethic." [16]. Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [17], quod "iustitia est praeclarissima virtutum".

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem virtus dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra (a.1) dictum est. Et se-

Dificultades. Parece que la justicia no es la principal de las virtudes morales.

1. Es mejor dar a uno algo de lo propio que pagarle lo que se le debe. Lo primero pertenece a la liberalidad, y lo segundo a la justicia. Luego parece que la liberalidad es una virtud mayor que la justicia.

2. Parece que lo que es máximo en una cosa es lo más perfecto en ella. Pero, como dice Santiago, "la paciencia tiene obra perfecta". Luego parece que la paciencia es mayor que la justicia.

3. "La magnanimidad tiene gran influencia en todas las virtudes", dice Aristóteles. Luego engrandece incluso a la justicia; es, por consiguiente, mayor que la justicia.

Por otra parte, dice el Filósofo que a la justicia; es, por consiguiente, mayor que la justicia.

Respuesta. Una virtud, considerada en su especie, puede ser mayor o menor, sea absoluta, sea relativamente. Una virtud se dice ser mayor absolutamente según que reluce en ella un mayor bien de la razón, como dejamos dicho. En este senti-

[a] Supra a.1; 2-2 q.58 a.12; q.123 a.12; q.141 a.8; *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* q.5 a.3.

[14] C.6 n.15 (BK 1107a1); S.TH., lect. 7.
[15] C.13 n.4 (BK 1144b21); S.TH., lect.9.
[16] C.3 n.14 (BK 1123b30); S.TH., lect.8.
[17] C.1 n.15 (BK 1129b27); S.TH., lect.2.

do, la justicia es la más excelente de todas las virtudes, por el hecho de ser la más próxima a la razón; esto es evidente por el sujeto y por el objeto: por el sujeto, pues tiene ella su sede en la voluntad, y la voluntad es el apetito racional, como se dijo; por el objeto o materia, pues la justicia se ocupa de las operaciones por las cuales el hombre se ordena, no sólo en sí mismo, sino también por orden a los demás. De ahí la frase del Filósofo: "La justicia es la más excelente de las virtudes".—Entre las otras virtudes morales—que se ocupan de las pasiones—, cuanto más excelente es la materia en que el movimiento afectivo está sometido a la razón, tanto más resplandece en cada una de ellas el bien de la razón. Pero, entre las cosas que al hombre pertenecen, la principal es la vida, de la cual dependen todas las demás. Por consiguiente, la fortaleza, que somete a la razón el movimiento afectivo en materias de vida y muerte, ocupa el primer lugar entre las virtudes morales concernientes a las pasiones, pero está subordinada a la justicia. Por eso dice el Filósofo que "es necesario que virtudes máximas sean las que reciben de las demás el máximo honor, pues la virtud es una potencia bienhechora. De ahí que las gentes honran sobre todo a los fuertes y a los justos, porque la primera", es decir, la fortaleza, "es útil en la guerra, y la segunda", es decir, la justicia, "es útil tanto en la guerra como en la paz".—Después de la fortaleza viene la templanza, que somete el apetito a la razón en materias directamente relacionadas con la vida del individuo o de la especie, o sea, por lo que toca al alimento o al sexo.—Así, estas tres virtudes, junto con la prudencia, son llamadas principales también en dignidad.

Y una virtud se dice ser mayor relativamente en cuanto que sirve y adorna a la virtud principal. Así como la substancia tiene más digni-

cundum hoc, iustitia inter omnes virtutes morales praecellit tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (q.8 a.1; q.26 a.1). Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde "iustitia est praeclarissima virtutum", ut dicitur in V "Ethic." (cf. nt.17).—Inter alias autem virtutes morales quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quae sunt circa passiones: tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [18], quod "necesse est maximas esse virtutes, quae sunt aliis honoratissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant: haec quidem enim in bello", scilicet fortitudo; "haec autem", scilicet iustitia, "et in bello et in pace utilis est".—Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis.—Et sic istae tres virtutes, simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti. Sicut substantia est simpli-

[18] C.9 n.6 (BK 1366b3).

citer dignior accidente: aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

dad absolutamente que el accidente, y, sin embargo, relativamente algunos accidentes son más dignos que la substancia, en cuanto que la perfeccionan en algún modo accidental de ser.

Ad primum ergo dicendum quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae: "non" enim "esset liberalis datio, si non de proprio daret", ut in II "Polit." [19] dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo. Iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius: liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, et supplementum eius.

Soluciones. 1. Es necesario que el acto de la liberalidad se funde en un acto de justicia, pues, como dice Aristóteles, "la donación no es liberal si no se da de lo propio". Luego la liberalidad no puede darse sin la justicia, que distingue lo propio de lo ajeno; mientras que la justicia puede darse sin la liberalidad. Así que la justicia es absolutamente mayor que la liberalidad, pues es más universal y fundamento de ésta; sin embargo, la liberalidad relativamente es mayor, porque es un ornato y suplemento de la justicia.

Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere "opus perfectum" in tolerantia malorum: in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium, quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior et maior, quod in hac materia extirpat radicem.—Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus. Quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae: sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur: est enim patientia quaedam fortitudinis pars.

2. Se dice que la paciencia realiza "obra perfecta" en la tolerancia de los males, en los que excluye no sólo la venganza injusta (que también es excluída por la justicia), ni sólo el odio (que también es excluído por la caridad), ni sólo la ira (que es calmada por la mansedumbre), sino también la tristeza inmoderada, que es la raíz de todas las anteriores. Por eso es más perfecta y excelente en cuanto que extirpa la raíz en esta materia.—Pero no es más perfecta absolutamente que todas las demás virtudes; pues la fortaleza no se limita a soportar sin perturbación las molestias, como la paciencia, sino que también lucha contra ellas si es necesario. Por consiguiente, quien es fuerte es paciente; pero no al contrario, pues la paciencia es una parte de la fortaleza.

Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur in IV "Ethic." [20]. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum. Et sic secundum quid est maior omnibus aliis: non tamen simpliciter.

3. Como dice Aristóteles, no puede haber magnanimidad sin las demás virtudes. De ahí que, comparada con ellas, sea como su ornamento. Así, relativamente, es mayor que todas, pero no absolutamente.

[19] C.2 n.7 (BK 1263b13); S.TH., lect.4.
[20] C.3 n.16 (BK 1124a2); S.TH., lect.8.

ARTICULO 5

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales [a]

Si la sabiduría es la mayor de las virtudes intelectuales

Dificultades. Parece que la sabiduría no es la mayor de las virtudes intelectuales.

1. El que manda es mayor que el mandado. Mas parece que la prudencia manda a la sabiduría, pues dice el Filósofo que la ciencia política, que pertenece a la prudencia, "ordena qué disciplinas han de ser cultivadas en las ciudades y a cuál de ellas ha de dedicarse cada individuo, y hasta qué punto". Como entre las ciencias se cuenta la sabiduría, parece que la prudencia es mayor que la sabiduría.

2. De la esencia de la virtud es ordenar al hombre a la felicidad, porque la virtud es "la disposición de lo perfecto a lo óptimo", como dice el Filósofo. Pero la prudencia es la recta norma en la conducta de la vida, y por ella el hombre se encamina a la bienaventuranza; la sabiduría, sin embargo, no se ocupa de los actos humanos por los que el hombre alcanza la bienaventuranza. Luego la prudencia es mayor virtud que la sabiduría.

3. Parece que el conocimiento es mayor cuanto más perfecto. Pero podemos tener conocimiento más perfecto de las cosas humanas—objeto de la ciencia—que de las divinas—objeto de la sabiduría—(según la distinción dada por San Agustín), porque las cosas divinas son incomprensibles, según la frase de la Escritura: "Mira: es Dios tan grande, que excede nuestro conocimiento". Luego la ciencia es virtud mayor que la sabiduría.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales.

1. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae: dicitur enim I "Ethic." [21], quod "quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, haec praeordinat", scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI "Ethic." [22]. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus "dispositio perfecti ad optimum", ut dicitur in VII "Physic." [23]. Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quae homo ad felicitatem perducitur: sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem perveniatur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

3. Praeterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII "De Trin." [24]; quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob 36,26: "Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram". Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

---

[a] Supra q.57 a.2 ad 2; *Ethic.* 6 lect.6.

[21] C.2 n.6 (Bk 1094a28); S.Th., lect.2.
[22] C.8 n.1 (Bk 1141a20); S.Th., lect.7
[23] Text. 17: S.Th., lect.5; l.8 c.3 n.4 (Bk 246a13)
[24] C.14: ML 42,1009.

4. Praeterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [25], quod sapientia est "sicut caput" inter virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio "Metaphys." [26]. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, "nisi", ut dicitur in VI "Ethic." (l.c. nt.25), "maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo". Unde dicendum est, sicut in eodem libro [27] dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso: quia "spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur", ut dicitur I ad Cor. 2,15 Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia: sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sa-

4. El conocimiento de los principios es más excelente que el de las conclusiones. Pero la sabiduría, como las demás ciencias, saca conclusiones de los principios indemostrables, que son el objeto de la simple inteligencia. Luego la simple inteligencia es virtud mayor que la sabiduría.

Por otra parte, dice el Filósofo que la sabiduría es "como cabeza" entre las virtudes intelectuales.

Respuesta. Como hemos dicho, la magnitud específica de la virtud se mide por el objeto. Pero el objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes intelectuales, pues la sabiduría se ocupa de la suprema causa, que es Dios, como dice Aristóteles. Y como de los efectos se juzga por la causa y de las causas inferiores por la causa superior, síguese que la sabiduría juzga de todas las demás virtudes intelectuales, las ordena y tiene respecto a todas ellas el papel de arquitecto, por decirlo así.

Soluciones. 1. Puesto que la prudencia se ocupa de los asuntos humanos y la sabiduría tiene por objeto la causa suprema, es imposible que la prudencia sea virtud mayor que la sabiduría, "a no ser que el hombre fuera lo más grande que hay en el mundo", como dice Aristóteles. Luego debemos decir con el mismo Aristóteles que la prudencia no manda sobre la sabiduría, sino al contrario, porque "el hombre espiritual juzga de todo y no es juzgado por nadie", como dice el Apóstol. La prudencia, en efecto, no tiene que entrometerse en las más altas materias, que son objeto de la sabiduría; sino que impera en todo lo que conduce a la sabiduría, o sea, el modo como los hombres deben alcanzar la sabiduría. Luego la prudencia o ciencia poli-

[25] C.7 n.3 (BK 1141a19): S.TH., lect.6.
[26] C.1 n.12 (BK 981b28); c.2 n.7.10 (BK 982b9; 983a7); S.TH., lect.1.2.
[27] C.13 n.8 (BK 1145a6); S.TH., lect.11.

tica está al servicio de la sabiduría, pues introduce a la sabiduría preparándola el camino, como el portero al rey.

2. La prudencia considera los medios de obtener la felicidad, pero la sabiduría considera el objeto mismo de la felicidad, es decir, lo más elevado en el orden inteligible. Y si ciertamente fuese perfecta la consideración de la sabiduría respecto de su objeto, sería perfecta la felicidad en el acto de la sabiduría. Pero como en esta vida el acto de la sabiduría es imperfecto respecto a su objeto principal, que es Dios, se sigue que el acto de la sabiduría es una incoación o participación de la felicidad futura; de manera que la sabiduría está más cerca de la felicidad que la prudencia.

3. Como dice el Filósofo, "un conocimiento es preferible a otro, ya porque el objeto es más noble, ya porque es más cierto". Si, pues, la materia es igual en bondad y nobleza, la virtud que posee más certeza será mayor. Pero la virtud concerniente a cosas más altas y mejores es preferible a la que se ocupa de cosas inferiores, aunque tenga menos certeza que ésta. Por eso dice el Filósofo que es gran cosa poder conocer algo de las realidades celestes, aunque sea basándose en razones débiles y probables; y también dice que "es mejor conocer un poquito de las cosas sublimes que conocer muchas cosas sobre realidades mezquinas".— Según esto, la sabiduría, a la cual compete conocer a Dios, no puede ser alcanzada por el hombre de una manera perfecta, sobre todo en esta vida, hasta el punto de llegar a ser, por decirlo así, posesión suya, sino que, como dice Aristóteles, "esto pertenece sólo a Dios". Sin embargo, el escaso conocimiento que podemos tener de Dios mediante la sabiduría es preferible a cualquier otro.

plentiae: introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem: sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I "De anima" [28], "una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem". Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit, in II "De caelo" [29], quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I "De partibus animal." [30], dicit quod "amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus".— Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed "hoc solius Dei est", ut dicitur in I "Metaphys." [31]. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

---

[28] C.1 n.1 (BK 402a2); S.TH., lect.1.
[29] C.12 n.1 (BK 291b27); S.TH., lect.17.
[30] C.5 (BK 644b31).
[31] C.2 n.9 (BK 982b28); S.TH., lect.2.

Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum: cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

4. La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la noción que tenemos de los términos que los componen; porque, tan pronto conocemos qué es el todo y qué es la parte, sabemos que el todo es mayor que la parte. Pero conocer las nociones de ser y no-ser, de todo y de parte y de las demás propiedades del ser, que son términos constitutivos de los principios indemostrables, concierne a la sabiduría, porque el ser en universal es el efecto propio de la causa suprema, que es Dios. Y así la sabiduría hace uso de principios indemostrables, que son el objeto de la simple inteligencia, no sólo deduciendo conclusiones de ellos, como las demás ciencias, sino también juzgándolos y defendiéndolos contra quienes los niegan. De donde se sigue que la sabiduría es virtud mayor que la simple inteligencia.

ARTICULO 6

Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas [a]

Si la caridad es la mayor de las virtudes teologales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas.

1. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est (q.62 a.3); videtur quod fides comparetur ad spem et caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis (a.3) patet. Ergo fides est maior spe et caritate.

2. Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in "Enchirid." [32], addit autem quen-

Dificultades. Parece que la caridad no es la mayor de las virtudes teologales.

1. La fe está en el entendimiento, mientras que la esperanza y la caridad están en las facultades apetitivas, como se dijo; parece, por tanto, que la fe es comparable con la esperanza y con la caridad como la virtud intelectual con la moral. Pero la virtud intelectual es mayor que la moral, como ya demostramos. Luego la fe es mayor que la esperanza y la caridad.

2. Lo que resulta por adición de otra cosa parece ser mayor que ésta. Pero la esperanza, según parece, resulta de una adición a la caridad, pues presupone amor, como dice San Agustín, y añade cierto movimiento

[a] 2-2 q.23 a.6.

[32] C.8: ML 40,235.

de propensión a la cosa amada. Luego la esperanza es mayor que la caridad.

3. La causa es más noble que el efecto. Pero la fe y la esperanza son causa de la caridad, pues dice la Glosa que "la fe engendra la esperanza y la esperanza engendra la caridad". Luego la fe y la esperanza son mayores que la caridad.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad".

Respuesta. Como dijimos, la excelencia de una virtud según su especie se mide por su objeto. Ahora bien, como las tres virtudes teologales tienen por objeto propio a Dios, no puede decirse que una de ellas sea mayor que la otra por ocuparse de un objeto mayor, sino solamente por aproximarse más a ese objeto; y en este sentido la caridad es mayor que las otras. Porque éstas implican por su misma naturaleza una cierta distancia del objeto, ya que la fe es de cosas no vistas, y la esperanza de cosas no poseídas. Pero el amor de caridad es de lo que ya se posee, pues en cierto modo el objeto amado está en el amante, y éste, además, es impelido por el afecto a la unión con el objeto amado. Por eso está escrito que "el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él".

Soluciones. 1. La fe y la esperanza no son respecto de la caridad lo mismo que la prudencia respecto de la virtud moral. Y esto por dos razones. Primera, porque las virtudes teologales tienen un objeto que está por encima del alma humana, mientras que la prudencia y las virtudes morales se ocupan de cosas sometidas al hombre. Ahora bien, el amor de las cosas superiores al hombre es más excelente que el conocimiento. Pues el conocimiento es perfecto en cuanto que lo conocido está en el cognoscente, y el amor, por el con-

dam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

3. Praeterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa caritatis: dicitur enim Mt. 1,2, in Glossa (interl.), quod "fides generat spem, et spes caritatem". Ergo fides et spes sunt maiores caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 13,13: "Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas."

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectus; sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Io. 4,16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo."

Ad primum ergo dicendum quod non hoc modo se habent fides et spes ad caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicae habent obiectum quod est supra animam humanam: sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente: dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem di-

lectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso quam sit in homine; quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est. E converso autem est in his quae sunt infra hominem.—Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes: sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas; sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum, excedit cognitionem humanam; secundum illud ad Eph. 3,19: "supereminentem scientiae caritatem Christi".

trario, es perfecto en cuanto que el amante es atraído hacia el objeto amado. Pero lo que es superior al hombre es más noble en sí mismo que en el hombre, porque una cosa está en otra según el modo de ser de ésta. Sucede al contrario cuando se trata de objetos inferiores al hombre.—Segunda, porque la prudencia modera los movimientos apetitivos que pertenecen a las virtudes morales, en tanto que la fe no modera el movimiento apetitivo que tiende a Dios—movimiento propio de las virtudes teologales—, sino que se limita a mostrar el objeto. Y este movimiento apetitivo hacia su objeto excede todo conocimiento humano según la palabra del Apóstol: "La caridad de Cristo, que supera toda ciencia".

Ad secundum dicendum quod spes praesupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae: quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (q.62 a.4).

2. La esperanza presupone amor de lo que el hombre espera alcanzar, y este amor es amor de concupiscencia, por el que quien desea el bien se ama a sí mismo más que a cualquier otra cosa. Pero la caridad implica amor de amistad, a la cual, como hemos dicho, llegamos con la ayuda de la esperanza.

Ad tertium dicendum quod causa perficiens est potior effectu: non autem causa disponens. Sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem: secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

3. La causa perfectiva es más noble que el efecto; la causa dispositiva, no. De otro modo, el calor del fuego sería más noble que el alma, pues prepara una materia para ella; y, evidentemente, no existe tal superioridad. Así, pues, la fe engendra la esperanza, y la esperanza la caridad, en el sentido de que una es preparación para la otra.

PERMANENCIA DE LAS VIRTUDES EN LA OTRA VIDA

Después de estudiado el tema de la perfección de las virtudes en esta vida, viene, lógicamente, esta última consideración, encuadrada entre las propiedades de las virtudes: la permanencia de las mismas en la otra vida. El Angélico la refiere únicamente a la verdadera vida de la felicidad perfecta en el cielo.

La cuestión no debe tomarse como privada de interés y base sólida. Además de su importancia en sí, tiende a valorar mejor la perfección de los hábitos virtuosos en esta vida. «Se trata de saber qué virtudes tienen espiritualidad suficiente para perdurar en la otra vida, es decir, de conocer lo que hay de inmortal en nuestra vida mortal» [1].

La cuestión tiene, como diremos, un origen agustiniano, en cuanto a la primera parte, de permanencia de las virtudes morales. Pero el Aquinate ha desarrollado y completado personalmente el problema, extendiéndolo a las virtudes intelectuales y teológicas. Y esto parece innovación realizada aquí en la *Summa*, ya que en las dos recensiones anteriores [2] sólo toca el tema de la duración de las virtudes morales.

Es lógica la división de la cuestión en tres partes, según el triple género de virtudes. Se considera: 1) la supervivencia de las virtudes morales (a.1); 2) de las virtudes intelectuales (a.2); por fin, 3) la supervivencia de las virtudes teologales, extendiéndose aquí el Angélico en un amplio análisis de cada una de ellas (a.3-6).

I. Permanencia de las virtudes morales (a.1)

Esta primera cuestión tiene su origen en una especulación de San Agustín. Por dos veces el Hiponense la planteó expresamente, o mejor, relata cómo lo había planteado Cicerón en su diálogo, hoy perdido, *Hortensio*, alegando un largo párrafo de aquél con la solución negativa. En la inmortalidad, decía, si se llega a ella, cesarán las virtudes: *Una essemus beati cognitione naturae et scientia*, añadiendo San Agustín que el término *natura* lo entiende como Naturaleza creadora, o Dios. El Hiponense replica que no sólo la justicia, sino las otras tres cardinales perdurarán allí, aunque no con sus propios oficios de moderación de las pasiones rebeldes o tolerancia de las miserias de esta vida, sino con otros oficios y actos perfectísimos [3].

---

[1] R. BERNARD, O. P., *La vertu*, II, «Somme théologique», trad. franc. (París 1931) p.355.

[2] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.4; *De virtut. card.* a.4.

[3] *De Trin.* l.14 c.9: ML 42,1046. En el artículo 1 aparecen citados los principales párrafos de este texto.

En la asignación de estos oficios a cada virtud, sobre todo a la justicia, es donde se notan reminiscencias de la teoría plotiniana de la virtud. Esta inspiración neoplatónica se hace sobre todo patente en el otro texto —no invocado por Santo Tomás—del opúsculo *De musica*, en que San Agustín plantea la misma cuestión. Aunque algunos han negado, dice, que duren las virtudes cardinales en el cielo, pero, consultando la Escritura, se debe dar respuesta afirmativa: «Hoc esse arbitror quod agitur in his virtutibus quae ipsa *conversione* animum purgant». Y al lado de la *conversio* plotiniana, aquí mencionada, se señalan también en forma más neoplatónica los oficios de las cuatro cardinales transformadas en el cielo: *contemplatio, impassibilitas, sanctificatio, ordinatio eius* [4].

Esta influencia plotiniana se filtró ampliamente en las dos recensiones anteriores del tema en Santo Tomás en que se citan, según Macrobio, los cuatro grados de la virtud plotiniana [5].

Con más sobriedad y marcado cambio doctrinal, como diremos, formula y razona aquí su enseñanza, apoyándose sólo en la primera autoridad de San Agustín:

Las virtudes morales permanecen en la vida futura en cuanto a lo que es en ellas formal, no en cuanto a lo material de las mismas.

Esta permanencia de las virtudes es probada a través de sus actos, pues se estudia el posible cambio material o formal de las operaciones y funciones virtuosas, para deducir la persistencia, cambios o desaparición de los mismos hábitos. Pero es claro, contra lo que parece indicar Cayetano [6], que la respuesta, con la distinción de lo material y lo formal, se refiere directamente a las virtudes mismas y no sólo a sus actos. Si las operaciones virtuosas no perduran en lo material, las virtudes, como principio de tales operaciones, habrán cambiado también materialmente; y si estuviera radicalmente impedida toda actuación de las mismas en el cielo, las virtudes entonces habrían desaparecido.

Pero, además de ser *afirmación unánime* de los teólogos, *la razón de su permanencia* en la otra vida es evidente: las virtudes morales son perfecciones de las facultades, producen la sumisión de éstas a la razón y las inclinan a obrar rectamente según la regla racional. Pero es patente que en el cielo las potencias serán perfectas y sus operaciones se producirán rectísimas y en completa sujeción a la regla de la razón. Por necesidad han de perdurar, pues, las virtudes morales, que son principio de tales operaciones rectas.

Y las virtudes morales que allí existirán perfectas, son tanto las morales infusas como las adquiridas. El fundamento es el mismo para los dos géneros de virtudes, ya que en el cielo las facultades apetitivas producirán operaciones rectas, tanto sobrenaturales como naturales. Tendrán, por lo tanto, principios virtuosos que rectifiquen las potencias en ambos órdenes. Además, el Angélico refiere aquí su enseñanza de un modo claro también a las virtudes adquiridas, después de haberlo negado en obras anteriores. Así, se le ve rechazar la teoría de Cicerón que concierne a la desaparición de las virtudes naturales; insiste en que se conservan las virtudes morales de que habla Aristóteles (ad 1) y equipara en todo la permanencia de las virtudes morales a la de la ciencia adquirida, «sicut et de virtutibus moralibus dictum est» (a.2 c et ad 3).

---

[4] *De musica* l.6 c.16: ML 32,1190.

[5] *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; *De virtut. card.* a.4 ad 7. Cf. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu* (Fribourg 1926) p.166-171.

[6] *Comment. in* 1-2 q.67 a.1 n.1. También al hablar de los dones activos alude a esta diferencia esencial de actos (*In Sent.* 3 d.34 q.1 a.3).

Y tanto unas como otras *permanecen en lo formal*, no *respecto de lo material*. Habrá un profundo *cambio material* en ellas, pues desaparecen gran parte de las actividades que tienen estas virtudes en esta vida terrena—no existirán los placeres de la comida y venéreos, temores y audacias ante los peligros, cambios y comunicaciones de los bienes materiales, etc.—, y recibirán un campo de actuación distinto, ya que no habrá lugar a refrenar desórdenes de las pasiones, resistencias y rebeldías del apetito, sino sólo a realizar la *perfecta sumisión* de la sensibilidad y sus movimientos pasionales a la razón.

Pero este cambio de actividades será sólo *material y externo*. El principio formal y motivos de los nuevos actos permanecen inmutados, por lo que la actuación virtuosa será esencialmente idéntica no sólo en el elemento principal, la recta ordenación de la razón, sino también en el movimiento del apetito, que será rectísimo, mas no transformado en sí mismo (a.1).

Sobre esto es de interés notar la evolución que se ha operado en el pensamiento de Santo Tomás. En el lugar paralelo de las *Sentencias* enseñaba que las virtudes morales infusas permanecen como hábitos en el cielo, mas pondrán *actos de distinta especie*. Allí tendrán actos que competen a «los que ya descansan en el fin», mientras que en esta vida tienen actos «de quienes tienden al fin»; pero la materia propia de unos y otros es distinta, como distinto es el acto del guerrero que va a la lucha y del que descansa en la victoria. Además, las virtudes políticas, o adquiridas, desaparecen en la otra vida porque su objeto es disponer al hombre para la vida civil terrena, y en el cielo cesa la ciudadanía temporal, para dar lugar a la *ciudadanía celeste*, en la que ya no son necesarias [7].

En la cuestión disputada *De virtutibus cardinalibus* (a.4) mantiene el Aquinate aún las mismas posiciones, señalando claramente que los actos de las virtudes infusas acerca del fin son *de distinta especie*, aunque la virtud en el cielo sea la misma. Pero muestra más reserva y visible cambio en torno a la desaparición de las virtudes adquiridas, afirmando esta tesis sólo en nombre de Cicerón y otros.

En los dos lugares aparece aún patente la influencia de la teoría plotiniana. En ambos se cita el texto de Macrobio y se asigna a las virtudes infusas en el cielo *actos contemplativos*, como a las virtudes purificadas de Plotino: la prudencia se ocuparía de la contemplación de lo divino, la templanza olvida las pasiones..., la justicia se une a Dios en perpetua alianza [8].

Es evidente el progreso doctrinal entre esas dos recensiones anteriores y la exposición de la *Summa*, cambio ya notado por los Salmanticenses [9]. No sólo se afirma, como vimos, la permanencia de las virtudes

---

[7] *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4.

[8] Ibid., ad 2; *De virtut. card.* a.4 ad. 7.

[9] SALMANTICENSES, *De virtut., Adnotationes in q. 67* a.1: ed. Palmé n.4. Dicho cambio de opinión es una prueba definitiva para fijar la cronología de esa cuestión disputada, que por simples criterios externos no se lograba resolver. Según la cronología de Mandonnet—Parent—Guillermette, la cuestión *De virtutibus cardin.* datarían de 1270-1, mientras que la segunda parte de la *Summa* es escrita en 1269-70. Ultimamente, el P. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae* (Romae 1941) p.7 (con bibliografía completa), señala, tanto para la cuestión disputada como para la segunda parte de la *Summa*, la fecha genérica 1269-70. Pero ya diversos investigadores, como O. LOTTIN y TH. GRAF, *De subiecto psychico virtutum cardinalium* II q.89.93.110.117, etc., habían notado numerosos indicios, basados en criterios internos, de la anterioridad de la cuestión disputada sobre esta parte de la *Summa*. Lo que se confirma por la comparación decisiva de estos lugares. En la cuestión disputada, la exposición sigue muy de cerca el esquema de las *Sentencias* y des-

adquiridas en la otra vida, sino que ni ellas ni las virtudes infusas tendrán actos *específicamente distintos* de los de la tierra. El Santo ya no menciona tales actos de distinta especie, y desaparece toda alusión a la teoría plotiniana, en que se fundaban. Las virtudes morales no pueden tener *actos contemplativos,* o respecto del fin último, sin que cambien substancialmente, trocándose en intelectuales o teológicas. Santo Tomás substituye la idea de un *cambio de actuación específica* por la de un *cambio material* en la actividad de esas virtudes. Se les substraerá la mayor parte de la materia de su ejercicio terrenal, mas no toda. Las virtudes seguirán *obrando en* el cielo acerca de su propia materia, aunque de un modo accidental diverso. La templanza ya no será represión de las pasiones desordenadas, sino producirá suave moderación de las mismas con pleno dominio y calma de la sensibilidad; la fortaleza será simple firmeza en el bien, sin lucha ni dificultad, sin molestia de tolerar los males; la prudencia, recta ordenación sin peligro de error; a la justicia se le substrae casi toda la materia de convivencia civil y permutación de bienes materiales, substituída por la tarea de dar siempre lo debido a otros en los honores y demás bienes espirituales y en la sumisión a Dios. Tal es también la diversidad en los actos que señala San Agustín, muy distintos de los de la teoría plotiniana. Pero esta variación accidental es compatible con la identidad formal y específica de sus actos. Así también, los dones del Espíritu Santo y la caridad obrarán en el cielo con cambio material y con un modo de perfección accidentalmente diverso del que tienen en la tierra, bajo la obscuridad de la fe [10].

Santo Tomás observa, por fin, que, *antes de la resurrección,* no todas estas virtudes permanecen íntegras en el alma separada, sino sólo las que tienen un sujeto espiritual. Las virtudes de la templanza y la fortaleza sólo perduran radicalmente, es decir, en los gérmenes o incoación del entendimiento y la voluntad, mas no en su esencia actual, por defecto del apetito sensible con sus pasiones, que, destruído el cuerpo, sólo se mantiene en la raíz del alma. Con la resurrección del cuerpo, fluirán también del alma las facultades sensibles con sus propias virtudes, como las hojas retoñan del tronco en primavera, y de la gracia emanarán también esas virtudes infusas sobre el apetito sensible para espiritualizarlo y adaptar su operatividad a la nueva vida celeste [11].

En los condenados desaparece por completo toda virtud moral que los pecadores ejercitaron en vida, a no ser en sus gérmenes o principios puramente naturales. La obstinación en el mal hace que la voluntad del condenado quiera siempre y actualmente el mal y por motivo del mal, destruyendo toda inclinación anterior al bien. En el purgatorio es claro que han de permanecer las virtudes en un estado muy semejante al que tendrán en el cielo.

---

conoce el nuevo sesgo que se da aquí a la doctrina, con la distinción del elemento material y formal. Santo Tomás en la *Summa* abandona toda idea de que los mismos hábitos puedan tener dos series de actos específicamente diversos, ni aun en su permanencia en el cielo.

[10] Io. a Sto. Thoma, *Cursus Theol.*, *in* 1-2 d.17 a.4 n.7.

[11] A.1 ad 3; *De virtut. card.* a.5 ad 13.

II. Permanencia de las virtudes intelectuales (a.2)

A las ciencias y demás hábitos intelectuales aplica el Angélico igual principio y distinción que a las virtudes morales :

Los hábitos de ciencia adquirida perduran en el alma separada en lo formal, no en lo material de las mismas.

El tema ya lo había expuesto con más amplitud en la primera parte (q.89 a.5-6). Las ciencias son hábitos espirituales, cuyos elementos todos esenciales residen en la parte intelectual. Son, pues, indestructibles e inmortales, como la inteligencia y el alma espiritual, que sobreviven al cuerpo. Algo, sin embargo, se destruye en ellas con la muerte. Son las imágenes sensibles conservadas en la fantasía, necesarias para el uso de la ciencia, pues la inteligencia humana no entiende sin la conversión a los fantasmas.

Pero estas imágenes son como *lo material* y *elemento dispositivo* en los hábitos de ciencia. *Lo formal* son las ideas inteligibles conservadas en el entendimiento e indestructibles como él. Las ciencias, por lo tanto, perecen con el cuerpo en lo material y dispositivo, pero permanecen formalmente.

Con este razonamiento no niega el Angélico una doctrina suya anteriormente expuesta : que los hábitos de ciencia no consisten formalmente en las ideas, sino son una cualidad simple, disposición del mismo sujeto. Santo Tomás considera en las especies inteligibles *lo formal objetivo*, no la forma misma de la cualidad habitual. Por eso las llama «como formales», y a las imágenes sensibles «como materiales», o elemento «dispositivo en el hábito científico» (1 q.89 a.5). Por este formal objetivo se especifica todo el ser del hábito subjetivo, dándose, por lo tanto, plena equivalencia entre uno y otro. Además, el Angélico trata de oponerse a la teoría de Avicena, por él con frecuencia referida [12], que negaba la permanencia de los hábitos científicos, en la hipótesis falsa de que las especies inteligibles desaparecen con la intelección actual ; sólo se conservarían las imágenes sensibles en la fantasía, las cuales desaparecen con la muerte. Pero la teoría aviceniana del entendimiento agente es falsa ; las ideas son incorruptibles como la misma inteligencia y se conservan en la memoria intelectual. Señal cierta de que, junto con la forma objetiva, se conservan los hábitos de ciencia, con la posibilidad de actuarse por el uso de esas especies inteligibles.

Solamente enseña el Aquinate que varía en la otra vida *el modo de actuación* de los hábitos de ciencia adquiridos [13]. Este modo de entender ya no es «por conversión a los fantasmas», o uso de las imágenes sensibles, ni aun después de la resurrección de los cuerpos. El alma separada podrá conocer todo lo que entendió en vida y está representado en las ideas adquiridas, mas de un *modo nuevo* y espiritual, es decir, «por influencia de la luz divina» sobre los objetos inteligibles, que, supliendo la función abstractiva, iluminará los mismos singulares contenidos en ellas.

En el alma de los condenados permanecen estos hábitos de ciencia adquiridos, que no implican rectitud moral, antes bien pueden convertirse en mal y tortura de los mismos.

---

[12] 1 q.79 a.6 ; q.89 a.5.
[13] Ad 3 ; 1 q.89 a.6.7.

(II. *Permanencia de las virtudes teologales (a.3-6)*

De las tres virtudes teologales, es cierto que la fe y la esperanza no perdurarán en el término de la otra vida. Sobre todo de la fe es *verdad revelada* su desaparición en la bienaventuranza eterna, claramente enseñada por San Pablo y por la tradición. Al conocimiento enigmático de la fe sucederá la visión clara en el cielo, que evacuará todo lo que hay de imperfecto en nuestro conocimiento sobrenatural [14]. Además, la caridad es la única que ha de permanecer.

Santo Tomás prueba que la fe no puede subsistir en el cielo, por su condición de hábito esencialmente imperfecto, y en la patria el conocimiento y el amor habrán llegado a su máxima perfección. Cuando la imperfección es accidental a una realidad, ésta podrá devenir perfecta sin desaparecer, como el niño se hace hombre; mas si la imperfección va implicada esencialmente en el sujeto, no podrá hacerse perfecto sin destruirse. Así, va implicada en la especie de cualquier animal la irracionalidad, y no podrá hacerse racional sin destruir su ser. De igual suerte, la imperfección es esencial al conocimiento de fe, por lo que no puede cambiarse en visión perfecta sin dejar de ser fe.

Por eso añade el Angélico que es además imposible la coexistencia de la fe y el conocimiento perfecto de visión en el cielo. En tesis más general, probará más tarde [15] que no pueden coexistir en esta vida la fe y la ciencia o cualquier conocimiento evidente sobre el mismo objeto; tanto más se excluyen mutuamente la fe y la visión clara del cielo, como aquí lo patentiza. El conocimiento perfecto no siempre excluye otro imperfecto en el mismo sujeto; puede uno conocer a la vez realidades perfectas e imperfectas—como el bien y el mal, sombra y tinieblas—, o los mismos objetos de un modo perfecto y otro imperfecto; así, por una demostración cierta y otra probable. Pero esto se excluye cuando se trata de perfección e imperfección subjetiva—*ex parte subiecti*—sobre el mismo objeto. La fe es esencialmente imperfecta por su inevidencia, condición que se proyecta en el modo obscuro e imperfecto de conocer a Dios. Fe y visión se oponen, pues, y se excluyen en el mismo sujeto, que no puede ver y no ver a Dios a la vez. La fe necesariamente desaparece en la otra vida.

Y *desaparece también la virtud de la esperanza.* Sobre esto Suárez sostuvo que la esperanza permanecía esencialmente en el cielo, aunque sólo actuándose respecto de objetos secundarios: la resurrección del cuerpo y aumento de la gloria accidental [16]. Es, sin embargo, en esto abandonado por todos, y permanece como doctrina común y cierta que desaparece en el cielo esta virtud. La enseñanza de San Pablo es clara a este respecto [17]. También es esencial en ella una imperfección psicológica o subjetiva en su mismo modo de actuación. La esperanza implica un estado potencial de tendencia hacia el objeto, aun ausente; mas cuando llega la posesión del objeto y reposo de la voluntad en él, desaparece todo movimiento de la voluntad hacia el mismo.

El mismo Aquinate ya probó (a.4 ad 3) que la esperanza no podría subsistir como virtud teológica, cuando ya no puede actuarse sobre su o'

[14] 1 Cor. 13,8ss; 2 Cor. 5,6ss; 2 Petr. 1,19.
[15] 2-2 q.1 a.4-5; q.2 a.1.
[16] SUÁREZ, *De virtut. spei* d.1 s.8 n.5; cf. DERAZA, *De virtut. infusis* n.172.
[17] 1 Cor. 13,13; Rom. 8,24.

jeto primario, que es Dios; pero tampoco la espera cierta de los bienes creados que al bienaventurado le faltan es esperanza, ni como acto de virtud teologal ni como movimiento afectivo. No existe esperanza donde no hay bienes arduos, y los bienaventurados tienen la causa segura e inevitable, sin riesgo alguno, de la consecución de aquellos bienes. Sobre esa resurrección y gloria del cuerpo sólo pueden formar ellos *deseo*, acto secundario que brota del mismo amor beatífico.

Tampoco, agrega el Angélico (ad 2), se dará en el estado beatífico el otro movimiento afectivo paralelo a la esperanza, *el temor*. Como no hay esperanza de bienes, así tampoco temor de los males, pues ninguno sobrevendrá. Sólo el temor filial brotará de la caridad o del don del Espíritu Santo, no en cuanto a su acto propio, miedo de perder a Dios, sino en cuanto al sentimiento reverencial de su grandeza.

Por fin, el Angélico rechaza una opinión antigua, defendida por Guillermo de Auxerre y San Alberto Magno, según la cual la fe no desaparece totalmente, sino sólo la esperanza, transformada aquélla de conocimiento imperfecto en perfecto por *simple cambio* de lo específico. Santo Tomás hace ver que no cabe tal mutación substancial en estas cualidades simples, a las que no subyace un substrato material del cambio. En ellas el género y la especie no son dos mitades ontológicas, sino simples partes lógicas, o conceptos universales que significan la realidad como un todo, bajo distintos aspectos. La destrucción de lo específico lleva aneja la destrucción del género; si es evacuada la fe como conocimiento enigmático, desaparece también en su género de conocimiento.

En el infierno desaparecen la fe y la esperanza, como todas las virtudes morales y dones infusos. El estado de obstinación perfecta en el mal crea en ellos una indisposición del todo adversa a cualquier recepción y conservación de los dones infusos. Sólo se habla de una fe adquirida o natural en los demonios [18], simple asentimiento intelectual arrancado por la evidencia de los signos. En el purgatorio, en cambio, permanecen la fe y la esperanza, pues aquellas almas aun no han llegado a la claridad de la visión, sino que siguen en la obscuridad de la fe, a la vez que ansían la posesión de Dios, que para ellas sigue siendo un bien futuro y arduo, y para alcanzarlo están sufriendo tan horribles penas.

La permanencia de la caridad en el cielo, idéntica en especie y hasta en número en el mismo hombre al morir en gracia, es verdad por nadie puesta en duda, y clara en la enseñanza de San Pablo (1 Cor. 13,8). La caridad no incluye en su esencia imperfección alguna y se realiza en todos los modos de posesión amorosa del Bien divino, sea de unión meramente afectiva, cuando está ausente; sea de fruición y posesión plena, en la visión del cielo. La imperfección propia de esta vida, donde la caridad no puede actualizarse en su total virtualidad, es accidental a ella como tal, y causada por el conocimiento obscuro y lejano de la fe, ya que el conocimiento es *condición interna* para la *causalidad del bien*, que no puede ser suplida por ninguna otra perfección de intensidad en el amor mismo (a.6 ad 1-3).

---

[18] Iac. 2,19. La enseñanza expresa de Santo Tomás, de que en los condenados no permanecen ninguna clase de dones infusos, en *Sent.* 3 d.23 q.3 a.3; *De verit.* q.14 a.9 ad 4; *Suppl.* q.68 a.2 ad 3.

CUESTION 67

(In sex articulos divisa)

De duratione virtutum post hanc vitam

De la permanencia de las virtudes después de esta vida

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam (cf. q.64 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Secundo: utrum virtutes intellectuales.

Tertio: utrum fides.

Quarto: utrum remaneat spes.

Quinto: utrum aliquid fidei maneat, vel spei.

Sexto: utrum maneat caritas.

Pasamos ahora a considerar la permanencia de las virtudes después de esta vida. A este propósito se ofrecen seis puntos de consideración:

Primero: si las virtudes morales permanecen después de esta vida.

Segundo: si las virtudes intelectuales.

Tercero: si la fe.

Cuarto: si permanece la esperanza.

Quinto: si permanece algo de la fe o esperanza.

Sexto: si permanece la caridad.

ARTICULO 1

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam [a]

Si las virtudes morales permanecen después de esta vida

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

1. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes angelis, ut dicitur Mt. 22,30. Sed ridiculum est angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X "Ethic." [1] Ergo neque in hominibus, post hanc vitam, erunt virtutes morales.

2. Praeterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam: dicit enim Gregorius, in VI "Moral." [2]: "Activae vitae opera cum corpore transeunt." Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

Dificultades. Parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

1. Los hombres en el estado de la gloria futura serán semejantes a los ángeles, como leemos en el Evangelio de San Mateo. Pero es absurdo, según Aristóteles, poner virtudes morales en los ángeles. Luego tampoco en los hombres habrá virtudes morales después de esta vida.

2. Las virtudes morales perfeccionan al hombre en la vida activa. Pero la vida activa no permanece después de la vida presente, pues dice San Gregorio que "las obras de la vida activa pasan con el cuerpo". Luego las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

---

[a] 2-2 q.136 a.1 ad 1; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.4; *De virtut.* q.5 a.4.

[1] C.8 n.7 (Bk 1178b8); S.Th., lect.12.

[2] C.37: ML 75,764.

3. La templanza y la fortaleza, que son virtudes morales, residen en la parte irracional, como dice el Filósofo. Pero las partes irracionales del alma se corrompen al corromperse el cuerpo, pues son actos de los órganos corporales. Luego parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

Por otra parte, dice el libro de la Sabiduría: "La justicia es perpetua e inmortal".

Respuesta. Como dice San Agustín, Cicerón sostuvo que las virtudes cardinales no permanecen después de esta vida, sino que en la otra "los hombres son bienaventurados por el conocimiento de la naturaleza sumamente perfecta y amable, de aquella naturaleza—añade San Agustín—creadora de todas las naturalezas". Pero después él mismo afirma que en la vida futura existen estas cuatro virtudes, pero de manera diferente.

Para esclarecer esta cuestión debemos notar que en estas virtudes hay un elemento formal y otro cuasi-material. El elemento material es cierta inclinación de la facultad apetitiva hacia las pasiones y operaciones, inclinación que se conforma a una medida. Pero, como esta medida es fijada por la razón, el elemento formal en todas las virtudes es precisamente este orden de razón.

Según esto, hemos de decir que estas virtudes morales no permanecen en la vida futura en cuanto a su elemento material, porque en la vida futura no habrá deseos ni placeres en relación al alimento y al sexo, ni temores y audacias relativas a los peligros de muerte, ni distribuciones y conmutaciones de las cosas empleadas en la vida presente. Pero, en cuanto al elemento formal, permanecerán perfectísimamente después de esta vida en los bienaventurados, en cuanto que la razón de cada uno tendrá rectitud más perfecta en todo lo que le

3. Praeterea, temperantia et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit, in III "Ethic." [3]. **Sed irrationales partes animae corrumpuntur, corrupto corpore: eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.**

Sed contra est quod dicitur Sap. 1,15, quod "iustitia perpetua est et immortalis".

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIV "De Trin." [4], **Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse; sed in alia vita homines "esse beatos sola cognitione naturae, in qua nihil est melius aut amabilius", ut Augustinus dicit ibidem, "ea natura quae creavit omnes naturas". Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo.**

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia isto modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa periculа mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam: in quantum ratio unius cuiusque rectissima erit circa ea quae ad ip-

---

[3] C.10 n.1 (Bk 1117b23); S.Th., lect.19.
[4] C.9: ML 42,1046.

sum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod "prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel acquare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari". De iustitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet "esse subditum Deo": quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

concierne en aquel estado y en cuanto que su facultad apetitiva se moverá enteramente de acuerdo con el orden de la razón en todo lo perteneciente a aquel mismo estado. Por eso dice San Agustín: "La prudencia permanecerá en aquel estado sin peligro de error; la fortaleza, sin molestias de males; la templanza, sin opuestas lujurias. Será propio de la prudencia no anteponer ni comparar ningún bien a Dios; de la fortaleza, adherirse a El con firmeza; de la templanza, no deleitarse en defecto culpable". En cuanto a la justicia, es aún más evidente qué acto será allí el suyo, es decir, "estar sometido a Dios", porque aun en esta vida la sujeción a un superior es parte de la justicia.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis: sicut de iustitia, quantum ad "commutationes et depositiones"; de fortitudine, quantum ad "terribilia et pericula"; de temperantia, quantum ad "concupiscentias pravas".

Soluciones. 1. Habla ahí el Filósofo de estas virtudes morales en cuanto a su elemento material. Así indica, a propósito de la justicia, las "conmutaciones y distribuciones"; las materias de "terror y peligro", al referirse a la fortaleza; y las "concupiscencias depravadas", con motivo de la templanza.

Et similiter dicendum est ad secundum. Ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

2. Lo mismo puede decirse respecto a la segunda dificultad. Pues las cosas concernientes a la vida activa pertenecen al elemento material de las virtudes.

Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia: inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi.—Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in Primo dictum est (q.77 a.8). Unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi

3. Después de esta vida el estado es doble: uno antes de la resurrección, durante el cual el alma estará separada del cuerpo; el otro después, cuando el alma estará unida a su cuerpo. En estado de resurrección, las potencias irracionales estarán en los órganos corporales lo mismo que ahora, de suerte que la fortaleza podrá residir en el apetito irascible, la templanza en el concupiscible, en cuanto que ambas potencias estarán perfectamente dispuestas a obedecer a la razón.—Pero, en el estado anterior a la resurrección, las partes irracionales no estarán en el alma actualmente, sino sólo en su esencia radicalmente, como se dijo ya. Luego tampoco estas virtudes se darán

actualmente, a no ser en su raíz, es decir, en la razón y en la voluntad, donde hay ciertos gérmenes de ellas, como se ha dicho. Sin embargo, la justicia, que reside en la voluntad, permanecerá en acto; por eso hemos dicho especialmente de ella que es "perpetua e inmortal", sea por razón de su sujeto (pues la voluntad es incorruptible), sea porque su acto no cambiará, como antes hemos dicho.

in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia quaedam harum virtutum, ut dictum est (q.63 a.1). Sed iustitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter dicitur de ea dictum est (in "Sed contra") quod est 'perpetua et immortalis": tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam [a]

Si las virtudes intelectuales permanecen después de esta vida

Dificultades. Parece que las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

1. Dice el Apóstol que "la ciencia se desvanecerá"; y da la razón diciendo que "nuestro conocimiento es parcial". Pero así como el conocimiento de ciencia es parcial, es decir, imperfecto, también lo es el conocimiento de las demás virtudes intelectuales mientras dura esta vida. Luego todas las virtudes intelectuales cesarán después de esta vida.

2. Dice el Filósofo que la ciencia, siendo un hábito, es una cualidad difícilmente mutable; pues no se pierde fácilmente, a no ser por una profunda perturbación o enfermedad. Pero no hay perturbación tan profunda del cuerpo humano como la verificada por la muerte. Luego la ciencia y las virtudes intelectuales no permanecen después de la muerte.

3. Las virtudes intelectuales perfeccionan la inteligencia para que realice bien su propio acto. Pero parece que este acto no se da después de la vida presente, "pues el alma nada entiende sin imágenes", como dice Aristóteles, y después de la vida presente no permanecen las imáge-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam.

1. **Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 13,8-9, quod "scientia destruetur": et ratio est quia "ex parte cognoscimus". Sed sicut cognitio scientiae est ex parte, idest imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quandiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.**

2. **Praeterea, Philosophus dicit, in "Praedicamentis" [b], quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis; non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.**

3. **Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam: eo quod "nihil intelligit anima sine phantasmate", ut dicitur in III "De anima" [c], phantasmata autem post hanc vitam non manent,**

---

[a] 1 q.89 a.5.6; *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.2; *In I Cor.* 13 lect.3.

[b] C.6 n.4 (Bk 8b29).

[c] C.7 n.3 (Bk 431a16); S.Th., lect.12

cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium contingentium, puta eorum quae quis fecit vel passus est; secundum illud Lc. 16,25: "Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala". Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quae pertinent ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut in Primo (q.79 a.6) dictum est, quidam [7] posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit: nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III "De anima" [8] dicit quod "intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu".—Est etiam contra rationem: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur "locus specierum" [9], quasi species intelligibiles conservans.

nes, pues su único sujeto son los órganos corporales. Luego las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

Por otra parte, el conocimiento de las cosas universales y necesarias es más firme que el de las particulares y contingentes. Pero, después de esta vida, el conocimiento de las cosas contingentes particulares permanecen en el hombre, por ejemplo, el conocimiento de lo que se ha hecho y se ha sufrido, según la frase del Evangelio: "Dijo: acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males". Luego con mayor razón permanecerá en el conocimiento de las cosas universales y necesarias que pertenecen a la ciencia y a las demás virtudes intelectuales.

Respuesta. Como dijimos ya, algunos opinaron que las especies inteligibles no permanecen en el entendimiento posible sino sólo mientras entiende en acto; y que después de cesar la consideración actual, las especies no se conservan sino en las facultades sensitivas, que son actos de los órganos corporales, es decir, en la imaginación y en la memoria. Pero estas facultades desaparecen cuando se corrompe el cuerpo; por consiguiente, según esta opinión, ni la ciencia ni otra virtud intelectual permanecerá cuando después de esta vida el cuerpo se corrompa.

Pero esta opinión es contraria a la doctrina de Aristóteles, que sostiene que "el entendimiento posible está en acto cuando se hace cada una de las cosas al conocerlas, y aun entonces está en potencia para considerarlas en acto".—Y es también contraria a la razón, porque las especies inteligibles se reciben en el entendimiento de una manera inmutable. Por eso el entendimiento posible se llama "lugar de las especies", pues, por decirlo así, conserva las especies inteligibles.

---

[7] AVICENNA, *De anima* p.5 c.6.
[8] C.4 n.6 (BK 429b6); S.TH., lect.8.
[9] C.4 n.4 (BK 429a27); S.TH., lect.7.

Pero el hombre en esta vida entiende mirando a las imágenes y aplicando a ellas las especies inteligibles, como queda dicho; estas imágenes cesan tan pronto como se corrompe el cuerpo. De ahí que, por lo que se refiere a ellas, que son el elemento cuasi-material en las virtudes intelectuales, destruído el cuerpo cesan las virtudes intelectuales; mas en cuanto a las especies inteligibles, que residen en el entendimiento posible, las virtudes intelectuales permanecen. Ahora bien, estas especies son el elemento cuasi-formal de las virtudes intelectuales; luego éstas permanecen después de la vida presente por lo que respecta a su elemento formal, pero no por parte de su elemento material, como análogamente hemos dicho a propósito de las virtudes morales.

Soluciones. 1. Las palabras del Apóstol han de entenderse como refiriéndose al elemento material en la ciencia y al modo de entender; pues destruído el cuerpo, ni permanecerán las imágenes ni el uso de la ciencia será por conversión a ellas.

2. La enfermedad destruye el hábito de la ciencia en lo que tiene de material, es decir, en las imágenes; pero no en las especies inteligibles que están en el entendimiento posible.

3. Como hemos dicho, después de la muerte, el alma separada no entiende por conversión a las imágenes sino de otra manera. Por consiguiente, la ciencia permanece, pero no según la misma manera de obrar, como hemos dicho también a propósito de las virtudes morales.

Sed phantasmata, ad quae respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in Primo dictum est (q.84 a.7; q.85 a.1 ad 5), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore: sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale: sicut et de moralibus dictum est (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi: quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore; neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata: non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in Primo (q.89 a.1) dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi: sicut et de virtutibus moralibus dictum est (a.1).

ARTICULO 3

Utrum fides maneat post hanc vitam *

Si la fe permanece después de esta vida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam.

1. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (a.2). Ergo et fides.

2. Praeterea, I ad Cor. 3,11, dicitur: "Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus", idest fides Christi Iesu. Sed subiato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Praeterea, cognitio fidei et cognitio gloriae differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest, post hanc vitam, cum cognitione gloriae.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II ad Cor. 5,6-7: "Quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem." Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio: inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur

Dificultades. Parece que la fe permanece después de esta vida.

1. Es más noble la fe que la ciencia. Pero la ciencia permanece después de esta vida, como acabamos de decir. Luego también la fe.

2. Dice el Apóstol: "Nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto, que es Jesucristo", esto es, la fe en Jesucristo. Pero, removido el fundamento, no permanece lo edificado sobre él. Luego, si la fe no permanece después de esta vida, ninguna otra virtud permanecerá.

3. El conocimiento de la fe y el conocimiento de la gloria se distinguen como lo perfecto de lo imperfecto. Pero el conocimiento imperfecto puede darse a la vez que el perfecto: así, en el ángel hay a la vez conocimiento vespertino y conocimiento matutino; y un hombre puede tener de la misma conclusión a la vez ciencia por silogismo demostrativo y opinión por silogismo dialéctico. Luego también la fe puede darse después de esta vida junto con el conocimiento de la gloria.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión". Pero los que están en la gloria no están ausentes del Señor, sino presentes a El. Luego la fe no permanece después de esta vida en la gloria.

Respuesta. La oposición es por sí misma la causa propia de que una cosa sea excluída por otra, por cuanto que dos cosas que se oponen entre sí implican oposición de afirmación y

* 2-2 q.1 a.1 ad 1; *Sent.* 3 d.31 q.2 a.1 q.ª 1; *De virtut.* q.5 a.4 ad 10.

negación. Pero en ciertos casos encontramos oposición según formas contrarias, como el blanco y el negro en los colores. En otras encontramos oposición según lo perfecto y lo imperfecto; por eso, en las alteraciones, lo más y lo menos se consideran contrarias, como cuando, por ejemplo, una cosa pasa de menos a más caliente. Y como lo perfecto y lo imperfecto se oponen, es imposible que la perfección y la imperfección se den al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto.

nutem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas: sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum: unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V "Physic." [10] **Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio.**

Debemos notar, sin embargo, que algunas veces la imperfección es esencial a la cosa y pertenece a la especie de la misma; así, la falta de razón pertenece a la naturaleza específica del caballo o del buey. Y puesto que una cosa, mientras permanece la misma idénticamente, no puede pasar de una especie a otra, síguese que, si se quita tal imperfección, se cambia la especie de esa cosa. Así, si el caballo y el buey fuesen racionales, dejarían de ser caballo y buey.—Pero otras veces la imperfección no pertenece a la naturaleza específica, sino que sobreviene al individuo por algún otro motivo; y así, el hombre está privado algunas veces de razón, porque el sueño, la embriaguez o causas similares impiden el uso de la facultad. Pero es evidente que, removida tal imperfección, la substancia de la cosa permanece.

Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius: sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei: sicut iam non esse bos vel equus, si esset rationalis.—Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud: sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod, tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet.

Ahora bien, es manifiesto que la imperfección del conocimiento es esencial a la fe, porque está incluída en su definición: la fe es, en efecto, "firme seguridad de lo que esperamos, convicción de lo que no vemos", dice San Pablo. Y San Agustín escribe: "¿Qué es la fe? Creer lo que no ves". Mas el conocimiento sin aparición o sin visión del objeto arguye imperfección del mismo conocimiento; por eso la imperfección del conocimiento es esencial a la fe. Luego

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in eius definitione: fides enim est "substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium", ut dicitur ad Heb. 11,1. Et Augustinus dicit [11]**: "Quid est fides? Credere quod non vides." Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est**

[10] C.2 n.11 (BK 226b2): S.Th., lect.4.
[11] *In Ioann.* 8,32 tr.40: ML 35,1690.

quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis: nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse.—Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile.—Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem.

Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem: sed ea quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem pos-

es patente que la fe, permaneciendo numéricamente idéntica, no puede ser conocimiento perfecto.

Mas es preciso investigar también si puede darse al mismo tiempo que un perfecto conocimiento, pues no hay dificultad en que un conocimiento imperfecto se dé algunas veces al mismo tiempo que otro conocimiento perfecto. Por consiguiente, debemos observar que el conocimiento puede ser imperfecto de tres modos: por parte del objeto cognoscible, del medio de conocer o del sujeto cognoscente. La diferencia de conocimiento perfecto e imperfecto por parte del objeto cognoscible se da entre el conocimiento matutino y vespertino en los ángeles; pues el conocimiento matutino es conocimiento de las cosas en cuanto que tienen existencia en el Verbo, mientras que el conocimiento vespertino es el conocimiento de las mismas en cuanto que tienen existencia en su propia naturaleza, lo cual es imperfecto en comparación con la primera existencia.—Por parte del medio de conocimiento, difieren como lo perfecto y lo imperfecto el conocimiento de una conclusión por un medio demostrativo y el conocimiento de la misma por un medio probable.—Por parte del sujeto, difieren como lo perfecto e imperfecto la opinión, la fe y la ciencia; pues es esencial a la opinión el asentir a una proposición con temor de que la opuesta sea verdadera, de manera que la adhesión no es firme. A la ciencia es esencial el tener adhesión firme junto con visión intelectual, porque la ciencia tiene la certeza que resulta de la inteligencia de los principios; mas la fe ocupa un término medio, porque rebasa a la opinión en cuanto que su adhesión es firme, pero está por debajo de la ciencia por el hecho de no tener visión.

Evidentemente, lo perfecto y lo imperfecto no pueden darse simultáneamente bajo un mismo aspecto; pero las cosas que difieren como lo perfecto y lo imperfecto, pueden coexis-

tir bajo algún aspecto en algún otro e idéntico sujeto. Así pues, un conocimiento que es perfecto por parte del objeto es totalmente incompatible con el imperfecto conocimiento del mismo objeto. Pero ambos conocimientos son compatibles en un mismo medio y en un mismo sujeto, pues nada impide que un hombre tenga de una vez y al mismo tiempo, por uno e idéntico medio, el conocimiento de dos objetos, uno de los cuales es perfecto y el otro imperfecto, como el conocimiento de la salud y de la enfermedad y el conocimiento del bien y del mal.—Así también es imposible que el conocimiento perfecto y el imperfecto, por parte del medio, convengan en un mismo medio; pero nada impide que convengan en un objeto y en un sujeto, pues un hombre puede conocer la misma conclusión por un medio probable y por un medio demostrativo.—También es imposible que se dé en el mismo sujeto un conocimiento perfecto e imperfecto por parte del sujeto. Ahora bien, la fe, por su misma naturaleza, tiene imperfección por parte del sujeto, a saber, que el creyente no ve lo que cree. La bienaventuranza, por el contrario, por su misma naturaleza implica perfección por parte del sujeto, o sea, que el bienaventurado ve lo que le hace feliz, como hemos dicho ya. Por eso es manifiesto que la fe y la bienaventuranza son incompatibles en un mismo sujeto.

sunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti, nullo modo possunt esse de eodem obiecto. Possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subiecto: nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo.—Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio. Sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto: potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum.—Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est (q.3 a.8). Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

Soluciones. 1. La fe es más excelente que la ciencia por parte del objeto, pues el suyo es la verdad primera. Pero la ciencia es más perfecta por el modo de conocer, que, al contrario que el de la fe, es compatible con la perfección de la bienaventuranza, es decir, con la visión.

Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior quam scientia, ex parte obiecti: quia eius obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

2. La fe es fundamento en cuanto a lo que de conocimiento tiene. Por consiguiente, cuanto más se perfecciona éste, tanto más firme es el fundamento.

Ad secundum dicendum quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

3. La solución es manifiesta por lo expuesto.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt (in c).

ARTICULO 4

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriae [a]

Si la esperanza permanece después de la muerte en el estado de gloria

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriae.

1. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam: ut patet per Augustinus, in XIV "De Trin." [12] Ergo multo magis spes.

2. Praeterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam: et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere.

3. Praeterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni: et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII "Super Gen. ad litt." [13]; et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud Eccli. 24,29: "Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient"; et I Petr. 1,12, dicitur: "In quem desiderant angeli prospicere". Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 8,24: "Quod videt quis, quid sperat?" Sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), id quod de

Dificultades. Parece que la esperanza permanece después de la muerte en el estado de gloria.

1. La esperanza perfecciona el apetito humano de más excelente manera que las virtudes morales. Pero las virtudes morales permanecen después de esta vida, como bien consta por San Agustín. Luego mucho más la esperanza.

2. El temor es opuesto a la esperanza. Pero el temor permanece después de esta vida: en los bienaventurados el temor filial, que dura eternamente; en los condenados, el temor de los castigos. Luego con igual motivo puede permanecer la esperanza.

3. El deseo tiene por objeto, como la esperanza, un bien futuro. Pero en los bienaventurados se da el deseo del bien futuro, ya en cuanto a la gloria del cuerpo deseada por el alma de los bienaventurados, como declara San Agustín; ya en cuanto a la gloria del alma, según la frase del Eclesiástico: "Los que me coman quedarán con hambre de mí, y los que me beban quedarán de mí sedientos"; y según la de San Pedro: "A quien los mismos ángeles desean contemplar". Luego parece que la esperanza puede darse después de esta vida en los bienaventurados.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?" Pero los bienaventurados ven lo que constituye el objeto de la esperanza, es decir, a Dios. Luego no esperan.

Respuesta. Como hemos dicho, lo que por su misma naturaleza implica

---

[a] 2-2 q.18 a.2; *Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª2; d.31 q.2 a.1 q.ª2; *De virtut.* q.1 a.4.

[12] C.9: ML 42,1045.

[13] C.35: ML 34,183.

imperfección del sujeto no puede permanecer en un sujeto que posee perfectamente la perfección opuesta. Así es evidente que el movimiento implica por sí mismo imperfección en su sujeto, porque es "el acto de un ser en potencia en cuanto está en potencia". Por eso, tan pronto como su potencialidad se reduce al acto, cesa el movimiento, pues una cosa no continúa emblanqueciéndose cuando ha llegado a ser blanca. Pero la esperanza implica cierto movimiento hacia lo que no se posee, como consta por lo que dijimos a propósito de la pasión de la esperanza. Luego, cuando lleguemos a poseer lo que esperamos, es decir, la fruición divina, ya no podremos tener esperanza.

rationo sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim "actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi" [14]**: unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quae supra de passione spei diximus (q.40 a.1,2). Et ideo quando habebitur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.**

Soluciones. 1. La esperanza es más excelente que las virtudes morales por parte de su objeto, que es Dios. Pero los actos de las virtudes morales no son incompatibles con la perfección de la bienaventuranza (excepto, tal vez, por razón de su materia, según la cual no permanecen), mientras que la esperanza sí es incompatible. Pues la virtud moral perfecciona el apetito no sólo respecto a lo que aun no se posee, sino también respecto a lo que ya se siente en posesión actual.

Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus. Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei; nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur; sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

2. Como diremos más adelante, hay dos temores: servil y filial. Servil es el temor de la pena; en la gloria no podrá darse, porque ya no habrá posibilidad de ser castigados.—El temor filial tiene dos actos: uno es el de reverencia a Dios, y en cuanto a él permanece; otro es el acto de temer la separación de Dios, y en cuanto a éste no permanece, porque separarse de Dios es un mal, y allí no se temerá mal alguno, según se lee en el libro de los Proverbios: "Se gozará abundantemente, desaparecido el temor de los males". Mas el temor se opone a la esperanza con oposición de bien y mal, como queda dicho; por eso el temor que permane-

Ad secundum dicendum quod timor est duplex, servilis et filialis, ut infra dicetur (2-2 q.19 a.2). Servilis quidem est timor poenae: qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente.—Timor vero filialis habet duos actus: scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali: nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. 1,33: "Abundantia perfruetur, malorum timore sublato". Timor autem opponitur spei oppositione boni et mali, ut supra dictum est (q.23 a.2; q.40 a.1): et ideo timor qui

[14] ARISTOT., *Physic.* 3 c.1 n.6: S.TH., lect.2.

remanet in gloria, non opponitur spei.

In damnatis autem magis potest esse timor poenae, quam in beatis spes gloriae. Quia in damnatis erit successio poenarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris: sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quandam aeternitatis participationem, in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens.—Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. Nam sicut supra dictum est (q.42 a.2), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis: quae omnino in damnatis non erit. Unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

cerá en la gloria no se opone a la esperanza.

Pero el temor de la pena en los condenados es más posible que la esperanza de la gloria en los bienaventurados. Porque en los condenados las penas serán sucesivas, de modo que allí permanecerá la noción de futuro, que es el objeto del temor; pero la gloria de los santos no tiene sucesión, por ser una cierta participación de la eternidad, en la que no se da ni pasado ni futuro, sino sólo presente.—Y, sin embargo, ni siquiera en los condenados se da propiamente el temor, ya que, como dijimos, nunca hay temor sin alguna esperanza de evasión, y los bienaventurados no tendrán tal esperanza jamás; por consiguiente, tampoco se dará temor en ellos, a no ser en un sentido muy general, en cuanto que se llama temor a cualquier espera de un mal futuro.

Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animae, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam (ad 2) dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii: et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis.—Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo: neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra (q.40 a.1) dictum est: bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare.

3. En cuanto a la gloria del alma, los bienaventurados no pueden tener deseo de ella, pues el deseo dice orden al futuro, por la razón ya indicada. Pero se dice que se da hambre y sed en ellos porque no se hastían, y por la misma razón se dice que en los ángeles hay deseo.—Mas respecto a la gloria del cuerpo, en las almas de los santos puede ciertamente haber deseo, pero no esperanza propiamente hablando: ni en cuanto virtud teologal—pues así su objeto es Dios y no algún bien creado—ni en su significación general. Porque el objeto de la esperanza es lo arduo, como hemos dicho; y cuando poseemos la causa infalible de un bien, éste no tiene para nosotros razón de arduo; así, propiamente hablando, no se dice que quien tiene dinero espera lo que puede comprar con él inmediatamente. De manera análoga, no se dice que quienes tienen la gloria del alma esperan, propiamente hablando, la gloria del cuerpo, sino que la desean.

ARTICULO 5

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria [a]

Si permanece en la gloria algo de fe y de esperanza

Dificultades. Parece que en la gloria queda algo de fe y esperanza.

1. Descartado lo propio de una cosa, permanece lo común, como se dice en el libro "De las causas": "Eliminado lo racional, permanece lo vivo; y eliminado lo vivo, permanece el ser". Pero la fe tiene algo de común con la bienaventuranza, a saber, el conocimiento; y tiene también algo que le es propio, la obscuridad, pues la fe es conocimiento enigmático. Luego, descartado el carácter obscuro de la fe, queda aún el conocimiento mismo de la fe.

2. La fe es una luz espiritual del alma, según la palabra del Apóstol: "Iluminados los ojos de vuestro corazón en el conocimiento de Dios"; pero esta luz es algo imperfecto en comparación con la luz de la gloria, a que se refieren las palabras del Salmo: "En tu luz veremos la luz". Ahora bien, la luz imperfecta permanece cuando sobreviene la perfecta; así, no se apaga la candela cuando aparece la luz del sol. Luego parece que la luz de la fe permanece también con la luz de la gloria.

3. La substancia del hábito no desaparece con la extinción de la materia. Así, el hombre retiene el hábito de la liberalidad aun después de haber perdido su dinero, si bien no puede ejercitar el acto de esta virtud. Pero el objeto de la fe es la verdad primera no vista. Luego, suplido este objeto por la visión de la verdad primera, aun puede permanecer el mismo hábito de la fe.

Por otra parte, la fe es un hábito simple. Pero una cosa simple, o desaparece totalmente o permanece ín-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria.

1. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune: sicut dicitur in libro "De causis" [15], quod "remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens". Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio: aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet aenigma; est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen animae, secundum illud Eph. 1,17-18: "Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei"; sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur in Ps. 35,10: "In lumine tuo videbimus lumen". Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

3. Praeterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel to-

[a] Sent. 3 d.31 q.2 a.2 q.*3.

[15] Prop. 2; S.Th., lect.1.

tum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (a.3); videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum quod quidam [16] dixerunt quod spes totaliter tollitur: fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim maneat, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod manet non idem numero, sed idem genere, verissimo dictum est: fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria; hoc est omnino impossibile. Non enim remota *differentia* alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero: sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem numero color sit quandoque albedo, quandoque veo nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei: alioquin non praedicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus: sed genus denominat totum ab eo quod est sicut ma-

tegramente. Así, pues, como la fe no permanecerá íntegramente, sino que, como hemos dicho, será eliminada, parece que desaparecerá totalmente.

Respuesta. Opinaron algunos que la esperanza desaparece del todo, en tanto que la fe sólo desaparece en parte—es decir, en cuanto a su obscuridad—y en parte permanece—o sea, en cuanto a la substancia del conocimiento—. Si al decir esto quiere significarse que permanece la misma, no numérica, sino genéricamente, es absolutamente verdadero; la fe, en efecto, conviene con la visión de la patria en el mismo género, es decir, en el conocimiento. La esperanza, por el contrario, no conviene genéricamente con la bienaventuranza, pues se compara con el goce de la bienaventuranza como el movimiento con el reposo en el término del mismo.

Pero, si quiere significarse que el conocimiento de la fe permanece numéricamente el mismo en la patria, es completamente imposible. Porque, eliminada la diferencia específica, la substancia del género no permanece numéricamente la misma; así, quitada la diferencia constitutiva de la blancura, la substancia del color no permanece numéricamente la misma, de suerte que un color numéricamente el mismo sea unas veces blanco y otras veces negro. La razón de esto es que el género no se compara con la diferencia como la materia con la forma, de modo que la substancia del género pueda permanecer numéricamente idéntica después de eliminada la diferencia, como permanece numéricamente idéntica la substancia de la materia una vez removida la forma; y es que el género y la diferencia no son partes de la especie; de lo contrario, no se predicarían de la especie. Pero así como la especie significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en

[16] Guillelmus Altissiod. *Summa Aurea* 3 tr.5 q.5; Albert. Magn. *In Sent.* 3 d.31 a.7.8.

las cosas materiales, así la diferencia significa el todo, y el género también: el género denota el todo significándolo por lo que es como materia; la diferencia, significándolo por lo que es como forma; la especie, significando ambas cosas. Así, en el hombre la naturaleza sensitiva es como materia respecto a la intelectiva, y por eso "animal" se llama a lo que tiene naturaleza sensitiva; "racional", a lo que tiene naturaleza intelectiva, y "hombre" a lo que tiene ambas. De suerte que es el mismo todo el que se significa por estas tres cosas, pero no bajo el mismo aspecto.

terla; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam: animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem.

Es, por tanto, manifiesto que, no siendo la diferencia más que designativa del género, removida ella, la substancia del género no puede permanecer la misma; y así no permanece la misma animalidad si es otra clase de alma la que constituye al animal. Por consiguiente, el conocimiento que primeramente fué enigmático y que vino a ser después visión clara es imposible que sea numéricamente el mismo. Es así evidente que nada de lo que hay en la fe permanecerá en la patria idéntico numérica y específicamente, sino sólo genéricamente.

Unde patet quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria; sed solum idem genere.

Soluciones. 1. Si se elimina lo racional, el ser vivo que permanece no es numérica, sino específicamente el mismo.

Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in c).

2. La imperfección de la luz de la candela no se opone a la perfección de la luz solar, porque no se trata del mismo sujeto; pero la imperfección de la fe y la perfección de la gloria son opuestas entre sí y se refieren al mismo sujeto. Por consiguiente, no pueden existir a la vez, como tampoco pueden coexistir la luz y la obscuridad en el aire.

Ad secundum dicendum quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis: quia non respiciunt idem subiectum. Sed imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum. Unde non possunt esse simul: sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

3. El que pierde su dinero no pierde la posibilidad de tener dinero, y por eso muy bien permanece el hábito de la liberalidad. Pero en el estado de gloria no sólo se pierde ac-

Ad tertium dicendum quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam: et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur

obiectum fidei, quod est non-visum; sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

tualmente el objeto de la fe, que es lo no-visto, sino también la posibilidad de recobrarlo, a causa de la estabilidad de la bienaventuranza.

ARTICULO 6

Utrum remaneat caritas post hanc vitam in gloria [a]

Si la caridad permanece después de esta vida en la gloria

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria.

1. Quia, ut dicitur I ad Cor. 13,10: "cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est", idest quod est imperfectum. Sed caritas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriae.

2. Praeterea, habitus et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae; videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

3. Praeterea, eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis, per continuum augmentum. Sed caritas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, quantumcumquo augeatur. Ergo videtur quod caritas viae non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 13,8: "Caritas nunquam excidit".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse: sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem

Dificultades. Parece que la caridad no permanece después de esta vida en la gloria.

1. Dice el Apóstol: "Cuando llegue lo que es perfecto, lo que es parcial", es decir, imperfecto, "desaparecerá". Pero la caridad del estado de viador es imperfecta. Luego desaparecerá al ser alcanzada la perfección de la gloria.

2. Los hábitos y los actos se distinguen por razón de sus objetos. Pero el objeto del amor es el bien conocido. Luego, como el conocimiento es totalmente distinto en la vida presente y en la futura, parece que la caridad no será la misma en ambos estados.

3. Las cosas de la misma naturaleza pueden elevarse de la imperfección a la perfección por un continuo aumento. Pero la caridad del estado de viador nunca puede llegar a igualarse con la caridad de la patria, por mucho que crezca. Luego parece que la caridad del estado de vía no permanece en la patria.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La caridad no pasa jamás".

Respuesta. Hemos dicho ya que, cuando la imperfección de una cosa no es esencial a ésta, nada impide que, permaneciendo numéricamente la misma, llegue a ser perfecta después de haber sido imperfecta, como el hombre se perfecciona por el crecimiento y la blancura por la inten-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In I Cor.* 13 lect.3; *De virtut.* q.4 a.4 ad 7,13,14.

sidad. Pero la caridad es amor, y la naturaleza del amor no implica imperfección, ya que puede tener por objeto el bien poseído o no poseído, visto o no visto. Luego la caridad no desaparece por la perfección de la gloria, sino que permanece numéricamente idéntica.

est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

Soluciones. 1. La imperfección de la caridad es accidental a ésta, porque no está implicada en la naturaleza del amor. Pero, aunque se remueva lo accidental de una cosa, la substancia de la misma permanece. Por eso, eliminada la imperfección de la caridad, ésta no desaparece.

Ad primum ergo dicendum quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam: quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

2. El objeto de la caridad no es el conocimiento mismo; si así fuera, la caridad no sería idéntica en el estado de vía y en la patria, sino que es más bien la cosa conocida, que es idéntica, es decir, Dios mismo.

Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem: sic enim non esset eadem in via et in patria. Sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, qua est eadem, scilicet ipsum Deum.

3. La caridad del estado de vía no puede alcanzar por aumento la perfección de la caridad de la patria, porque la causa es diferente, pues la visión es una causa del amor, como dice Aristóteles. Por eso, Dios es más perfectamente amado cuanto más perfectamente conocido.

Ad tertium dicendum quod caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, propter differentiam quae est ex parte causae: visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in IX "Ethic." [17]. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

[17] C.5 n.3 (BK 1167a4).

INTRODUCCION A LA CUESTION 68

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO EN GENERAL

Santo Tomás cierra la sistematización genérica de las virtudes con el estudio de *sus complementos (de eis adiunctis)*: dones, bienaventuranzas y frutos del Espíritu Santo (q.50 pról.). Son éstos nuevos principios virtuosos, más altos y excelsos, agregados por el Espíritu Santo a las virtudes comunes, junto con sus especiales operaciones y frutos. Con ellos queda completado el organismo sobrenatural de la vida virtuosa, y la analogía con la vida virtuosa natural queda del todo perfilada y perfecta, puesto que, sobre todo las virtudes intelectuales—entendimiento, ciencia y sabiduría—, van a tener una réplica nobilísima y nueva en los dones correspondientes.

La cuestión tiene una división obvia en dos partes iguales: 1. Naturaleza y división de los dones (a.1-4). 2. Propiedades de los dones (a.5-8). Plantea la primera los temas de la distinción de los dones respecto de las virtudes (a.1); el fin, por el cual son necesarios, o la necesidad de los mismos para salvarse (a.2); si son hábitos (a.3); el número o división de los mismos (a.4). Es patente la trasposición del orden lógico de los artículos: el primero, de la distinción de los dones respecto de las virtudes, debe señalar su diferencia específica y venir en pos del artículo 2, en que la pregunta sobre la necesidad se refiere a la *existencia* de los dones, y del artículo 3, que marca su género de hábitos. Pero Santo Tomás no siempre hace gala de exceso de *logicismo*, y suele atender a otras razones: en este caso es seguir el orden tradicional y establecer la conexión con las cuestiones anteriores a través del artículo 1, que propone la distinción de virtudes y dones.

En la segunda parte se enumeran, como propiedades, la conexión de los dones (a.5); su permanencia en la otra vida (a.6); desigual perfección y jerarquía de los mismos (a.7); su excelencia comparativa respecto de las virtudes (a.8).

Esta exposición de los dones no es algo nuevo en Santo Tomás. Siguiendo los cauces tradicionales, ya se había ocupado de ellos extensamente en las *Sentencias* (d.34 q.1-3). Aquí en la *Summa* no se limita a una simple repetición de lo dicho; ha repensado aquella su doctrina con más hondura, introduciendo nuevos principios y nuevos modos de expresión. Tal es justamente la piedra de escándalo de modernos expositores e intérpretes, ajenos a la escuela tomista; queriendo apoyar en el Aquinate sus propias concepciones, han intentado ver un *hiatus* irreconciliable y cambio radical del pensamiento en estas sus dos exposiciones en torno a los dones, contribuyendo a hacer de esta teología del Angélico sobre los dones una *vexata quaestio*, que es conveniente detenerse algo en aclarar.

I. Existencia de los dones del Espíritu Santo

Bien está recordar, con Juan de Santo Tomás [1], que «de los dones del Espíritu Santo los filósofos naturales y paganos nada conocieron, sino que sólo nos consta de ellos por la divina revelación».

Sus nombres son todos *bíblicos* y tienen su origen en la Sagrada Escritura. El más antiguo, con que los designa Isaías, es el de *espíritus*, porque provienen de una especial inspiración divina y nos hacen dóciles al Espíritu Santo, a la moción de Dios. De ahí su especial atribución y su apelación de dones del Espíritu Santo.

El otro nombre de *dones del Espíritu*, que traduce los términos griegos δόματα, δωρεά, muy pronto fué también reservado y apropiado para significar este grupo específico de gracias divinas. Son designados así ya por San Clemente Romano, por la *Ep. de Bernabé* y, sobre todo, por San Justino. La designación proviene también de la Escritura, pues en relación con el texto del salmo 67,19, San Pablo había glosado esta donación de los dones divinos que por medio de Cristo provienen a los hombres: *Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus* (Eph. 4,8).

Y un tercer nombre es el de *virtudes*, *virtutes Spiritus* (δυναμεις πνεύματος también usado desde la *Ep. de Bernabé* y San Justino, y muy frecuente en los Padres, como San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio y en la primera Escolástica. Los Padres, en especial los griegos, los conocen también con los apelativos comunes de *operationes Spiritus*, *gratiae*, *dona gratiarum* (χαριτες, χαρισματα), ya que a veces mezclan estos dones específicos con las gracias-carismas [2].

La idea del don dice Santo Tomás que «hace referencia a la causa de que procede» (a.1). Y, según la definición de Aristóteles, don o donación sería *datio irredibilis* [3], expresión que se refiere a la *plena gratuidad* de lo donado, sin intención alguna de recompensa o devolución. «Donar es conceder a uno gratuitamente, y con benevolencia, la propiedad de una cosa» [4], y la realidad donada pasa, en virtud de la donación, al dominio y libre disposición del donatario. Dicha donación, como simplemente gratuita, debe proceder del *puro amor* y liberal *benevolencia* del donante. Por eso, no sólo el *don material*, sino la misma acción de donar y el amor que a ella mueve son formalmente dones. El amor es el primero y la causa de todos los demás dones, dice Santo Tomás [5].

Los dones de Dios.—Es patente el sentido genérico que tiene esta expresión. Todos los bienes que recibimos y todas las perfecciones de las criaturas son *dones* divinos, libre y gratuitamente repartidos por el Creador, «nam datio in qua intenditur utilitas dantis non competit Deo» [6]. Y, sobre todos ellos, el primer Don es el mismo Amor de Dios, que nos ama gratuitamente y por él es impulsado a concedernos todos los demás dones.

---

[1] Io. a Sto. Thoma, *De donis Spiritus Sancti. In* 1-2 d.18 a.1 n.1: ed. A. Mathieu et H. Cagné (Quebeci 1948) p.6.

[2] A. Gardeil, O. P., art. *Dons:* Dict. Théol. Cath. 4 (1924) col.1730-1781.

[3] Arist., *Topic.* IV (Bk 125a18).

[4] A. Gardeil, art. cit. col.1728.

[5] 1 q.38 a.2: «Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur».

[6] *In Sent.* 1 d.18 q.1 a.3.

Tal es la razón profunda de la teología trinitaria sobre el *Espíritu Santo como primer don* de Dios, raíz y causa de todos los demás dones. El Espíritu Santo es ya *Don* formalmente en sí mismo y antes de ser donado, como *Amor personal* que procede del Padre y del Hijo en razón de primer Don y fuente de todos los demás (1 q.37 a.2). Es, además, el primer *Donum datum*, pues que ha sido *dado* al justo por la misión de las divinas Personas y reside en él por inhabitación. Entonces se entiende como *amor esencial*, ya que esta primera *donación* para la santificación del alma es común a las tres divinas Personas y sólo apropiada al Espíritu Santo. Las tres Personas son en rigor el primer *don* sobrenatural *dado* a las almas por la inhabitación, como manantial perenne de todas las gracias.

De este primer Don de Dios, o misión del Espíritu Santo, proceden todos los demás dones divinos, «dados por amor», que «participan algo del amor divino» [7]. Todos han de clasificarse en dos grupos. Unos son dones del Espíritu en *sentido amplio*, que no incluyen el primer don divino o la justificación: son los dones naturales y preternaturales, gracias gratis dadas, exterior revelación, la fe informe, etc.

En sentido estricto se comprenden aquellos dones que implican la donación del Espíritu Santo: la gracia habitual, la caridad, las virtudes infusas, los dones mismos. Entre todos ellos, que podrían llamarse dones del divino Espíritu de un modo propio y sobrenatural, se ha *restringido* el apelativo a significar el grupo septenario de los dones del Espíritu Santo, por el motivo especial de la inmediata *inspiración* divina que en ellos actúa. «Restringitur nomen doni ad designandum septem dona Spiritus Sancti antonomastice», decía ya Alano de Insulis [8].

Es claro que la *existencia* de los dones del Espíritu Santo sólo consta en las fuentes de la revelación, las cuales no fueron ciertamente conocidas con toda amplitud y detalle por la Escolástica. El P. Gardeil [9] se ha esforzado sobre todo en fundamentar la sistematización aquiniana de los dones sobre una base sólida de la Escritura y la Tradición. Señalemos algunos de sus hitos principales.

Se ha advertido [10] que la revelación de los dones del Espíritu Santo no se apoya sólo sobre el texto concreto de Isaías 11,2-3, sino sobre el conjunto del testimonio de la Escritura. En el Antiguo Testamento, el Espíritu divino—sin que tenga sentido de persona divina, sino de la fuerza, el poder, la inspiración de Dios—«es puesto con frecuencia en relación con la comunicación a los hombres del conocimiento de Dios, de la práctica de la religión y la piedad» [11]. Son numerosos los lugares en que se habla de una sabiduría, inteligencia, temor de Dios, etc., inspirados por Dios. No todos se refieren a una sabiduría y ciencias infusas, sino a carismas de profecía y otros. En los salmos y libros sapienciales, sobre todo, se habla de estos dones, del espíritu de sabiduría, de inteligencia infusos, en conexión con la vida moral y la santificación del hombre [12].

No obstante, fué decisivo en toda la tradición el texto de Isaías 11,2-3, que anuncia la efusión de esa plenitud de dones sobre el Mesías. Pres-

---

[7] *In Sent.* 1 d.18 q.1 a.2.

[8] Cf. GERARDUS PARIS, O. P., *De donis Spiritus Sancti Dissertatio ad mentem Sti. Thomae A.* (Taurini 1930) p.43ss

[9] Art. cit. col.1728-1781.

[10] *Deutsche Thomas-Ausgabe, Summa theologica* t.11 p.631.

[11] GARDEIL, Ibid., col.1749.

[12] Ps. 31,8; 100,10; 118,120, etc.; 142,10; Prov. 20,24; Sap. 1,5; 7,7; 7,22-28; 9,17; Eccli. 1,9; 15,5; 39,8.

cindiendo de la cuestión del número, es un hecho claro que en ese texto consta exegéticamente la realidad de los dones del Espíritu divino, que tienen su origen en Yavé y son conferidos habitualmente a Cristo [13]. En el texto no se hace mención alguna de la comunicación de esos dones a los miembros de Cristo. Pero los Padres, con rara unanimidad, lo han afirmado explícitamente, viendo estos dones acumulados en el Mesías para sus propias funciones mesiánicas en relación con la obra santificadora de Cristo. La participación de estos dones en los fieles no es algo del todo ajeno al texto de Isaías [14]. Sería un sentido implícito en él y aclarado en la revelación plena del Nuevo Testamento, a través de la fundamental verdad de que «de su plenitud hemos recibido todos» (Io. 1,16).

En la Tradición es constante y elocuente el testimonio de los Padres, griegos y latinos, que afirman la realidad del «Espíritu septiforme» por sus dones, comunicado en su plenitud a Cristo y de El participado en los cristianos. El P. Gardeil ha expuesto detenidamente esta tradición patrística, ampliando la base de investigación de Touzard [15]. La serie de testimonios comienza ya con San Clemente, *Ep. de Bernabé* y *Pastor* de Hermas. San Justino «marca la primera incorporación del texto de Isaías a la teología patrística de los dones», atribuyéndoles sus nombres de «dones», «virtudes», que señalan un grupo específico de gracias divinas [16]. En pos de Orígenes y San Ireneo, los Padres enseñan unánimes, contra la negación de Filón, que la plenitud de los dones enumerados en Isaías descendió de modo permanente en Cristo. Varios enumeran estos siete «espíritus» según la versión de los LXX, y casi todos afirman su derivación y distribución de Cristo a los fieles, si bien no siempre los han distinguido de los carismas.

En los latinos es común, en pos de Tertuliano, la designación del «espíritu septiforme», o «la gracia del espíritu septiforme», que, según Isaías, se encuentra en Cristo y de ella participan los fieles. Con San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo, se ha fijado ya la enumeración de los siete dones, pues aquél ya los nombra en escala ascendente. Y fueron los textos de San Ambrosio, San Agustín y, sobre todo, San Gregorio Magno las fuentes inmediatas de la teología escolástica de los dones. San Ambrosio señalaba ya el orden de los siete dones y su conexión [17], notando también su valor santificador en un texto en que, por llamar a éstos «siete espirituales virtudes», sembraba la confusión en la primera Escolástica [18].

San Agustín habla con frecuencia del número septenario, de la «operación septenaria de uno y el mismo Espíritu», como significando simbólicamente la plenitud de la gracia del Espíritu Santo. Mas no parece que lo haya entendido de una plenitud indeterminada, pues tantas veces determina este número, enumerando los dones en forma ascendente [19].

---

[13] F. CEUPPENS, O. P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam:* Angel. 5 (1928) p.537.
[14] A. VACCARI, *Spiritus septiformis ex Isaia 11,2:* Verb. Dom. 11 (1931) p.133.
[15] A. GARDEIL, art. cit. col.1754-1770, donde pueden verse los textos de los Padres. Posteriormente han ampliado esta investigación patrística, con interpretaciones un tanto divergentes, si bien con resultados positivos, A. MITTERER, *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre:* Z. Kath. Theol. 49 (1925) p.529-566; K. SCHLUETZ, *Isaias 11,2 in der ersten vier christlichen Jahrhunderten* (Münster 1932); J. DE BLIC, *Pour l'histoire des dons du S. Esprit:* Rev. Asc. Myst. 22 (1946) p.117-180.
[16] GARDEIL, art. cit. col.1755.
[17] *In ps.* 118,38: ML 15,1264-5.
[18] *De Spir. Sancto* l.1 n.158: ML 16,740, texto reportado largamente por P. LOMBARDO, III *Sent.* d.34, y por SANTO TOMÁS, a.6 *(Sed contra).*
[19] *De civ. Dei* l.11 c.31: ML 41,344; *Enarrat. in ps. 150:* ML 37,1960-1.

Suya es también la famosa síntesis y organización de los dones en escala ascendente de los siete grados [20]; asimismo, la oposición de los dones a los siete vicios y la famosa comparación en que atribuye los siete dones a las bienaventuranzas [21]; por fin señala la conexión de los dones con la caridad [22], perfilando así la idea precisa de los mismos como un grupo de gracias especiales bien distinto de los carismas, los cuales pueden existir sin la caridad.

San Gregorio Magno, fuente principal de Santo Tomás y la Escolástica sobre este tema, es también quien con más claridad ha hablado sobre la naturaleza de los dones. Es en la exposición alegórica de Job donde señala la neta distinción de los dones y las virtudes teologales bajo la imagen alegórica de las tres hijas y los siete hijos de Job, a la vez que la íntima conexión de unos y otras, pues que todas nacen en el alma en gracia con la venida del Espíritu Santo [23]. Luego describe los oficios de cada uno de los dones, llamados también «virtudes», bajo el símil del convite que dan cada uno de los hijos de Job [24]. En otros lugares establece una clara distinción de los dones y las virtudes cardinales, a las que tienen la misión de formar en el alma, y enumera su función clásica de resistir a las tentaciones de los vicios [25]. No falta tampoco en él la enseñanza clara del orden ascendente y jerarquía funcional de los distintos dones [26], de su carácter habitual como disposiciones permanentes, su necesidad para la lucha contra las tentaciones, y apunta, además, la doctrina luminosa de que los dones vienen a *perfeccionar* toda operación virtuosa en el justo, es decir, su función esencial en la vida mística [27]. Los puntos fundamentales de la doctrina de los dones se hallan, pues, enseñados todos en el gran representante de la moral patrística.

El P. Gardeil [28] ha podido luego establecer el enlace de San Agustín y San Gregorio con la primera Escolástica a través de una serie de elocuentes testimonios sobre la realidad de los siete dones en Cristo y en los fieles, que indican la continuidad de la tradición. Son los principales San Fulgencio y Casiodoro, Primasio, San Beda, Radberto Pascasio y Rabano Mauro, San Anselmo, Ives de Chartres († 1156), Ruperto de Deutz (1135), San Bernardo y E. de Bonnevald († 1156), este último en su célebre *Liber de cardinalibus Christi operibus*, atribuído por la Escolástica a San Cipriano.

---

[20] *Serm.* 347 c.2: ML 38,1924-5.

[21] *De serm. Dom. in monte* 1.1 c.4: ML 34,1234.

[22] *Ad Simplic.* 1.2,1: ML 41,134-6. Cf. F. WETSHOFF, *Doctrina S. Augustini circa dona S. Sancti ex textu Isaiae 11,2* (Würzburg 1945)

[23] *Moral. in Iob* 1.1 c.27: ML 75,544. Cf. S. THOM., a.1 *Sed contra.*

[24] *Moral. in Iob* 1.1 c.32: ML 75,547. A cada uno de los dones le asigna operaciones que, según Santo Tomás (a.6 ad 2), se refieren a las necesidades de la vida presente y a sus funciones en la futura.

[25] *Moral. in Iob* 1.2 c.49: ML 75,592.

[26] *Hom. in Ez.* 7,1.2: ML 76,1016-7.

[27] *Moral.* 1.2 c.49: ML 75,594; *Moral.* 1.35 c.8: ML 76,758; 1.35 c.16: ML 76,773. Recientemente, F. LIEBLANG, *Grundlagen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien* (Freib. i. B. 1934) 80, ha negado que San Gregorio asigne a los dones la función de ser las energías de la actividad mística; serían las gracias correspondientes a sólo las virtudes morales. Esta interpretación no parece objetiva y de acuerdo con los textos. Si bien hay algunos ambiguos (cf. *Hom. in Ez.* 1.24 c.4: ML 76,1186), parece clara la doctrina de San Gregorio de que los dones actúan en la perfección de todas las virtudes, teologales y morales. Dicho autor ha sido impugnado por L. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen* (Freiburg en Suiza 1947) p.202ss.

[28] Textos en GARDEIL, art. cit. col.1760-1770. Sobre San Bernardo, M. CALIERO, *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo:* Div. Thom. Plac. 57 (1944-46) p.265-290.

Por este común consentimiento de la tradición, bien puede decirse con el P. Gardeil «que la doctrina general de los dones—y, por lo menos, el hecho de su existencia—forma parte, al menos implícitamente, del depósito revelado» [29]. A esto debe sumarse *el magisterio ordinario universal* de la Iglesia, manifestado especialmente en todos los catecismos, antiguos y modernos, y en la liturgia más solemne del Misal y el Ritual de los sacramentos, unánimes en la enseñanza de los dones del Espíritu Santo [30]. Teniendo en cuenta todo esto, bien puede calificarse, con Juan de Santo Tomás y bastantes teólogos modernos, la realidad de los dones del Espíritu Santo, como un *dato dogmático y doctrina de fe católica* [31], Hay otros autores que se resisten mucho a tenerla tan cierta [32], pero sí, al menos, hemos de ver en ella una enseñanza certísima y *proxima fidei.*

II. Los dones del Espíritu Santo, hábitos sobrenaturales

Santo Tomás, adentrándose ya en la explicación teológica de este dato de la fe, enseña que los *dones del Espíritu Santo son hábitos propios y distintos* (a.3). Ya San Buenaventura y antes E. Langton los habían llamado también *habitus.* Se trata, pues, de nuevos principios habituales de obrar sobrenatural que se incorporan al organismo de la vida cristiana, infundidos por el divino Espíritu y radicados en la gracia misma: *gratia virtutum et donorum.*

Con Santo Tomás está la casi unanimidad de los teólogos; sólo algún autor ha reducido los dones a simples gracias actuales, o impulsos especiales del Espíritu Santo, añadidos a las virtudes [33]. Sin embargo, a ello viene a reducirse la teoría escotista fuertemente apoyada por Vázquez, al sostener que los dones, *como hábitos, se identifican con las virtudes,* en cuanto éstas producen efectos u operaciones especiales [34].

Mas la doctrina de Santo Tomás debe tenerse por plenamente fundada y *teológicamente cierta,* y su contraria temeraria, a pesar de las dudas y vacilaciones [35] de Suárez, que no supo ponderar bien el valor teológico de los argumentos.

En efecto, en el texto de Isaías 11,2 se afirma, según el contexto y sentido literal—dice el P. Ceuppens—, que «los dones son conferidos por modo de hábito a Cristo» [36], pues que el término *requiescet* expresa permanencia. Y la misma analogía lleva a la consecuencia de que han de conferirse también de modo permanente a los fieles, dado que la fe

---

[29] GARDEIL, art. cit. col.1752.1766.

[30] Como documentos del Magisterio deben citarse: el Sínodo romano del 382, que enumera los siete dones, agregando que «tal espíritu septiforme descansa en Cristo» (Denz. 83); y la Enc. *Divinum illud* de León XIII (AAS 29,645), en que claramente se enseñan los puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás sobre los dones.

[31] IO. A SIO. THOMA, *De donis S.S.* d.18 a.1 n.4.5; ed. cit. p.32; BILLOT, *De virtut. infus.* ed.4.ª (Romae 1928) p.155; PAQUET, HERVÉ y recientemente J. A. ALDAMA, *De virt. inf.:* S. Theol. Sum., BAC, III n.32.

[32] En especial J. DE GUIBERT, *Les dons du S. Esprit. La question théologique:* Rev. Ascét. et Myst. 14 (1933) p.1-35, quien refiere los autores que la sostienen sólo como opinión más común o cierta en teología.

[33] CARD. BRANCATI DE LAURIA, *Comment. de fide, spe, caritate* d.15 n.45 (Romae 1676); A. BELLEVUE, *L'oeuvre du S. Esprit* p.28.

[34] VÁZQUEZ, *In 1-2* d.89 c.2.

[35] SUÁREZ, *De gratia* l.6 c.10 n.5.10; l.2 c.17 n.2.9.14.

[36] CEUPPENS, art. cit. p.537.

enseña la presencia permanente del Espíritu Santo en el alma con todos sus dones: *Apud vos manebit et in vobis erit* (Io. 14,17).

Todos los Padres afirmaban también, contra la teoría de Filón, que el término *requiescet* significa la permanencia habitual del Espíritu Santo y su virtud. Por lo tanto, la doctrina de los Padres es común en cuanto a la interpretación de los dones del Espíritu Santo como «un grupo específico de gracias o dones habituales». San Agustín y San Gregorio lo afirmaron expresamente en su enseñanza de la conexión de los dones con la caridad [37].

Santo Tomás *funda esta verdad* en la analogía con las virtudes, que le sirve de principio demostrativo y repite constantemente a lo largo de toda la cuestión: Los dones son perfecciones que disponen al hombre para seguir el instinto del Espíritu Santo y obedecer su moción, de igual suerte que las virtudes morales perfeccionan el apetito humano y lo disponen para ser movido por el imperio de la razón. Pero estas virtudes del apetito son hábitos. Luego también serán hábitos las nuevas disposiciones que recibe el alma para obedecer y ser movido por los impulsos divinos. Podría también argüirse por las funciones que los dones realizan, en todo análogas a las de las virtudes humanas. La sabiduría y fortaleza, cuando son virtudes, son hábitos elicitivos de propias operaciones. Luego la sabiduría, ciencia o fortaleza, que son dones, deben ser también hábitos y principios vitales de actos propios [38].

En ninguna parte ha hecho mención alguna el Angélico de que los dones realicen una noción de *hábitos radicalmente* distinta de los demás hábitos humanos. De aquí podemos ver cuán improcedente y contraria al sistema de Santo Tomás es la teoría que se han formado de los dones, como hábitos, la gran parte de los autores modernos no tomistas, repetida en los manuales de teología. Representantes extremos de esta idea son Billot, Lercher, J. de Guibert, S. I., seguido entre nosotros por el P. Claudio de Jesús Crucificado. Los dones, según éstos, deben admitirse «como hábitos dispositivos o receptivos» de las mociones divinas, mas no tienen operaciones propias. Los dones no son principio activo de ninguna clase. Los actos que se les atribuyen son los actos mismos de las virtudes; o, según el P. Claudio, son producidos por el Espíritu Santo, «el único que propiamente lo hace», y vienen a adherirse, «como una modalidad nueva», a los actos de las virtudes. Los dones son meras receptividades, y sus mociones son las mismas inspiraciones de la gracia actual. Pero éstas podían recibirse por cualquier otro hábito infuso. Por eso dichos autores juzgan bastante inútiles los dones en el organismo espiritual [39].

No cabe mayor tergiversación de la doctrina de Santo Tomás de los dones como hábitos. En todo este tratado le hemos visto exponer y definir los hábitos «como principios operativos», como disposiciones de la potencia para la acción. Sólo fueron excluídos los hábitos entitativos, que se reciben en la substancia, de ser directamente operativos. Todos los demás constituyen principios próximos de operaciones propias y específicas. Tal es su razón de ser.

---

[37] Santo Tomás refiere y se apoya en el texto de San Gregorio, a.3 ad 1.

[38] Io. A Sto. Thoma, o.c., a.1 n.9 p.35.

[39] J. de Guibert, art. cit. p.20-1; *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1939) n.143; L. Lercher, *Institutiones Theol. dogmaticae* IV,1 ed.2.ª n.177; J. Bonnefoy, *Le S. Esprit et ses dons selon S. Bonaventure* (París 1929). De la teoría de Billot se hablará más tarde. P. Claudio de Jesús Crucificado, *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural:* Rev. Esp. Teol. 10 (1950) p.347-363.

Mas los dones del Espíritu Santo, ¿no realizarán la esencia y noción propia de hábitos? Creemos que admitir como sentencia cierta los dones como hábitos y negarles toda actuación y operación propia es destruirlos como tales y caer en verdadera contradicción. Todo hábito imposibilitado para su actuación propia se destruye como tal.

La teoría mencionada pretende apoyarse en la definición común de los dones: *Dispositiones ad connaturaliter recipiendum impulsum Spiritus Sancti*, fórmula que a todas luces procede de las expresiones usadas aquí por Santo Tomás. Pero el sentido en el Angélico es muy otro del que pretende esa teoría. El principio más invocado por el Santo es el ya enunciado de la analogía con las virtudes morales: los dones son disposiciones para obedecer y secundar prontamente el instinto del Espíritu Santo, como las virtudes disponen el apetito para obedecer a la razón, para ser movido por el imperio de la *razón*, principio motor en el hombre (a.1-5.8).

Tenemos aquí una definición general de todas las virtudes humanas, como principios puramente receptivos de la moción de la razón. ¿Se ha olvidado Santo Tomás que las virtudes morales tienen su actuación propia y que no son pura receptividad de actos racionales? Bien seguro que no. Y, sin embargo, la concepción es verdadera. Todos los hábitos requieren esta moción previa de un principio movente para ser actuados. Las virtudes reciben esta moción de la razón, y en este sentido tienen una primera actitud de receptividad. Pero esto no impide que tengan después su actuación propia; para eso son movidos, para producir sus actos específicos. Y nadie confunde estos actos virtuosos—casi todos de la voluntad o del apetito—con las mociones de la razón. De igual suerte, los dones son ante todo disposiciones receptivas de la potencia para las mociones del Espíritu Santo. El hecho de que el principio movente sea extrínseco, no propio del hombre, les da su fisonomía propia de hábitos *pasivos*, no sujetos a la propia iniciativa. Pero es *absurdo* negarles por esa causa toda actuación y confundir los actos propios de los dones con las mociones del Espíritu, que les impulsan a producirlos.

Santo Tomás ha entendido siempre los dones como *verdaderos hábitos*, con propia operatividad. O bien menciona expresamente estos actos donales, o los está suponiendo en todas sus doctrinas de los dones. Así lo afirma claramente en este lugar (a.3 ad 2): El alma no es instrumento inerte, pues de tal manera es movida por el Espíritu Santo, que ella misma obra y actúa. *Sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.* Y en el artículo 1 había enunciado el principio general, distinguiendo con todo realismo *los actos* de las virtudes y *los actos* de los dones: «Dona perficiunt hominem ad altiores *actus* quam *actus* virtutum.» Lo que después desarrolla de un modo genérico en el artículo 4 y luego a lo largo de toda la parte especial, o 2-2, describiendo detenidamente los actos propios y determinados de cada uno de los siete dones.

III. *Distinción de las virtudes y los dones (a.1)*

Es el problema principal planteado por los maestros de la primera Escolástica, en el que consideraban el aspecto diferencial o naturaleza íntima de los dones, y que Santo Tomás propone en primer plano.

Se trata de la distinción *específica y esencial* entre unas y otras cua-

lidades, no en la razón genérica de principios virtuosos. Santo Tomás nota que no hay oposición en los términos de virtud y de don, y tampoco en el género de ambos, ya que los dones contienen «la razón común de virtud» y son algo eminente en la línea de principios virtuosos, o disposiciones para la operación buena, *in quantum sunt quaedam virtutes divinae* (a.1 ad 1).

No hemos de clasificar, pues, los dones en otra categoría moral que en el género de hábitos virtuosos. Tal fué justamente el origen de una cierta confusión en la Escolástica. Desde San Justino venían los Padres dando a los dones el nombre de *virtutes*, a la vez que el de *dona o spiritus*. San Ambrosio y San Gregorio los designan casi más con ese término de *virtutes spirituales* y, no obstante, los distinguían claramente de las virtudes comunes. Por eso, Pedro Lombardo, al plantear por primera vez la cuestión, se contenta con aportar los textos de San Ambrosio, concluyendo que los dones son verdaderas virtudes y santificación de la mente.

Todos los maestros siguen planteando el problema en estos términos y llamando a los dones del Espíritu Santo también virtudes. Pero al enumerarlos como un grupo específico de siete virtudes, junto a las teologales y las morales, claramente dan a entender que las consideran como realidades distintas de esos otros grupos. Esto lo expresan a veces de un modo elocuente, como aparece en los textos de Hugo de San Víctor y P. de Poitiers [40].

La confusión creemos que se halla más bien en el moderno historiador de este problema, O. Lottin. Partidario de la real identificación de los dones con las virtudes teologales, ha interpretado tendenciosamente esa historia de la primera Escolástica, fijándose sólo en el apelativo común de virtudes. Afirma que la solución del problema, en todo este período, se orienta hacia la distinción de razón: los dones y las virtudes serían una misma cosa. Y que así lo afirman casi todos los autores hasta el Canciller, salvo contadas excepciones, siguiendo la tradición de P. Lombardo, que negó la distinción real [41].

Creemos que no existe tal tradición y que se trata de una mala inteligencia de los textos, que con tanta profusión nos regala el benemérito historiador. Los maestros siguientes continúan enseñando de modo significativo la real distinción de los dones y las virtudes comunes, si bien los llaman virtudes porque son en verdad principios habituales de obrar el bien. Así Pedro de Capua [42] y más claramente aún la *Summa Sententiarum*, Juan de Salisbury, M. Martin, E. Langton, etc. [43]

---

[40] H. A S. VICTORE, *De sacramentis* l.2 p.13: ML 176,526: «Deus est medicus, dona Spir. S. antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia. Per dona enim Sp. S. vitia sanantur»... P. PICTAVIENSIS, *Sent. libri quinque* l.3.17: ML 211,1079: «Virtus quandoque dividitur por quaternarium quando dividitur in quatuor virtutes cardinales... quandoque per ternarium dividitur ut per fidem, spem et caritatem; quandoque autem dividitur per septenarium, ut per septem dona Spiritus Sancti».

[41] O. LOTTIN, *Les dons du Saint Sprit du XII siècle à l'époque de S. Thomas d'Aquin:* Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles, III (Louvain 1949) c.16 p.329-456.—P. LOMBARDO se contenta simplemente con llamar virtudes a los dones: «Hic expresse traditum est septem dona et virtutes esse sanctificationesque fidelium mentium, et in futuro non desitura, cum sint in angelis» (III *Sent.* d.34).

[42] «Dividitur virtus quandoque per ternarium in tres catholicas, quandoque per quaternarium in quatuor politicas vel cardinales... quandoque per septenarium in septem dona Spiritus Sancti». Cf. O. LOTTIN, o.c., p.332, con abundantes textos inéditos de estos autores.

[43] Textos en O. LOTTIN, o.c., p.342. E. LANGTON claramente expresa que la idea de *effectus vel seminaria virtutum*, con que estos autores a veces denominan los dones, se refiere a hábitos distintos.: «Non dico effectus, id est usus, sed effectus,

Una negación clara de la diversidad real de virtudes y dones, en el sentido de que son «idem in essentia sed differunt ratione», sólo se encuentra en Guillermo de Auxerre, seguido de Guillermo de Auvernia, como ya lo había notado antes el P. Gardeil [44].

La reacción vino en seguida. Felipe el Canciller es el paladín de la distinción real entre virtudes y dones, y ha comenzado a delinear las funciones y actuación específica de éstos: *Dona dantur in adiutorium virtutum*. Ha notado también las causas de la confusión: «Secundum rationem communem, vel secundum appropriata, dicitur de virtutibus quod sunt dona et de donis quod sunt virtutes». Y ha señalado también sus efectos, o actos específicos, más elevados que los de las virtudes: «Quidam actus sunt primi, quidam medii, quidam ultimi et perfectissimi. Primi sunt actus virtutum... Actus consequentes et medii sunt actus donorum, quia dona dantur in adiutorium virtutis. Actus autem et ultimi et perfectissimi sunt beatitudinum» [45]. Y luego describe las otras funciones que les asignan, de resistir a las tentaciones, configurarnos con Cristo, reprimir todos los obstáculos de la corrupción del pecado, que impiden los actos virtuosos. Estos efectos son verdaderos; pero tienen luego otros efectos positivos y más principales, «in comparatione ad proprios actus».

Las soluciones y explicaciones del Canciller serán seguidas por los autores siguientes, los primeros maestros franciscanos y dominicos. Todos ellos, incluso San Alberto Magno y San Buenaventura, repetirán también que los dones se dan para actos más perfectos que los *actus primi* de las virtudes [46]: *ad altiores actus*, como explica Santo Tomás.

El Angélico se puso, pues, resueltamente de parte de toda la tradición, afirmando que *los dones son perfecciones más altas, infundidas por Dios en el alma, realmente distintas de las virtudes teologales y morales y de las virtudes humanas* (a.1).

Después de Santo Tomás, Escoto y los nominalistas, con algunos otros, negaron esta diferencia específica de virtudes y dones. Serían los dones simples funciones o actos especiales de aquéllas. Entre los modernos, sólo algún autor, como Pesch y en parte Schiffini, se ha adherido a esta opinión disidente. Es lamentable que también Lottin, el gran historiador, muestre tan poca comprensión por estas realidades excelsas, tratando de suprimir los dones como innecesarios. Serían simples derivaciones o efectos permanentes en el alma del obrar superior de las virtudes teologales [47].

Fuera de estos casos aislados, los teólogos de las distintas escuelas defienden casi unánimes esta verdad [48]. Y es que se trata de una elaboración teológica claramente derivada del dato revelado de la existencia de los dones y afirmada expresamente en los Padres, al menos San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio. León XIII, en su encíclica *Divinum illud*, enseña de un modo inequívoco esta verdad cierta, pues no cabe entender sus palabras en otro sentido.

---

id est habitus». Los dos textos de la Glosa ordinaria que se aducían, inspirados uno en San Agustín y tomado otro de San Gregorio, hablaban también en el sentido de la real distinción.

[44] Textos en LOTTIN, o.c., p.350; GARDEIL, art. *Dons* cit. col.1776.

[45] Edición del texto en O. LOTTIN, o.c., p.361ss.

[46] O. LOTTIN, o.c., p.366-405; S. ALB. M., *In Sent.* 3 d.34 a.1; S. BONAV., *In Sent.* 3 d.34 a.1 q.1.

[47] SCOT., *In Sent.* 3 d.36 q.1 n.28; C. PESCH, *De virtut. inf.* sect.4 n.114; SCHIFFINI, *De gratia* c.2 c.17 n.9-10; O. LOTTIN, *Principes de Morale* II p.235ss.

[48] J. A. ALDAMA, *La distinción entre las virtudes y dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*: Greg. 16 (1935) p.562-576.

Santo Tomás rechaza primero, como insuficientes, cuatro intentos de explicación, propuestos anteriormente. Son, en forma abreviada, los modos que ya refería en las *Sentencias* (d.34 q.1 a.1), tomados de San Alberto y San Buenaventura, los cuales derivan de la exposición del Canciller, quien los atribuía a escolásticos anteriores. Ni el sujeto intelectual o volitivo, ni la función de resistir a las tentaciones, ni el efecto de configurarnos a Cristo son principios de explicación suficientes, por ser comunes a virtudes y a dones.

Los teólogos posteriores encuentran un principio de distinción *inductivo*, que ellos aducen contra Escoto. Los dones en particular no pueden identificarse con alguna de las virtudes, por lo que deben ser específicamente distintos de éstas. Ante todo, los dones intelectuales no pueden ser idénticos a la fe y esperanza, ya que éstas no se dan en el cielo ni existieron en Cristo, y los dones permanecen siempre con la gracia. Ni con la caridad, por ser sus actos intelectuales, y los de la caridad actos de voluntad; por el mismo motivo, mucho menos se pueden fusionar con las virtudes morales. De los otros dones apetitivos, junto con el de consejo, no puede darse prueba cierta por esta vía, ya que en absoluto—salvo el temor—podrían reducirse a las virtudes infusas. Es, sin embargo, suficiente prueba *ex consequenti*, pues todos los dones forman en la tradición un grupo específico, y la distinción de unos implica la realidad específica de todos los demás [48].

Pero Santo Tomás recurre sin más a formular *el principio formal* de distinción, que ya nos descubre la naturaleza de los dones. Es *el principio movente divino*, propio de los dones. Las disposiciones habituales del sujeto, para ser movido por diversos principios motores *et alterius generis in movendo*, deben ser diversas específicamente, ya que el móvil debe proporcionarse al principio motor, y cuanto más elevado es éste, tanto el móvil requiere *una disposición más perfecta* para ser proporcionado a su moción. Ahora bien, las virtudes, que son movidas por deliberación racional, tienen por principio movente la razón humana, por la que son movidas y dirigidas a la acción virtuosa. Mas los dones disponen el alma para ser movida inmediatamente por el *principio divino*, que es el Espíritu Santo—el instinto o moción divina es atribuído por apropiación al Espíritu Santo—; es, por lo tanto, necesario que los dones sean «perfecciones más altas que disponen al alma para ser movida prontamente por la inspiración divina». Es la conclusión y como definición propia de los dones, que el Santo va repitiendo en toda la cuestión.

Santo Tomás ha llegado aquí por primera vez a la determinación esencial de los dones por el principio de la moción divina, a través de la observación del modo de hablar de la Escritura, y del nombre que les da de *spiritus*. Se trata, pues, de dones infusos caracterizados por la inspiración divina («Sunt in nobis secundum quod sunt ab inspiratione divina»), y por lo tanto, por el *principio movente divino: Inspiratio autem nominat quandam motionem ab extrinseco*.

Si ahora queremos interpretar debidamente el sentido de este principio motor y divino y de su moción por instinto o inspiración, tendremos que encuadrarla en el sistema tomista de las mociones de Dios.

---

[48] Io. a Sto. Thoma, *De donis* cit. a.1 n.22-28.—Suárez, *De gratia* l.2 c.17 n.9ss, sólo admite esta prueba por inducción, afirmando que no existe un principio general de distinción entre virtudes y dones. Pero una vez probada la distinción de cada uno de los dones intelectuales, al llegar a los dones apetitivos, se ve obligado a volver, por feliz olvido, a lo anterior, al principio general de Santo Tomás, dando pleno valor a la distinción específica de los mismos por el motivo formal propio, que es la regla divina (ibid., c.21 n.5ss).

Toda inspiración significa una *moción de Dios*, o influjo de su gracia actual. Pero es patente que las potencias todas humanas necesitan de tal moción divina para emitir sus actos. En el orden natural, todas las criaturas están pendientes del auxilio general de Dios para obrar, y en el plano sobrenatural, la moción de Dios, o gracia actual, es necesaria para todo acto saludable [50]. ¿Cómo, pues, va a caracterizar esta moción de Dios el obrar de los dones?

Se trata de *una inspiración especial*, cuya naturaleza debe explicarse por el siguiente cuadro general de las mociones divinas:

- La mente humana es movida por Dios .....
  - a) En el orden natural .....
    - 1) Al primer acto de querer la bienaventuranza en común o a la primera volición del fin en algún orden.
    - 2) A determinarse .....
      - Hacia el bien verdadero.
      - Hacia el bien aparente en la acción mala.
    - 3) Mediante una inspiración especial, sea poética, sea en la virtud heroica, etc.
  - b) En el orden sobrenatural ...
    - 1) A la conversión a Dios o a querer el fin sobrenatural en cualquier serie de acciones.
    - 2) A determinarse en cualquier acto saludable o ejercicio de la virtud infusa.
    - 3) Mediante inspiración especial, a la cual nos hacemos dóciles por los dones.

Este esquema del P. Garrigou-Lagrange [51] está trazado según la enseñanza expresa de Santo Tomás, sobre todo en 1-2 q.9 a.4.5. La moción general de Dios en toda determinación de la criatura es de orden metafísico, o *divina premoción*. Mas las mociones primera y tercera son también de orden psicológico, en que el motor divino suple la determinación o deliberación humana: «In ea voluntas se habet ut mota». Y añadía el Santo que ese tipo de moción primera se repite en casos especiales, siempre que el hombre, por especial instinto, comienza sin deliberación previa a amar un bien particular.

De igual suerte, en el plano de la gracia se repiten las mociones de Dios en pleno paralelismo. A la conversión a Dios o volición eficaz del fin sobrenatural en la justificación, Dios mueve por una gracia especial: *la gracia operante, in qua voluntas se habet ut mota* (1-2 q.111 a.2). Mientras que la moción al acto segundo y deliberado de la criatura, en que la voluntad se mueve a sí misma, se llama *gracia cooperante*, basta la gracia o inspiración común en el obrar de las virtudes, dado como auxilio general o bien como auxilio especial para los actos más difíciles.

La inspiración de los dones es del orden de gracia especial o *gratia operans*, una gracia eminente, *in qua mens humana se habet ut mota*. No *por imperfección del acto*, como la moción primera al acto indelibe-

---

[50] De nuevo recuerda aquí Santo Tomás esta necesidad de la moción divina en toda operación (a.2): «Non tamen exclusa operatione Dei quae in omni natura et voluntate interius operatur».

[51] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* c.4 a.5 (Paris 1923) I p.356ss.

rado, sino porque la inspiración de Dios *suple* la moción determinante y deliberación humana. La primera manera de moción es antes de la deliberación; la segunda es con la deliberación del hombre; la tercera, *sobre esa deliberación*. La inspiración donal, en que se constituye el Espíritu Santo inmediato principio movente de la criatura, es una gracia superior del tipo de gracia operante, pero que contiene *de un modo eminente* la gracia cooperante, ya que la voluntad consiente libremente a ella y no es un simple acto indeliberado [52].

La asimilación de la inspiración de los dones a la *gratia operans* la ha hecho el mismo Santo Tomás: «In donis Spiritu Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota» [53]. Y, sobre todo, cuando el Angélico caracteriza esta moción de los dones como moción por *instinto divino* [54].

La consecuencia inmediata es *el estado pasivo* en que pone la acción de los dones al alma, sometida a su influencia. Esta pasividad es equivalente a la ausencia de deliberación o discurso previo que necesita el alma para moverse *activamente* y determinarse a la acción. Santo Tomás lo asegura aquí de una manera general (a.1), y afirma expresamente, respecto de algunos dones particulares, que la contemplación—y todo otro obrar por influencia de los dones—es sin discurso. Lo mismo enseñan los tomistas comúnmente [55]. Y esto, por lo mismo que es un obrar cuasi instintivo: *ex instinctu Spiritus Sancti*, pues la naturaleza de la operación instintiva es sin discurso: *ex inclinatione naturae*. El Espíritu Santo mueve, pues, *ad modum inclinationis naturalis*, supliendo la deliberación de la razón.

Esta pasividad no se ha de entender, en la concepción tomista, total o pura inactividad. Así lo entienden algunos autores de la escuela carmelitana: en la contemplación y estados místicos, el alma nada obra, sino sólo recibe; todo lo hace Dios, todo lo da El hecho. Pero esta posición es insostenible y semejante al quietismo. No se percatan de que en la expresión mística de «recibir» va latente una actividad muy honda de la criatura. Significa que el alma nada obra *por propia iniciativa* o deliberación, sino impulsada por Dios. Pero ser movida no es permanecer inactiva, pues que Dios la mueve a que ella *obre* algo; y tanto es más activa cuanto Dios más la mueve. Así movida, el alma desarrolla una actividad superior y más intensa que la natural [56].

Y es que en el acto deliberado hay dos modos de causalidad eficiente: *Movere se active, eliciere actum*, o producir vitalmente la acción. La moción donal suple la primera eficiencia y actuación psicológica de deter-

---

[52] GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne* cit. I p.322; N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio* (Friburgi 1907) II p.220ss.

[53] 2-2 q.52 a.2 ad 1.

[54] Hic a.1 c et ad 1; a.5; q.9 a.4; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; d.35 q.2 a.4, etc.

[55] Así, para el don de ciencia, 2-2 q.9 a.1 ad 1. Cf. GREG. MARTÍNEZ, *Comment. super 1-2* q.68 a.4 dub.2. Si bien Juan de Santo Tomás se oponga a esta doctrina parcialmente, enseñando que en los dones de sabiduría, ciencia y consejo se da discurso racional (*De donis* d.18 a.5 n.5), debe entenderse de discursos racionales subsiguientes o concomitantes, para justificar o proponer a otros esa como intuición instintiva que Dios ha dado, y que es el acto propio del don; esta acción donal rara vez, como en el rapto, anula del todo el trabajo de la razón. Cf. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección mística* trad. del tr. de Juan de Santo Tomás, introducciones y notas (Madrid 1948) p.573; RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* III p.335.

[56] A.3 ad 2; 2-2 q.52 a.2 ad 3; *Comment. in Ep. ad Rom.* 8,14. Cf. M. LLAMERA, O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo:* Rev. Esp. Teol. 7 (1947) p.422-481.

minación. La potencia es primero actuada y movida, para actuar después y producir vitalmente su acción, los conocimientos o afectos que Dios pone en ella.

Bien sabido es que Santo Tomás en las *Sentencias* daba una explicación diversa de la naturaleza íntima del obrar de los dones y de su distinción de las virtudes. Los dones, decía allí, se distinguen de las virtudes en cuanto éstas perfeccionan para obrar al modo humano, mientras los dones dan el obrar de un modo ultrahumano, al modo divino (*Sent.* 3 d.34 q.1 a.1). Nada menos que catorce veces en la cuestión y otras tantas en diferentes obras repite el santo la misma expresión distintiva: *modus humanus, ultra modum humanum, supra humanum modum*. Y en cierta manera divino. Significa que los dones dan el obrar de un modo eminente y superior, producen sus actos al modo sobrehumano o *divino*.

Toda la tradición tomista y de otras escuelas ha visto en esta fórmula una explicación perfectamente homogénea y en armonía con la expuesta de la *Summa*. Si el principio motor es divino—el instinto del Espíritu Santo—, se comprende que imprima en la operación donal un modo propio: *el modo divino*, superior al proceso y obrar de la razón. Si Santo Tomás no la hubiera acuñado, los teólogos hubieran llegado a esta fórmula como explicación obvia del doble principio de obrar, divino y racional-humano, que el Aquinate aquí expone.

Con aquella fórmula el Santo trataba de dar expresión a toda la tradición, que venía repitiendo cómo los dones son dados para producir *actos más perfectos y elevados* que las virtudes. Y parece ser sugerida por la idea aristotélica de «la virtud divina o heroica», distinta de la virtud común o humana, y propia de los «hombres divinos» [57]. Ahora bien, tanto el concepto escolástico de los actos más excelentes como el texto de Aristóteles son reportados, *como conclusión última*, al final de una y otra exposición [58]. No puede haber más clara confirmación de la homogeneidad del pensamiento del Santo en ambas explicaciones de los dones.

Bien conocido es, no obstante, que modernos autores, ajenos a la escuela tomista, insisten en atribuir al Angélico un cambio radical en su sistema y concepto de los dones. Relegábamos a un apéndice la exposición de la controversia y el demostrar lo arbitrario de estas imputaciones; pero no se inserta por apremio de espacio.

También sería aquí el lugar para desarrollar las demás diferencias entre las virtudes y dones que de la primera y fundamental derivan. Y el perfilar así la esencia de los mismos. Por falta de espacio, tampoco podemos publicar lo que sobre esto teníamos ordenado para el apéndice.

---

[57] VII *Ethic.* c.1 (Bk 1145a20).

[58] A.1 c.: «Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum». Ad 1: «Dona nominantur quandoque virtutes... Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes... Unde et Philosophus in VII *Ethic.* supra virtutem communem ponit quandam virtutem *heroicam vel divinam*, sec. quam dicuntur aliqui *divini* viri». *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.1: «Et ideo alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum. Et haec opinio inter omnes vera videtur... Unde Philosophus in VII *Ethic.* contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus»

IV. La necesidad de los dones (a.2)

En este tema se presenta Santo Tomás más innovador, pues el artículo no tiene correspondencia expresa en las *Sentencias*. En su contextura, un tanto complicada y ambigua, que ha dado lugar a tantas discusiones, podemos ver:

1. Una doctrina implícita y como supuesta previamente en la afirmación central.

2. La aserción directa y principal del artículo. Desdoblando ambas para expresar todo el contenido del mismo, podemos sentar dos principios:

1. LOS DONES SON NECESARIOS PARA LA PERFECCIÓN DE TODAS LAS VIRTUDES, TANTO TEOLOGALES COMO MORALES INFUSAS.

Es la enseñanza propia y más ampliamente desarrollada por el Angélico en las *Sentencias* (d.34 q.1 a.1.2). La razón de ser de los dones está en perfeccionar toda la vida virtuosa, las materias de todas las virtudes. Está implicado en la doctrina del *modo suprahumano* o principio llamado de la gradación, de que los dones se dan para operaciones más eminentes y superiores. Tan insistente se repite esta idea en las *Sentencias*, que De Guibert quiere contraponerla a la enseñanza de la *Summa*, donde parece democratizar la actuación de los dones [59]. Es también el principio invocado para fundamentar la enumeración de los dones: Puesto que éstos tienen por función *elevar* la operación virtuosa al modo perfecto y sobrehumano, *para todas las materias* de virtud debe haber un don correspondiente, que en ellas ponga ese modo de excelencia [60]. Y ampliamente va describiendo las imperfecciones de todas las virtudes en la vida contemplativa y en la activa, mostrando la necesidad de un don correspondiente, que produzca un modo de obrar superior, y señalando cuál es este modo de perfección que ponen los dones en cada operación virtuosa.

Es también *la sentencia común* e indiscutida en toda la tradición teológica, fundada en las afirmaciones de los Padres, máxime de San Agustín y San Gregorio, que la expresaban sobre todo en el principio: *Dona dantur in adiutorium virtutum*, son dados para ayuda de las virtudes, apartar los obstáculos de las tentaciones y conducir al alma a la perfección de su obrar. León XIII ha enseñado y confirmado esta doctrina aquiniana. Los dones, dijo, «son de tanta eficacia, que su efecto es llevar la vida del hombre—es decir, su vida virtuosa—a las alturas de la santidad» [61].

Aquí en la *Summa* formula Santo Tomás la razón profunda de este *efecto formal* de los dones, que es la necesidad misma de las virtudes: El agente que posee una forma o virtud de un modo imperfecto, no

---

[59] I. DE GUIBERT, S. I., *Les doublets de S. Thomas d'Aquin* (Paris 1926) p.113. 122. Es vano intento, pues, como veremos, el mismo principio se repite en la *Summa*, aunque no con tanta insistencia.

[60] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2: «Cum donum elevet ad operationem quae est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium sit aliquod donum, quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa; nec tamen oportet quod tot sint dona quot sunt virtutes».

[61] Enc. *Divinum illud* (AAS 29,645): «Haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem quamvis perfectius perseverent».

puede obrar plena y perfectamente (*per se*) por medio de ella si no es movido por otro, por el principio de esta forma. Mas el hombre participa imperfectamente las virtudes infusas, «de las que no tiene plena, sino imperfecta posesión». De ahí que no pueda actuarlas perfectamente por sí mismo si no es movido por el principio divino mediante *la inspiración de los dones*.

En el primer principio expresado, la idea de obrar *per se* debe referirse, según el paralelismo de las fórmulas y todo el contexto, a *la operación perfecta*. Pues el que posee imperfectamente un principio operativo puede imperfectamente obrar por él, como el Aquinate señalaba en la frase anterior: *imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum*, y lo confirman los ejemplos aducidos: la Luna, en la física antigua, tenía luz propia y podía iluminar algo; el discípulo no del todo doctorado puede ya instruir imperfectamente.

El segundo principio del argumento es también cierto y luminoso. Tal imperfecta participación y posesión de las virtudes sobrenaturales deriva *de la desproporción entre la naturaleza y la gracia*. Sobre todo las virtudes teologales son divinas por su objeto y materia, por lo que su exigencia connatural es a ser movidas y dirigidas por el principio y regla divinos. Al acomodarse y adaptarse a nuestra naturaleza y su motor racional, no pueden desplegar toda su virtualidad. Su actuación connatural es *al modo divino*, y mientras sean movidas por el principio racional tendrán *una actuación imperfecta e inadecuada*. Su propio principio motor es, pues, Dios bajo la inspiración inmediata de los dones. Las virtudes teologales no tienen, de suyo, sino regla divina [62]. Mientras sean movidas por la razón, están en situación de inferioridad y de imperfección; no se encontrarán en estado perfecto mientras no sean elevadas a su modo divino por la moción de Dios, que dirija su ejercicio y corrija las deficiencias del obrar del hombre [63].

La consecuencia inmediata de esto es que los dones son dados para corregir las imperfecciones de las virtudes infusas, derivadas de esa desproporción y condición inferior de la naturaleza ante las exigencias de lo sobrenatural. Cabe, pues, preguntar qué imperfecciones son éstas y si los dones influyen, perfeccionando, sobre todas las virtudes.

Sobre esto puede notarse una respuesta defectuosa en las *Sentencias*, corregida después en la *Summa*. Allí apuntaba que los dones se dan, respecto de las virtudes teologales, para corregir la *imperfección intrínseca* de su obrar. Ahora bien, sólo la fe, entre las teologales, tiene tal modo intrínseco imperfecto de actuación, el modo connatural de conocer el entendimiento mediante los fantasmas. Mas no la esperanza y caridad, porque la voluntad no tiene tal defecto en el modo de tender al objeto [64]. De ahí que no les asigne dones respectivos, sino señala los de

---

[62] Q.64 a.4; 2-2, q.23 a.6; q.24 a.1 ad 2.

[63] CAYETANO notaba ya esto para la caridad. *In* 2-2 q.24 a.7 n.12: «Status naturalis caritatis est esse illo modo et ea perfectione quae est in caelesti patria. Status autem quodammodo praeternaturalis est esse sicut est in vita hac». Cf. M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo* cit. p.438.

[64] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2 ad 1: «Fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate... Intellectus autem humanus ex natura sua habet imperfectionem in modo intelligendi... Sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis... Et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur: imperfectio enim quae est in actu spei non est ex modo operandi, sed magis ex distantia obiecti». Cf. a.1 ad 5. De igual suerte se expresaba en el *Comment. in Is.* 11,2: «Duplex est defectus virtutis. Unus per accidens, qui est ex indispositione habentis... et iste defectus tollitur per augmentum virtutis. Alius defectus est per se, ex parte ipsius habitus. Sicut fides secundum suam dispositio-

entendimiento y sabiduría para la fe, refiriendo los restantes dones a elevar y perfeccionar el modo imperfecto de actuación de las virtudes morales.

Mas en la *Summa* corrige, sin retractarla del todo, esta doctrina. Los dones se dan, ante todo, para la perfección de las virtudes teologales; son las que entran directamente en consideración, no la prudencia y las morales; las tres se participan imperfectamente en el sujeto humano y han de ser perfeccionadas por los dones: «Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est *aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas*, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti». Sólo después extiende esta necesidad de perfección también a las virtudes morales (a.2 ad 2) y a todas las potencias de conocimiento y acción (a.4); más tarde asigna dones a la esperanza y caridad (2-2 q.19 a.9; q.45).

Teniendo en cuenta esto, podemos sintetizar los diversos aspectos de imperfección en las virtudes que han de ser corregidas por los dones:

1. *Hay una imperfección* implicada en la misma naturaleza de la virtud, *por razón de su objeto*. Esta se da en la fe, que es esencialmente oscura, y en la esperanza, que es del bien ausente no poseído. En el conocimiento de fe, sobre todo, hay múltiples modos de imperfección —el modo de conocimiento discursivo, el medio cognoscitivo por especies abstractas, etc.—que son corregidos en gran parte por el don de inteligencia; pero nunca serán suprimidas del todo estas imperfecciones, ya que la fe permanece esencialmente oscura. Y lo mismo se debe decir de la esperanza.

2. *La imperfección que deriva de la desproporción entre lo sobrenatural y el sujeto natural e insuficiencia de moción de la razón humana*. Es la que más directamente tratan de eliminar los dones, sustituyendo la actuación discursiva de la razón por el principio connatural de moción de las virtudes sobrenaturales, que es la inspiración divina de los dones, único capaz de llevarlas a la perfección que ellas exigen.

3. *La imperfección derivada del defecto de intensidad del hábito*, cuando las virtudes sobrenaturales son infundidas en estado imperfecto de disposición, no perfectamente radicadas y participadas en el sujeto. Esta imperfección desaparece por una mayor intensidad o aumento esencial del hábito. *De suyo*, todos los grados de perfección de una virtud, hasta su mayor heroicidad, *están abiertos* a un ejercicio constante y cada vez más intenso de la misma. Pero justamente el obstáculo insuperable para este ejercicio es el defecto de moción adecuada y connatural. Mientras siga actuándose movida por la razón, no llegará la virtud infusa a esos grados perfectos y eminentes. Es de todo punto necesario que desaparezca esa imperfección en el modo de obrar, corrigiendo la imperfección anterior, y, por lo tanto, los dones son necesarios para corregir esta imperfección esencial de las virtudes, que se refunde en la anterior de la imperfecta participación en el sujeto [65].

---

nem est in continente imperfecta, quia aenigmatica; et iste defectus tollitur per altiorem habitum, qui vocatur donum»...

[65] T. TASCÓN, O. P., *Foi et don d'Intelligence d'après S. Thomas*: Div. Thom. Plac. 33 (1930) p.5-6; I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1940) p.8ss; *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* cit. (Madrid 1948) p.291ss.

2. LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO SON NECESARIOS AL HOMBRE PARA SALVARSE.

Con este aserto Santo Tomás amplía más el tema de la necesidad de los dones, proponiendo su necesidad para la salvación. Se trata de una necesidad de los dones *per se loquendo* o de ley ordinaria, como veremos. Es la tesis central del artículo 2, que representa un progreso sobre la exposición de las *Sentencias*, donde no la proponía directamente; mas no es «enteramente nueva», como sin base alguna contiende De Guibert [66], puesto que ya es afirmada taxativamente en las *Sentencias*, en natural enlace con la tesis de la conexión [67].

Esta doctrina la derivaba Santo Tomás de la tradición. San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio la enseñaban suficientemente, al establecer la conexión de los dones con la caridad y enseñar que son dados para luchar contra los vicios y vencer las tentaciones. Lo mismo repitieron, como vimos, todos los escolásticos anteriores.

De esa misma enseñanza fluyen las *dos razones teológicas que avalan* la tesis. *Una, a priori,* fundada en la universal infusión de los dones junto con la gracia: Lo que es dado por Dios a todos los fieles en orden a la vida eterna, es de suyo y por ley ordinaria necesario para salvarse. Dios, en efecto, no infundiría a todos esos principios operativos que hubieran de permanecer ociosos y como adorno de lujo, cuyo ejercicio no se requiriese en los caminos de salvación. La infusión, pues, de los dones del Espíritu Santo con la gracia prueba que tienen una *función esencial* en el organismo de la vida cristiana y que su ejercicio es necesario para la conservación y normal evolución de la vida espiritual [68].

Lo mismo puede derivarse *a posteriori,* considerando *la necesidad de esta actuación:* El ejercicio de los dones es necesario para conservar la vida de la gracia, puesto que, sin su actuación, en ciertos casos no puede conservarse el alma en gracia. Por lo mismo, son necesarios para salvarse. Esta necesidad de la actuación donal se muestra por el hecho de que hay muchos casos en la vida, no ya de los perfectos, sino de los fieles comunes, en que se imponen y son preceptuados actos de virtud heroica. Tales son el amor a los enemigos en ocasiones difíciles; la continencia absoluta, obligatoria a los jóvenes, a quienes no encuentran proporción de casarse o por enfermedad del consorte; sufrir una injuria fuerte, cumplir un deber penoso, etc. Esos actos heroicos que pueden presentarse a lo largo de toda la vida, son casi imposibles de cumplir para la virtud común y sin el auxilio especial de los dones.

El mismo resultado se tiene si consideramos las múltiples tentaciones y ocasiones de pecado que acechan al alma en gracia, y que es imposible vencerlas todas por la virtud común, bajo la sola dirección de la razón. San Agustín y San Gregorio sostenían que los dones son dados para luchar *contra tentamenta virtutum.* El Aquinate observa que ésta no es función exclusiva de los dones, ya que las virtudes deben rechazar también los vicios contrarios. Pero añade que la razón humana no

---

[66] *Les doublets de S. Thomas d'Aquin* cit. p.112.

[67] *In Sent.* 3 d.36 q.3 arg.1: «Quidquid est de necessitate salutis oportet esse simul cum gratia. Sed dona sunt de necessitate salutis, quod patet per Glossam Math. 6». Y después, a.3 c: «Et ideo modum istum habent ex ipsa caritate quantum ad esse absolutum, quod esse dicimus secundum quod perficiunt in his quae sunt *necessaria ad salutem*».

[68] Cf. SUÁREZ, *De gratia* 1.6 c.10 n.6, quien observa también que los dones no están ociosos *nec raro operantur,* si el justo persevera largo tiempo en gracia. MAZZELLA, *De virtut. infus.* n.268-9.

puede repeler la precipitación, ignorancia, soberbia y demás vicios, *quantum ad omnia* (a.2 ad 3), pues no puede prever todas las posibilidades y contingencias ni, por lo tanto, precaverse con seguridad y certeza contra las tentaciones de los vicios más varios. Y que en esto es también suplido por la inspiración y dirección inmediata de Dios mediante la moción de los dones.

Pero, como hemos notado, esta necesidad de la actuación de los dones es *relativa* y de ley ordinaria. Por excepción, podrán muchos salvarse sin haberse nunca ejercitado en ellos. Tales, los niños bautizados que mueren antes del uso de razón; los adultos bautizados o pecadores convertidos poco antes de morir; los fieles que llevan una vida cristiana muy remisa y casi siempre en pecado, sin esfuerzo para perseverar en gracia. Si no hay apenas ejercicio de virtudes ni progreso en ellas, mucho menos actuarán los dones.

Pero cabe también decir que, en absoluto, rarísimos son los que entrarán en el cielo sin el ejercicio previo de los dones; quizá sólo los niños que mueren bautizados antes del uso de razón. Para los demás, los dones, sobre todo de inteligencia y de temor, serán instrumento de purificación pasiva en esta vida o en la otra. Al menos, serán purificados por ellos en el purgatorio, pues que la disposición inmediata para la entrada en el cielo constituye sólo la *perfección al menos negativa*, consistente en la total purificación de toda mancha e imperfección del alma, que sólo se obtiene por medio de los dones a través de la noche oscura, o en el purgatorio.

Y *para todos absolutamente* es necesaria la actuación de los dones para la plena evolución de la vida de la gracia, y habrán de ejercitarse al menos en el cielo. Allí esa plena y actualísima expansión de la vida sobrenatural requiere la actuación de los dones que dé a la contemplación de la visión beatífica un complemento de gusto y sabor experimental, propio de los dones.

Así, pues, los hábitos de los dones son absolutamente necesarios, considerado todo el curso de la vida sobrenatural en esta vida o en la otra. Si por fuerza han de actuarse, al menos en el cielo, ello reclama que sean dados ya en esta vida, como complemento indispensable del organismo de la gracia [69].

Ahora sería el lugar de dirimir las controversias que se han suscitado sobre el tema de la necesidad de los dones para la salvación, y que desfiguran totalmente la concepción tomista expuesta, así como de extraer las grandes consecuencias de los principios sentados sobre la necesidad y función esencial de los dones en la contemplación y en la vida mística; pero ya hemos dicho antes que no se nos concede espacio para el apéndice anunciado.

V. Número septenario de los dones (a.4)

Santo Tomás da por cierto y basado en la revelación el número septenario de los dones, procediendo sin más a su fundamentación teológica.

Mas, desde el siglo XVII, teólogos como Suárez, Alápide y Estio conocieron y suscitaron la dificultad textual: El número y determinación

[69] I. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Esp. Santo y la perfección cristiana* (Madrid 1948) p.303-325.

de los siete dones no consta ni se da en ningún otro texto concreto de la Escritura, sino tiene por única fuente el pasaje de Isaías 11,2. Ahora bien, en el texto original no hay sino seis, o tres pares de dones. Se repite dos veces el temor y falta el de piedad.

Por eso, ya esos teólogos sostenían que en el texto no se da una *enumeración exhaustiva* de los dones, sino significa *universalidad*. Los demás fácilmente se reducirían a éstos [70].

Para otros teólogos más avanzados, el número septenario significaría *plenitud indeterminada*. Sería una clasificación cómoda, una adaptación libre para designar todas las inspiraciones divinas, que son infinitas. En cada uno de esos nombres no se significaría una *operación específica*—sabiduría, temor, etc.—, sino que pueden incluirse otras muchas nociones o actos [71]. Así también exegetas radicales, para quienes la tradición patrística y escolástica sobre el número septenario, al no fundarse en el texto, sólo tiene un *valor simbólico* de universalidad.—¿Qué dice sobre ello la exégesis católica? Veamos el texto de Isaías 11:

V. 2: «Sobre él reposará el Espíritu de Yavé,
Espíritu de sabiduría e inteligencia,
Espíritu de consejo y fortaleza,
Espíritu de ciencia y de temor de Yavé.
V. 3: Y pronunciará sus decretos (otras: resplandecerá, le hará llegar) en el temor de Yavé» (versión Nácar-Colunga).

Así el texto Massoreta, el Targum, la versión siríaca Pesitta, etc. En los LXX y versiones latinas aparecen los siete dones, pues se dice: «Espíritu de ciencia y de piedad».

Ya en el siglo XVII se propusieron varias soluciones para armonizarlo con la tradición. Para algunos, la palabra hebrea del temor *(jirath)* se repetiría en doble sentido, significando piedad y temor, que en hebreo son muy afines. Otros propusieron corrección del texto: la palabra se habría repetido por transliteración y en uno de los lugares debía leerse «reaiath» = piedad, por «jirath».

Entre los modernos exegetas, unos rechazan el v.3 como repetición, glosa o variante, fundados en el paralelismo. Mas no hay base alguna para ello, pues todas las versiones lo retienen.

Otra opinión sostiene, y con algún fundamento, que el número septenario pertenece al texto de Isaías. La primera expresión: «Sobre El descansará el Espíritu de Yavé», equivaldría a un don fundamental que, como el candelero de los siete brazos, se repartiría en los seis brazos o dones concretos. Se fundan en palabras de autores sirios, como Afraates, que, teniendo por base el texto original, hablan del número septenario y luego no enumeran sino seis [72].

Más probable es la interpretación de Touzard y el P. F. Ceuppens: Ni el número septenario ni el don de piedad pertenecen al texto y en ningún otro lugar de la Escritura expresamente se enseñan. Además, van contra la mente de la versión de los LXX, que escriben piedad

---

[70] SUÁREZ, *De gratia* 1.6 c.10; ALAPIDE, *In Isaiam* 11,2; ESTIUS, *In III P.* d.34 c.1.

[71] J. DE GUIBERT, *Les dons du S. Esprit. La question théologique:* Rev. Asc. Myst. 14 (1933) p.1558; *Theol. spiritualis ascet. et myst.* cit. n.143, es el principal defensor de esta tendencia.

[72] A. VACCARI, *Spiritus septiformis ex Isaia 11,2:* Verb. Domini 11 (1931) p.131-135; J. A. ALDAMA, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas contemporáneos:* Rev. Esp. Teol. 9 (1949) p.3-30.

como sinónimo de temor, sólo por no repetir la misma palabra; pero su intención era de dar seis dones formalmente [73].

Pero, aparte de esto, *se ha de valorar la tradición,* que unánime enseña el número septenario de los dones determinado según la versión de los LXX. Así desde San Justino, que ya menciona los siete dones en el Mesías y en algunos justos; San Ireneo, etc. Sólo Orígenes formula una vez la enumeración de diez, según antes indicamos. «El número septenario pertenece, pues, a la primitiva exégesis del pasaje de Isaías» [74], si bien es también cierto que «ya los Padres griegos se basaban en la versión de los LXX» [75]. La tradición unánime del número septenario está avalada por toda la liturgia de la Iglesia, los catecismos y todos los teólogos.

Debemos, pues, concluir que la existencia de los seis primeros dones, determinados en el texto de Isaías, es *teológicamente cierta,* y negar cualquiera de ellos sería temerario. La existencia del don de piedad parece del todo fundada, y su negación «sin ninguna probabilidad», como lo calificaba Juan de Santo Tomás [76], puesto que va indicado en los textos paulinos sobre el espíritu de filiación que reciben los cristianos (Rom. 8, 15; Gal. 4,6). Este número parece completo, y es *más probable* que no existan más dones fuera de ellos. No aparece ninguna imposibilidad teórica de que Dios infundiera más dones de este género, pero al menos ni la Escritura ni la tradición nos hablan de más realidades en este grupo específico de dones de santificación.

Es cierto que se trata de un *número de plenitud,* y ya San Ambrosio y San Agustín lo consideraban como tal [77]. Pero se ha tener por *insostenible* la teoría, antes mencionada, que ve sencillamente en el número septenario una plenitud indeterminada, un número simbólico en el que caben otras indefinidas disposiciones para recibir las mociones divinas. Se trata, al contrario, de una *plenitud determinada* en las realidades de dones expresadas, sin que se dé a entender que existan más. Como los siete sacramentos constituyen un número de plenitud bien determinada.

Pero vengamos a la *fundamentación teológica* propuesta por Santo Tomás al número septenario. Los dones—dice—deben habilitar o perfeccionar todo el dinamismo operativo del hombre para seguir dócilmente el instinto del Espíritu Santo, como las virtudes perfeccionan las potencias racionales para obedecer a la razón. Mas las virtudes perfeccionan todas las facultades que pueden ser principios de actos virtuosos, la razón y el apetito. Por analogía, también los dones deben perfeccionar suficientemente la razón y el apetito para seguir la moción divina.

En la distribución de estos dones a las operaciones intelectuales y apetitivas, Santo Tomás mudó de parecer, corrigiéndose expresamente respecto de los dones intelectuales. Aquí en el artículo 4 los divide en dones puramente especulativos—entendimiento, sabiduría—y dones prác-

---

[73] J. TOUZARD, *Isaïe 11,2-3 et les dons du S. Esprit:* Rev. Bibl. 8 (1899) p.249-266; F. CEUPPENS, *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam:* Angelic. 5 (1928) p.525-538.

[74] K. SCHLUETZ, *Isaias 11,2 in der ersten vier Jahrhunderten* (Münster 1932) p.185s.157ss.

[75] F. CEUPPENS, art. cit. p.536.

[76] Io. A STO. THOMA, *De donis* a.7 n.2 p.225. Ya SUÁREZ, *De gratia* l.2 c.21 n.13, notaba que podía el Espíritu Santo haber inspirado a los intérpretes de la tradición para ver en los dos sentidos de la palabra hebrea del temor dos realidades psíquicas o hábitos distintos.

[77] S. AMBR., *De Spir. Sancto* l.1 n.159: ML 16,771; S. AUGUST., *De civ. Dei* l.11 c.31: ML 41,344.

ticos—ciencia y consejo—. Los primeros perfeccionarían la razón teórica, los segundos la razón práctica. Además, se establece su correspondencia con las virtudes intelectuales, no con las teologales o morales. Es la misma exposición que había dado en las *Sentencias* [78].

Pero en la segunda parte (q.8 a.3.6; q.9 a.3) ha introducido un reajuste, variando su concepción de los dones intelectuales. Ante todo, estos dones ya no corresponden simplemente a la parte cognoscitiva, o virtudes intelectuales, sino al conocimiento sobrenatural de la fe y a las demás teologales. Además, no hay dones intelectuales especulativos unos y otros prácticos, sino los mismos dones *contemplativos* son a la vez prácticos. Así perfeccionada, la sistematización aquiniana de los dones es la del siguiente esquema:

LOS DONES PERFECCIONAN

- El entendimiento elevado por la fe en el conocimiento sobrenatural .....
  - para la penetración intuitiva de la verdad = don de entendimiento = fe.
  - para juzgar .....
    - de las cosas divinas = don de sabiduría = caridad.
    - de las cosas creadas = don de ciencia = esperanza.
    - por juicio aplicativo a la dirección de los singulares = don de consejo = prudencia.
- La voluntad y el apetito .....
  - en la comunicación con los otros, máxime respecto del culto de Dios = don de piedad = justicia.
  - contra el temor de los peligros = don de fortaleza = fortaleza.
  - contra las concupiscencias desordenadas = don de temor = templanza.

Sin embargo, la correspondencia con las virtudes no está exactamente notada en este cuadro que el P. Garrigou traza [79]. Los dones de inteligencia y ciencia corresponden, como contemplativos, sólo a la fe; la esperanza es perfeccionada por el don de temor, cuyo acto de reverencial temor y sujeción a Dios, por su eminencia infinita, principalmente influye en la materia de esperanza y sólo secundariamente extiende sus efectos a las materias de templanza y humildad, reprimiendo toda ofensa de Dios y toda concupiscencia mala por el temor del mismo [80]. El mismo don de sabiduría corresponde radicalmente y en su ser cognoscitivo, como don contemplativo, a la fe, y sólo de modo completivo, como principio de conocimiento experimental, es el don de la caridad. Por otra parte, a las tres virtudes teologales pertenecen y vienen a perfeccionar en cierta manera todos los dones, como radicados en ellas (a.4 ad 3), si bien, a título de inferiores, influyen sobre ellas en un plano ministerial e instrumental.

---

[78] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2, donde previamente rechazada las otras clasificaciones propuestas anteriormente. San Buenaventura sobre todo habrá llevado el virtuosismo de la división hasta ofrecer siete modos de clasificación, que luego los simplificaba en cuatro. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles* III p.405ss.

[79] GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* I c.4 a.6 p.370.

[80] 2-2 q.19 a.9 ad 1; q.141 a.1 ad 3.

Más extraña es aún la correspondencia de los dones con las virtudes morales. Las virtudes cardinales se multiplican en una gran variedad de especies o principios virtuosos de la vida moral. ¿No serán también los cuatro dones activos especies subalternas multiplicables en otros hábitos distintos para cada virtud? Sin embargo, Santo Tomás, con toda la teología, los ha interpretado como especies átomas y hábitos únicos [81]. La razón última es que ni en la Escritura ni en la tradición se nos habla de otros dones inferiores, sino de los siete dones indivisibles. Todos ellos tienen un motivo formal indivisible, propio del hábito específicamente uno. Pero, sin multiplicarse, pueden influir sobre una gran diversidad de virtudes, por ser hábitos de un orden superior que, en la eminencia de su motivo y regla divina, pueden comprender los motivos inferiores de las virtudes. Así, el temor puede influir, bajo su motivo más elevado, sobre todos los modos de templanza; la piedad abarca todas las formas de comunicaciones; lo mismo que el don de ciencia, que se refiere a un cierto conocimiento infuso de las cosas creadas o juicio de las mismas en orden a Dios y bajo la regla divina, puede ser único, mientras que las ciencias adquiridas se pluralizan en muchas especies [82].

VI. Conexión de los dones del Espíritu Santo (a.5)

Es una verdad equivalente a la de la conexión de las virtudes morales entre sí y con la prudencia, o con la caridad si son infusas. Significa la unión indisoluble de los siete dones con la caridad y el estado de gracia, como parte integrante del organismo sobrenatural. De ahí su carácter de dones santificantes, radicalmente distintos de los carismas o gracias gratis dadas.

Esta conexión se verifica en cuanto a los hábitos, los cuales son infundidos juntamente con la gracia, y con ella se pierden. Los actos no van así unidos ni son simultáneos, pues no todos los dones se ejercen a la vez con la caridad; no obstante, parece que no puede actuarse don alguno sin la moción, al menos virtual, de la caridad.

Entre los teólogos, sólo Lorca negaba la conexión de los dones con la caridad, sosteniendo que pueden darse en el pecador y no son necesarios para la salvación. Recientemente B. Umberg defendía como probable que los dones se confieren de un modo ordinario sólo con la confirmación, no con el bautismo, puesto que en aquel sacramento es invocada la efusión de «la gracia septiforme del Espíritu Santo» [83].

Es, no obstante, doctrina teológica común y cierta que *los dones del Espíritu Santo están unidos todos en la caridad, de tal modo que quien tiene caridad los posee todos, y ninguno el que carece de ella.*

Con ello se afirma la condición esencial de los dones como *gracias santificantes* y parte integrante de la justificación: *gratia virtutum et*

---

[81] Así lo afirma el Santo para el don de piedad, que corresponde a más diversas virtudes. *In Sent.* 3 d.34 q.3 a.2 sol.2: «Pietas donum uno eodemque modo dirigit in communicationibus omnibus quae ad alterum sunt, aliam tamen mensuram accipiens quam virtutes; quae mensura, quia simplex est et una, ideo pietas unus habitus est; et ex comparatione ad hanc mensuram actus eius specificatur».

[82] Io. a S. Thoma, *De donis* a.7 n.21ss.

[83] Lorca, *In* 1-2 q.68 d.25 m.5; B. Umberg, *Confirmatione baptismus perficitur:* Ephem. Thol. Lovan. 1 (1924) p.514-517.

donorum. Es doctrina de un modo patente enseñada en la Escritura. La efusión de los dones, en el texto de Isaías, es fruto del Espíritu que desciende y permanece—*requiescit*—en el Mesías. De igual suerte se comunican a los hombres por la presencia del Espíritu divino inhabitante, y por lo tanto sólo a los justos. Esta conexión de dichos dones del Espíritu con el justo y la justicia se indica con frecuencia en la Escritura. Así, Sap. 1,4: «In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis» [84]. Por eso los Padres han interpretado la participación de los dones, derivados del Mesías, como recibidos sólo en los justos [85]. Y sobre todo San Gregorio, invocado por el Angélico, expresamente y en diversos lugares explicó esta conexión de todos los dones entre sí y con la caridad.

Santo Tomás deriva esta doctrina del principio general establecido sobre los dones. Estos se relacionan con la moción del Espíritu Santo, presente y unido al alma por la caridad, como las virtudes morales respecto de la moción de la razón. Mas las virtudes morales van conectadas con su principio movente racional mediante la prudencia, que las informa todas y sin la cual no puede haber virtud propia; la prudencia supone el apetito rectificado respecto del fin. De igual suerte, los dones han de conectarse con el principio motor divino mediante la caridad, que establece la unión con Dios y rectitud de la voluntad respecto del fin sobrenatural.

Bajo todos los aspectos, la caridad realiza esta unión con el Espíritu Santo, previa a la existencia de los dones. El es la regla divina y modo sobrehumano que ha de dirigir la actividad donal, y esa regla se une y aplica al alma por la unión de la caridad. A su vez, los dones especulativos también suponen esa unión íntima y conexión con la caridad, puesto que han de producir una contemplación, no especulativa, sino sabrosa y experimental, mediante la unión connatural y contacto con las cosas divinas. Por fuerza se requiere, pues, la presencia y producción actual de tales efectos divinos de gracia y caridad en el alma, mediante los cuales se verifique esa unión y contacto experimental con Dios, necesario para la contemplación.

Respecto de la teoría de Umberg, fácilmente se echa de ver que no tiene valor ese testimonio litúrgico. Las mismas expresiones usa el Pontifical para las ordenaciones del subdiácono y presbítero, en las que pide que descienda «el Espíritu Santo septiforme». En toda obra de santificación interviene el Espíritu divino con la efusión de sus dones y se da especialmente con sus gracias, sin prejuzgar que venga entonces por primera vez.

En esto ya va indicada la consecuencia inmediata de dicha conexión de los dones con la gracia y caridad. Significa que todos ellos se reciben en el mismo grado proporcional y en *igualdad proporcional* crecen con la gracia y las virtudes, recibiendo todos los grados de aumento esencial de éstas. El progreso de la vida sobrenatural es simultáneo en todos sus dones. Y es obvia la consecuencia de que tal crecimiento habitual de los dones llevará consigo una connatural facilidad mayor de actuarse, con el *predominio* consiguiente de los actos y mociones de los mismos en la vida cristiana. Es decir, la perfección cristiana arrastra consigo indefectiblemente la vida mística, y, a la inversa, la vida mística produce y lleva unida inseparablemente la perfección y vida santa.

---

[84] Cf. Sap. 7,28; 10,10; Eccli. 1,27; Ps. 18,10; 110,10; 118,73.144.

[85] S. HIERON., *In Isaiam* 11,2 l.4: ML 24,145; S. GREGOR., *Moral.* l.1 c.13-14.27.32: ML 75,534s.544.547; *Hom. in Ez.* 7,1.2 n.7: ML 76,1016.

Esto no implica que todos los dones se ejerciten igualmente o a la vez. Como se ha expuesto de las virtudes, su actuación es muy diversa y hasta en muy diversos grados de intensidad material. Esto hace que unos santos sean eminentes en ejercicio de un don, y otros en otro. Unos destacaron en las manifestaciones y ejercicio del don de temor, otros en el de fortaleza, como los mártires, o en la sabiduría, como Santo Tomás, etc. Tal es la razón de la diversa fisonomía de los santos. Su vida mística es en unos más activa, más contemplativa en otros; e incluso esa vida contemplativa y ejercicio de los dones intelectuales puede ser desbordante y luminosa en los grandes contemplativos, latente y subordinada a la vida activa y de apostolado en otros santos, sin que pueda faltar en ninguno de ellos algún modo de oración infusa [86].

VII. Permanencia de los dones en el cielo (a.6)

Santo Tomás pronuncia, de acuerdo con la tradición, que *todos los dones del Espíritu Santo perdurarán en su esencia, y de una manera perfectísima, en el cielo, si bien no en cuanto a toda la materia de su actuación en esta vida.*

San Ambrosio ya había afirmado expresamente esta doctrina, de que los dones habían de permanecer, y en gran abundancia, en la patria celeste [87]; enseñanza ampliada luego por San Gregorio y seguida por toda la tradición teológica. León XIII también la confirma en su encíclica [88].

Las razones teológicas la avalan con fuerza apodíctica, ya que los dones todos se comunicaron a Cristo, que gozaba de la visión beatífica, y van unidos inseparablemente a la caridad, que en el cielo perdurará perfectísima. Además, como arguye el Aquinate, si los dones perfeccionan y habilitan al alma para seguir la moción del Espíritu Santo, pues que en el cielo esta docilidad al Espíritu es perfectísima, ello es señal cierta de que está dotada el alma de los dones que realicen dicha sumisión plena del alma a la moción divina.

Mas la *materia*, o *el campo de actuación terrena* de los dones, en gran parte variará y faltará en el estado beatífico, puesto que allí no habrá ya tentaciones que vencer ni males que soportar para sostenerse en el bien; lo que prueba que tal no era materia primaria o efecto esencial de los dones (ad 1). También cesarán todas las obras de la vida activa y comunicaciones temporales, pues que el alma tendrá por única ocupación y ejercicio la visión, el gozo y el amor de Dios. Por consiguiente, sólo quedarán aquellos actos de los dones relativos a la vida contemplativa (ad 3), es decir, sólo la materia *primaria* de los mismos, y aun ésta desprovista de todas las imperfecciones del estado presente.

A este propósito, el Angélico reproduce y comenta un esquema, trazado por San Gregorio, de algunos actos que cesarán en cada uno de los dones y de la mudanza de los mismos en otros más perfectos (ad 2). Podrían enumerarse otras muchas modalidades de actos perfectos e imperfecciones que han de ser superadas en la actuación sublime de los dones en la otra vida.

---

[86] A. GARDEIL, *Les dons du S. Esprit dans les Saints dominicains* (1903).
[87] *De Spir. Sancto* c.16: ML 16,1770.
[88] Enc. *Divinum illud*, texto en nota 61.

Debe, por fin, aclararse una dificultad grande que surge respecto de los dones intelectuales. Estos parece que envuelven una imperfección congénita y esencial, cual es *la oscuridad con que contemplan* los misterios de la fe en esta vida. Por consiguiente, o bien han de desaparecer en la otra vida o cambiarán esencialmente, como dice Santo Tomás del don de entendimiento, al que parece atribuir el ver a Dios.

La solución, sin embargo, es obvia. Estos dones tienen en esta vida la imperfección radical de contemplación oscura y caliginosa por razón de *la materia*, o las verdades de fe que contemplan, no en su propia naturaleza y en virtud del propio motivo formal y luz cognoscitiva, la cual *abstrae de la evidencia e inevidencia* del objeto. Más bien exigen, en su estado connatural, la evidencia del objeto por su continuación con la luz subalternante, que es la evidencia de la Verdad divina, en la visión beatífica. Pero ellos de suyo no dan tal evidencia de las cosas divinas, pues aun en el cielo se refieren a una contemplación y conocimiento de los misterios divinos *extra verbum*, mediante los efectos sobrenaturales y propios de Dios en el alma. Al mismo Dios lo conocen, o más bien lo gustan, no como objeto inmediato, sino como causa de estos efectos, en una noticia experimental y afectiva, por connaturalidad con las cosas divinas, en la actual unión a ellas por la gracia y caridad [89].

Y esta condición de *contemplación experimental* y mediata es propia también del *don de entendimiento*. A él pertenece en propio una como «contemplación de Dios, experimental y afectiva, en los efectos de gracia y de gloria, en los cuales íntimamente es aprehendido y penetrado Dios mismo, por vía más bien *negativa* en esta vida y *positiva* en la patria» [90]. Se trata, pues, de una evidencia mediata; en el cielo este don, sin cambiar esencialmente, verá a Dios en la visión beatífica experimentada, con visión, por lo tanto, infrabeatífica o mediata, en el medio creado de la contemplación mística.

VIII. Dignidad de los dones entre sí y en relación con las virtudes (a.7-8)

Esta especulación proviene en parte de San Agustín, el cual, al adaptar los dones a las bienaventuranzas, ya advirtió que las bienaventuranzas son enumeradas en el Evangelio de un modo inverso a como lo son los dones en Isaías. En éste, «la enumeración empieza por los dones más nobles; pero allí se empieza por las inferiores» [91].

1.° *La excelencia de los dones esencial, y en sus actos propios, se ha de medir por el orden y excelencia de las virtudes a que corresponden.*

Tal es la primera regla formulada por Santo Tomás. Se impone, en efecto, la analogía con el orden de principios virtuosos, ya que los dones son perfecciones divinas adaptadas a las virtudes humanas, y, por lo

---

[89] Io. A S. Thoma, *De donis* a.3 n.39ss; a.7 n.28ss.
[90] I. Ramírez, *De hominis beatitudine* III (Madrid 1947) p.344; cf. p.325ss.
[91] San Agustín, *De serm. Dom. in monte* l.1 c.4: ML 34,1234 (cf. a.7 *Sed contra*).

tanto, su excelencia habrá de medirse según el rango de éstas. Este orden de excelencia en perfección en unos y otros es:

VIRTUDES INTELECTUALES	VIRTUDES MORALES
Sabiduría, entendimiento, ciencia, prudencia.	Justicia, fortaleza, templanza.
DONES INTELECTUALES	
Sabiduría, entendimiento, ciencia, consejo.	Piedad, fortaleza, temor.

2.° *La enumeración de Isaías responde en parte a la perfección de los dones en sí misma y en parte al orden de la materia.*

El texto de Isaías no lleva, en efecto, la ordenación exacta marcada antes según el rango de perfección de los dones, ya que es el siguiente: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor (piedad), espíritu de temor de Yavé. A esto observa Santo Tomás que los dones de consejo y fortaleza se han antepuesto a los de ciencia y piedad por la especial dificultad de su materia, que versa sobre lo arduo y difícil, mientras que la ciencia o piedad se actúan en la vida común.

Pudieran caber dudas sobre el don de temor. ¿Cómo es el último y menos perfecto, si responde primariamente a la esperanza y sólo secundariamente a la templanza? Responde el gran intérprete Juan de Santo Tomás que a la esperanza sólo se adapta el temor en un plano «iniciativo y dispositivo», en tanto mueve a huir del mal. Mas a la templanza se adapta como «don perfecto y consumativo», y de ahí deriva su dignidad [92].

3.° *Las virtudes teologales son más excelentes que los dones, pero éstos son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales.*

Por virtudes morales se entienden todas, adquiridas o infusas. El fundamento de esta aserción es la constante comparación y analogía aplicada por el Angélico. Los dones son, referente a las virtudes teologales, lo que las virtudes morales respecto de las intelectuales. Las morales son dispositivos del apetito para ser dóciles a la moción de la razón; los dones, las disposiciones para la moción divina. A su vez, las virtudes teologales son las que establecen la unión con el principio motor divino; las intelectuales, las que perfeccionan la razón, principio motor humano.

Pero es patente que las virtudes, dadas para perfeccionar el principio, son más nobles que los hábitos que establecen la docilidad a ese principio. En el doble plano, pues, de la gracia y la naturaleza, las virtudes teologales son superiores a los dones, como las intelectuales superiores a las morales.

Es una razón que fácilmente se refunde en la otra básica del objeto formal. Las virtudes teologales tienen a Dios por objeto formal y motivo inmediato. Es para ellas todo el motivo de su nobleza y dignidad, que las hace virtudes divinas. Los dones, en cambio, tienen a Dios *por regla inmediata y principio de obrar*. También es un título excelso de dignidad, mas no tan alto como el del objeto; es más perfecto unirse a Dios como objeto que como regla y motor.

Bajo este aspecto, tienen los dones una superioridad sobre las virtu-

[92] Io. a S. Thoma., *De donis* a.8 n.38.

des teologales *secundaria y accidental*, es decir, en el modo de moción y en la regla divina, ya que las virtudes teologales pueden ser movidas y dirigidas, aunque imperfectamente, por la razón. Y, por descontado, eso mismo da a los dones una superioridad absoluta sobre toda virtud moral e intelectual, pues que todas tienen la razón como regla y motor.

CUESTION 68

(In octo articulos divisa)

De donis

De los dones

Pasamos a continuación al estudio de los dones, y sobre ello se han de indagar ocho cosas:

Primera: si los dones se distinguen de las virtudes.

Segunda: la necesidad de los dones.

Tercera: si los dones son hábitos.

Cuarta: cuáles y cuántos son.

Quinta: si los dones están entre sí conexos.

Sexta: si permanecen en el cielo.

Séptima: comparación de los dones entre sí.

Octava: comparación de los dones con las virtudes.

Consequenter considerandum est de donis (cf. q.55 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum dona differant a virtutibus.

Secundo: de necessitate donorum.

Tertio: utrum dona sint habitus.

Quarto: quae, et quot sint.

Quinto: utrum dona sint connexa.

Sexto: utrum maneant in patria.

Septimo: de comparatione eorum ad invicem.

Octavo: de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULO 1

Utrum dona differant a virtutibus *

Si los dones se distinguen de las virtudes

Dificultades. Parece que los dones no se distinguen de las virtudes.

1. Dice San Gregorio, comentando el pasaje de Job "naciéronle siete hijos": "Nacen para nosotros siete hijos cuando, por la concepción de buenos pensamientos, nacen en nosotros las siete virtudes del Espíritu Santo". Y a continuación aduce el texto de Isaías: "Sobre él reposará el espíritu de entendimiento...", etc.,

Ad primum sic procedítur. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus.

1. Dicit enim Gregorius, in I "Moral." [1], **exponens illud Iob: 1,2, "Nati sunt ei septem filii": "Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis, Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur". Et inducit illud quod habetur Is. 11, 2-3: "Requiescet super eum spiritus intellectus" etc., ubi enu-**

* *Sent.* 3 d.34 q.1 a.1; *In Isaiam* c.11; *In Gal.* 5, lect.6.

[1] C 37: ML 75,541.

merantur septem Spiritus Sancti dona. Ergo septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De quaestionibus evang."[2] exponens illud quod habetur Mt. 12,45, "Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus, etc.": "Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus Sancti", idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Praeterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoquo sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est "bona qualitas mentis qua recto vivitur", etc. (cf. q.55 a.4). Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum "datio irreddibilis", secundum Philosophum[3]. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Praeterea, plura eorum quae enumerantur inter dona, sunt virtutes. Nam sicut supra dictum est (q.57 a.2), sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod virtutes non distinguantur a donis.

Sed contra est quod Gregorius, I "Moral." (l.c. nt.1), distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob. Et in II "Moral."[4] distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quae dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nul-

donde se enumeran los siete dones del Espíritu Santo. Luego los siete dones del Espíritu Santo son virtudes.

2. San Agustín, comentando las palabras de San Mateo: "Entonces va, toma consigo otros siete espíritus...", dice: "hay siete vicios contrarios a las siete virtudes del Espíritu Santo", es decir, a los dones. Ahora bien, los siete vicios se oponen a las que comúnmente llamamos virtudes. Luego los dones no se distinguen de las comúnmente llamadas virtudes.

3. Dos cosas que tienen la misma definición son idénticas. Pero la definición de virtud es aplicable a los dones, porque todo don es "una buena cualidad de la mente por la que vive el hombre rectamente", etc. De igual modo, la definición de don conviene a las virtudes infusas; pues, según Aristóteles, "don es una donación que no puede devolverse". Luego virtudes y dones no se distinguen.

4. Varias realidades mencionadas entre los dones son virtudes. Pues, como dijimos, la sabiduría, el entendimiento y la ciencia son virtudes intelectuales; el consejo pertenece a la prudencia; la piedad es una especie de la justicia; la fortaleza es una virtud moral. Luego parece que los dones no se distinguen de las virtudes.

Por otra parte, San Gregorio distingue los siete dones, simbolizados, según él, por los siete hijos de Job, de las tres virtudes teologales, que se simbolizan por las tres hijas de Job. Y también distingue los mismos siete dones de las cuatro virtudes cardinales, que él dice estar significadas por los cuatro ángulos de la casa.

Respuesta. Si hablamos de don y de virtud según su noción nominal, ninguna oposición hay entre uno y

[2] L.1 q.8 super Mt. 12,45: ML 35,1325.
[3] *Top.* 4 c.4 n.10 (BK 125a18).
[4] C.49: ML 75,592.

otra. Porque el concepto de virtud se toma en cuanto que perfecciona al hombre en orden al bien obrar, como queda dicho, mientras que el concepto de don se considera por orden a la causa de la cual procede. Ahora bien, no hay inconveniente en que aquello que se recibe de uno como don sea para otro principio de perfección para obrar bien, sobre todo teniendo presente, como ya hemos sentado, que algunas virtudes son infundidas en nosotros por Dios. En este sentido el don no se puede distinguir de la virtud. Por eso algunos afirmaron que los dones no se debían distinguir de las virtudes.—Pero les queda por resolver una dificultad no menor, pues deben explicar por qué unas virtudes se llaman dones y otras no, y por qué hay algunos que son enumerados entre los dones y no lo son entre las virtudes, como el temor, por ejemplo.

De ahí que otros dijeran que los dones debían distinguirse de las virtudes, pero no asignaron a la distinción una causa conveniente, es decir, una razón que fuese tan común a las virtudes que de ningún modo pudiera aplicarse a los dones, y viceversa. Pues algunos, considerando que, de los siete dones, cuatro pertenecen a la razón (sabiduría, ciencia, entendimiento y consejo) y tres al apetito (fortaleza, piedad y temor), afirmaron que los dones perfeccionaban el libre albedrío en cuanto facultad de la razón, y las virtudes en cuanto facultad de la voluntad, porque sólo hallaron en la razón o entendimiento dos virtudes: fe y prudencia, y asignaron a la facultad apetitiva o afectiva todas las demás.—Pero, si esta distinción fuese conveniente, sería necesario que todas las virtudes estuvieran en la facultad apetitiva y todos los dones en la razón.

Pero algunos, observando que Gregorio dice "que el don del Espíritu Santo que forma la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza

lam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (q.55 a.3,4): ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum: praesertim cum supra (q.63 a.3) dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda[6]. Sed eis remanet non minor difficultas: ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod, inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium; et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor; posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. — Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit, in II "Moral." (l.c. nt.4), quod "donum Spiritus Sancti, quod in mente

[6] Cf. Magister. *Sent.* 3 d.34 c.2; Albert. Magn. et Bonavent., ibid.

sibi subiecta format temperantiam, prudentiam, iustitiam et fortitudinem; eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona", dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus.—Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt. inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus: unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario. Quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur Cant. 8,7: "Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem".

Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Is. 11,2-3, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione eius praecipue huiusmodi dona resplenduerunt.—Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Mt. 11,29: "Discite a me, quia mitis sum et humilis corde"; et secundum caritatem, ut Io. 15,12: "Diligatis invicem, sicut dilexi vos". Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi refulserunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus seqni modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine "spirituum": sic enim dicitur Is. 11,2-3: "Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus", etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est (q.9

en el alma sometida a él, la protege también contra toda tentación mediante los siete dones", sostuvieron que las virtudes se ordenan a obrar bien y los dones a resistir las tentaciones.—Pero ni aun esta definición es suficiente. Porque también las virtudes resisten a las tentaciones que inducen a los pecados contrarios a ellas, pues cada cosa resiste naturalmente a su contraria, como es evidente sobre todo en el caso de la caridad, de la cual está escrito: "No pueden aguas copiosas extinguir la caridad".

Mas otros, considerando que estos dones están revelados en la Escritura según que se dieron en Cristo, como consta por Isaías, dijeron que las virtudes se ordenan simplemente al bien obrar y los dones a conformarnos con Cristo, principalmente por lo que toca a su pasión, porque en ella brillaron esos dones con mayor esplendor.—Pero tampoco esto parece ser suficiente, pues el mismo Señor nos exhorta a la conformidad con él, sobre todo en la humildad y en la mansedumbre: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón"; y en la caridad: "Amaos unos a otros como yo os he amado". Y éstas fueron también las virtudes que más brillaron en la pasión de Cristo.

Por consiguiente, para distinguir los dones de las virtudes debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos dan no ciertamente bajo el nombre de "dones", sino más bien de "espíritus"; y así dice Isaías: "Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia", etc. En estas palabras se nos da a entender manifiestamente que estos siete son allí enumerados en cuanto que están en nosotros por inspiración divina. Mas la inspiración significa una moción externa. Y ha de tenerse en cuenta que en el hombre hay un doble principio de movimiento: uno interno, que es la razón; otro externo, que es Dios,

como ya hemos dicho, y Aristóteles lo confirma.

Ahora bien, es evidente que todo lo que se mueve debe ser proporcionado al principio de su movimiento; y la perfección de lo que se mueve, en cuanto tal, consiste en una disposición por la cual se deja mover bien por su motor. Así, pues, cuanto más elevado es el motor, tanto es más necesario que el móvil sea proporcionado a él por una disposición más perfecta: así vemos que, para recibir una doctrina más elevada de su maestro, el discípulo necesita una disposición más perfecta. Ahora bien, es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que es naturalmente apto para ser movido por la razón en su actividad interior y exterior. Por lo mismo, es necesario que haya en él también perfecciones más elevadas que le dispongan a ser movido de modo divino. Estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidas por Dios, sino también porque merced a ellas el hombre se dispone de tal manera, que viene a ser fácilmente gobernable por la inspiración divina, como dice Isaías: "El Señor me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás". Y dice también el Filósofo que aquellos que son movidos por instinto divino no necesitan aconsejarse por la humana razón, sino únicamente según el instinto interior, porque son movidos por un principio superior a la razón humana. Y esto es lo que algunos dicen, que los dones perfeccionan al hombre en orden a actos más elevados que los actos de las virtudes.

Soluciones. 1. A veces estos dones se llaman virtudes según el concepto vulgar del término virtud. Sin embargo, tienen algo que excede la noción común de virtud, en cuanto que son virtudes divinas que perfeccionan al hombre en tanto es movi-

n.4,6); et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. "De bona fortuna" [6].

Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur: sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Is. 50,5: "Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii". Et Philosophus etiam dicit, in cap. "De bona fortuna" [7], quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem, instinctum: quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana.—Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum (cf. nt.5).

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem in-

[6] *Ethic. Eudem.* l.7 c.14 n.20 (Bk 1248a14).
[7] L. c. n.22 (Bk 1248a32).

quantum est a Deo motus. Unde et Philosophus, in VII "Ethic." [5], supra virtutem communem ponit quandam virtutem "heroicam" vel "divinam", secundum quam dicuntur aliquid "divini viri".

Ad secundum dicendum quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus: inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, "qua recte vivitur", intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis.—Similiter autem donum, prout distingultur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis: dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

do por Dios. Por eso Aristóteles pone sobre la virtud común una virtud "heroica o divina", por la cual se dice que algunos son "hombres divinos".

2. Los vicios se oponen a las virtudes en cuanto que son contrarios al bien de la razón, y a los dones se oponen en cuanto que contrarían el instinto divino. Pues es lo mismo lo que se opone a Dios y a la razón, cuya luz se deriva de Dios.

3. Esa definición se aplica a la virtud tomada en su acepción común de virtud. Por consiguiente, si queremos restringir la definición a las virtudes en cuanto distintas de los dones, hemos de decir que las palabras "por la cual se vive rectamente" deben entenderse de la rectitud de la vida que se toma según la regla de la razón. —Igualmente el don, en cuanto distinto de la virtud infusa, puede definirse como algo dado por Dios en relación a la moción del mismo, es decir, algo que hace al hombre seguir bien los instintos divinos.

4. La sabiduría se llama virtud intelectual, en cuanto que procede del juicio de la razón, y don en cuanto que obra por instinto divino. Lo mismo debe decirse de las demás virtudes.

ARTICULO 2

Utrum dona sint necessaria homini ad salutem

Si los dones son necesarios al hombre para la salvación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem.

1. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis: quia huiusmodi perfectio

Dificultades. Parece que los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

1. Los dones se ordenan a una perfección más alta que la perfección común de la virtud. Pero no es necesario para la salvación del hombre el conseguir tal perfección, que está por encima del estado común de la virtud, porque esa perfección no

[5] C.1 n.1 (Bk 1145a20); S.Th., lect.1.

cae bajo precepto, sino bajo consejo. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

2. Para la salvación del hombre es suficiente que éste se conduzca bien en las cosas divinas y en las humanas. Pero la conducta del hombre en torno a las cosas divinas es suficientemente dirigida por las virtudes teologales, y en las humanas por las virtudes morales. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

3. Dice San Gregorio que "el Espíritu Santo da la sabiduría contra la estulticia; el entendimiento, contra la estupidez; el consejo, contra la irreflexión; la fortaleza, contra el miedo; la ciencia, contra la ignorancia; la piedad, contra la dureza de corazón; el temor, contra la soberbia". Pero en las virtudes hay remedio suficiente contra todos estos males. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

Por otra parte, entre los dones, el supremo parece ser la sabiduría, y el ínfimo el temor. Pero ambos son necesarios para salvarse, pues dícese de la sabiduría: "Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría"; y del temor: "El que vive sin temor no puede ser justo". Luego también los otros dones intermedios son necesarios para la salvación.

Respuesta. Como acabamos de decir, los dones son ciertas perfecciones del hombre que le disponen a seguir bien la moción divina. Por lo cual, en las cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el del Espíritu Santo, es necesario, consiguientemente, el don.

Mas la razón del hombre es perfeccionada por Dios de dos modos: primero naturalmente, es decir, según la luz natural de la razón; y segundo sobrenaturalmente, por las virtudes teologales, como se dijo.

non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Praeterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in II "Moral."[o], quod "Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam". Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur, Sap. 7,28: "Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat"; et de timore dicitur, Eccli. 1,28: "Qui sine timore est, non poterit iustificari". Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est

[o] C. 49: ML 75,592.

supra (q.62 a.1). Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine qnasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari: non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare: luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari: sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur.

Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari, per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis: unde secundum philosophos [10], non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. — Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti; secundum illud Rom. 8,14.17: "Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes"; et in Ps. 142,10 dicitur: "Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam"; quia scilicet in haereditate

Y aunque la segunda perfección sea mayor que la primera, sin embargo, el hombre posee ésta de modo más perfecto que aquélla, porque la posee plenamente, mientras que sólo imperfectamente la segunda, porque amamos y conocemos imperfectamente a Dios. Ahora bien, es evidente que, si alguno posee perfectamente una naturaleza, forma o virtud, puede obrar por sí mismo según ella, sin excluir, no obstante, la acción de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza y voluntad; mas si esa naturaleza, forma o virtud se poseen de modo imperfecto, no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro. Así, por ejemplo, el sol, que posee la luz perfectamente, puede iluminar por sí mismo, en tanto que la luna, en la cual sólo imperfectamente se da la naturaleza de la luz, no alumbra si no es iluminada. También el médico que conoce perfectamente el arte de la medicina puede actuar por sí mismo; pero su discípulo, aún no plenamente instruído, no puede trabajar por sí mismo, a no ser que reciba instrucciones de él.

Así, pues, en materias sujetas a la razón humana, es decir, en las que dicen relación al fin connatural al hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón. Si, no obstante, aun en estas cosas el hombre recibe la ayuda de Dios por un impulso especial, ello será debido a una bondad sobreabundante; así, según los filósofos, no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía por ello la virtud heroica o divina.—Mas, en orden al fin último sobrenatural, al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según la palabra del Apóstol: "Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos";

[10] ARISTOT., *Ethic.* 7 c.1 n.1 (BK 1145a20); S.TH., lect.1.

y las del Salmo: "Tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera"; porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo. Por eso, para la consecución de ese fin, es necesario que el hombre posea el don del Espíritu Santo.

Soluciones. 1. Los dones exceden la perfección común de las virtudes no en cuanto al género de actos—como los consejos exceden a los preceptos—, sino en cuanto al modo de obrar, según que el hombre es movido por un principio superior.

2. Por las virtudes teologales y morales no se perfecciona el hombre en orden al último fin hasta el punto de no tener continuamente necesidad de ser movido por la inspiración superior del Espíritu Santo, como consta por la razón ya expuesta.

3. La razón humana, ya se la considere en la perfección de su desarrollo natural, ya como perfeccionada por las virtudes teologales, ni conoce todo ni le son posibles muchas cosas. Por consiguiente, es incapaz de evitar toda ignorancia y todos los demás vicios mencionados en la objeción. Pero Dios, a cuya ciencia y poder están sometidas todas las cosas, nos asegura con su moción contra toda necedad e ignorancia, estupidez, dureza de corazón, etc. Por eso, los dones del Espíritu Santo, que nos hacen secundar perfectamente la moción del mismo Espíritu, se dice que son dados contra esa serie de defectos.

tem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et dducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta: sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

ARTICULO 3

Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus

Si los dones del Espíritu Santo son hábitos

Dificultades. Parece que los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

1. Hábito es una cualidad que per-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint habitus.

1. **Habitus enim est qualitas**

in homine manens: est enim "qualitas difficile mobilis", ut dicitur in "Praedicamentis" [11]. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant; ut dicitur Isaiae 11,2-3. Et Io. 1,33 dicitur: "Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat": quod exponens Gregorius, in II "Moral." [12], dicit: "In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit; sed in solo Mediatore semper singulariter permanet". Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

manece en el hombre: "una cualidad difícilmente movible", como dice Aristóteles. Pero es propio de Cristo que los dones del Espíritu Santo permanezcan en él, como dice Isaías. Y además leemos en San Juan: "Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que bautiza"; palabras que San Gregorio comenta así: "El Espíritu Santo desciende sobre todos los fieles, pero sólo en el Mediador permanece de modo singular". Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

2. Praeterea, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est (a.1.2). Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

2. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en cuanto que obra movido por el Espíritu de Dios, como dijimos ya. Pero el hombre, movido por el Espíritu de Dios, se comporta respecto de él como instrumento; y es el agente principal, no el instrumento, el que se perfecciona por el hábito. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

3. Praeterea, sicut dona Spiritus Sancti sunt ex inspiratione divina, ita et donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus: "non" enim "semper spiritus prophetiae adest prophetis", ut Gregorius dicit, in I Homilia Ezechielis [13]. Ergo neque etiam dona Spiritus Sancti sunt habitus.

3. Como los dones del Espíritu Santo, el don de profecía proviene de la inspiración divina. Pero la profecía no es hábito, pues, como dice San Gregorio, "no siempre asiste a los profetas el espíritu de profecía". Luego tampoco los dones del Espíritu Santo son hábitos.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis, de Spiritu Sancto loquens, Io. 14,17: "Apud vos manebit, et in vobis erit". Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Por otra parte, hablando del Espíritu Santo, dice el Señor a los discípulos: "Permanecerá con vosotros y estará en vosotros". Pero el Espíritu Santo no está en los hombres sin sus dones. Luego sus dones permanecen en los hombres. Por consiguiente, no sólo son actos o pasiones, sino también hábitos permanentes.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex suprndictis (q.56 a.4; q.58 a.2) quod virtutes morales

Respuesta. Como dijimos, los dones son perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir bien la moción del Espíritu Santo. Y es evidente, por lo ya dicho, que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que de algu-

[11] C.6 n.4 (BK 8b30).
[12] C.56: ML 75,598.
[13] ML 76,788.

na manera participa de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente apta para ser movida por el imperio racional. Así, pues, los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo mismo que las virtudes para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son hábitos que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Espíritu Santo.

perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

Soluciones. 1. San Gregorio soluciona esa objeción en el mismo lugar diciendo que "el Espíritu Santo permanece en todos los elegidos por aquellos dones sin los cuales no se puede llegar a la vida eterna; mas por los otros no siempre permanece". Pero los siete dones son necesarios para la salvación, como acabamos de decir. Por eso, en cuanto a ellos, el Espíritu Santo mora siempre en los santos.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibidem solvit, dicens quod "in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet: sed in aliis non semper manet". Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (a.2). Unde quantum ad ea, Spiritus Sanctus semper manet in sanctis.

2. El argumento es válido en el caso del instrumento cuya misión no es actuar, sino ser movido. Pero el hombre no es un instrumento de este género, sino que de tal modo es movido por el Espíritu Santo, que también él obra por cuanto que es libre. Luego necesita de un hábito.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.

3. La profecía es uno de los dones que se ordenan a la manifestación del Espíritu, no a la necesidad de la salvación. Luego no hay paridad.

Ad tertium dicendum quod prophetia est de donis quae sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULO 4

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur [a]

Si los siete dones del Espíritu Santo son convenientemente enumerados

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur.

1. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia et consilium, quod pertinet ad prudentiam: nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis: nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Praeterea, pietas est pars iustitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. Praeterea, virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Praeterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Praeterea, intellectui adiungitur sapientia quae regit ipsum; fortitudini autem consilium, pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum di-

Dificultades. Parece que no son convenientemente enumerados los siete dones del Espíritu Santo.

1. En esta enumeración se ponen cuatro dones correspondientes a las virtudes intelectuales, a saber, sabiduría, entendimiento y ciencia, junto con el consejo, que pertenece a la prudencia; pero ninguno se pone concerniente al arte, que es la quinta virtud intelectual. Igualmente también se incluye uno perteneciente a la justicia, es decir, la piedad, y otro perteneciente a la fortaleza, el don de fortaleza; sin embargo, nada se señala relativo a la templanza. Luego la enumeración de los dones es insuficiente.

2. La piedad es una parte de la justicia. Mas en el caso de la fortaleza no se pone como don alguna parte de ella, sino la fortaleza misma. Luego no debe ponerse la piedad, sino la misma justicia.

3. Las virtudes teologales nos ordenan a Dios más que otra alguna. Como los dones perfeccionan al hombre en cuanto que es movido por Dios, parece que deberían ponerse dones pertenecientes a las virtudes teologales.

4. Así como Dios es objeto de temor, lo es también de amor, de esperanza y gozo. Pero éstas son pasiones correlativas al temor. Luego, si el temor es contado como un don, estas tres pasiones también deben serlo.

5. Al entendimiento se le asigna la sabiduría, que lo dirige; a la fortaleza, el consejo; a la piedad, la ciencia. Luego también el temor de-

[a] 2-2 q.8 a.6; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; *In Isaiam* 11

bia asignársele algún don directivo. Por lo tanto, no se enumeran convenientemente los dones del Espíritu Santo.

Por otra parte, está la autoridad de la Escritura

Respuesta. Como hemos dicho, los dones son hábitos que perfeccionan al hombre para secundar con prontitud la moción del Espíritu Santo, así como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Y como las facultades apetitivas son naturalmente aptas para ser movidas por el imperio de la razón, así también todas las facultades humanas son aptas por naturaleza para ser movidas por el impulso divino como por una fuerza superior. Por eso, en todas las facultades del hombre que pueden ser principio de actos humanos en las que hay virtudes, hay también dones; es decir, en la razón y en la facultad apetitiva.

Ahora bien, la razón es especulativa y práctica, y en ambas encontramos la aprehensión de la verdad, que pertenece a la invención, y el juicio sobre la verdad. Para la aprehensión de la verdad, la razón especulativa se perfecciona por el entendimiento; la razón práctica, por el consejo. En orden al recto juicio, la razón especulativa es perfeccionada por la sabiduría; la práctica, por la ciencia.—La facultad apetitiva es perfeccionada por la piedad en materias tocantes a las relaciones del hombre con los demás; en lo tocante a las relaciones consigo mismo, por la fortaleza contra el miedo a los peligros, y por el temor contra el deseo desordenado de placeres, conforme a los Proverbios: "Por el temor de Dios, todo hombre se aleja del mal". Y el Salmo: "Se estremece mi carne por temor a ti y temo tus juicios". Así es manifiesto que estos dones se extienden a todo el campo de las virtudes, tanto intelectuales como morales.

rectivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus Sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, Isaiae 11,2-3.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona: scilicet in ratione, et in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa et practica: et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur.—Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum: contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Prov. 15.27: "Per timorem Domini declinat omnis a malo"; et in Ps. 118,120: "Confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui". Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

Ad primum ergo dicendum quod dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum: ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI "Ethic." [14]. Potest tamen dici quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quaedam organa eius dum ab eo moventur. Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum quod nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur; ut Augustinus dicit, X "De civ. Dei" [15]. Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ad quartum dicendum quod amor et spes et delectatio habent

Soluciones. 1. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en todo lo relativo a la rectitud de vida, mientras que el arte no se ordena a eso, sino a las cosas externas factibles, pues el arte es la recta razón no de lo agible, sino de las cosas que pueden hacerse, como enseña Aristóteles. Puede, sin embargo, decirse que, en cuanto a la infusión de los dones, se da un arte que pertenece al Espíritu Santo, motor principal, y no a los hombres, que, al ser movidos por El, se comportan como órganos suyos.—Y a la templanza responde en cierto modo el don de temor. Pues así como a la virtud de la templanza le corresponde por su propia naturaleza apartar de los malos placeres por el bien de la razón, así al don de temor le corresponde esa misma tarea por el motivo del temor de Dios.

2. El nombre de justicia proviene de la rectitud de la razón, y por eso más bien es nombre de virtud que de don. Pero el nombre de piedad denota la reverencia que mostramos al padre y a la patria. Y como Dios es padre de todos, también su culto se llama piedad, como dice San Agustín. Luego con razón es llamado piedad el don por el que el hombre hace bien a todos por reverencia a Dios.

3. El espíritu del hombre no es movido por el Espíritu Santo sin estar de algún modo unido a él, así como el instrumento no es movido por el artista si no hay algún contacto u otro modo de unión entre ambos. Pero la primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. Por eso estas virtudes se presuponen a los dones a manera de raíces de los mismos. Y, por consiguiente, todos los dones pertenecen a estas tres virtudes, de las cuales son como ciertas derivaciones.

4. El amor, la esperanza y el gozo tienen por objeto el bien. Pero

[14] C.4 n.5 (Bk 1140a17); S.Th., lect.3. [15] C.1: ML 41,279.

el sumo bien es Dios. Por eso los nombres de estas pasiones se transfieren a las virtudes teologales que unen el alma con Dios. Por el contrario, el objeto del temor es el mal, que de ninguna manera compete a Dios. De ahí que no denote unión con Dios, sino más bien separación de algunas cosas por reverencia a Dios. Por eso no es nombre de virtud teologal, sino de don, que retrae de los males por motivos más altos que la virtud moral.

5. La sabiduría dirige el entendimiento y el afecto del hombre. Por eso se señalan dos dones correspondientes a la sabiduría, como principio directivo: por parte de la inteligencia, el don de entendimiento, y por parte de la voluntad, el don de temor. El motivo de temer a Dios, en efecto, se deriva principalmente de la consideración de la excelencia divina, que concierne a la sabiduría.

bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est: unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum est malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter roverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae tanquàm directivo: ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

ARTICULO 5

Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa [a]

Si los dones del Espíritu Santo están conexos entre sí

Dificultades. Parece que los dones no están conexos entre sí.

1. Dice el Apóstol: "A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu". Pero sabiduría y ciencia se cuentan entre los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo se dan a diversos individuos y no están unidos entre sí en el mismo sujeto.

2. Dice San Agustín que "muchos fieles no poseen la ciencia, aunque sí la misma fe". Pero algunos de los dones, por lo menos el de temor, acompañan a la fe. Luego parece que los dones no están por necesidad ligados en un mismo y único sujeto.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 12,8: "Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum". Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus Sancti computantur. Ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in XIV "De Trin." [16], quod "scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide". Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint ex necessitate connexa in uno et eodem.

---

[a] *Sent.* 3 d.36 a.3.

[16] C.1: ML 42,1037.

3. Praeterea, Gregorius in I "Moral." [17] dicit quod "minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret. Timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonae actionis surgit". Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa.

3. Dice San Gregorio que "la sabiduría es menor si carece de entendimiento, y el entendimiento es completamente inútil si no está basado en la sabiduría. Es vil el consejo privado de fortaleza, y la fortaleza es nula si no se apoya en el consejo. No hay ciencia donde no hay la utilidad de la piedad; y es del todo inútil la piedad si carece de la discreción de la ciencia. El temor mismo no pone por obra acción buena alguna si no tiene estas virtudes". Según esto, parece que se puede poseer un don sin poseer otro. Luego los dones del Espíritu Santo no están en mutua conexión.

Sed contra est quod ibidem Gregorius praemittit, dicens: "Illud in hoc filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt". Per filios autem Iob, de quibus loquitur, designantur dona Spiritus Sancti. Ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa, per hoc quod se invicem reficiunt.

Por otra parte, en el mismo lugar, San Gregorio señalaba con anterioridad: "Es digno de notarse en este banquete de los hijos que se invitan unos a otros a comer". Pero los hijos de Job, de quienes viene hablando, designan los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo se hallan en conexión, puesto que mutuamente se alimentan.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra (a.3) quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. 5,5: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis": sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate: ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spi-

Respuesta. La verdad sobre esta cuestión fácilmente se esclarece, teniendo en cuenta lo ya expuesto. Hemos dicho, en efecto, que así como las facultades apetitivas se disponen por las virtudes morales para seguir el dictamen de la razón, así también por los dones las facultades todas del alma están bien dispuestas para la moción del Espíritu Santo. Mas el Espíritu Santo habita en nosotros por la caridad, según las palabras del Apóstol: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado"; de la misma manera que nuestra razón se perfecciona por la prudencia. Por consiguiente, así como las virtudes morales se conectan todas en la prudencia, así los dones del Espíritu Santo están conexos en la caridad, de suerte que quien tiene la caridad tiene todos los dones del

[17] C.32: ML 75,547.

Espíritu Santo, y ninguno de ellos puede tenerse sin la caridad.

Soluciones. 1. Sabiduría y ciencia pueden considerarse primero como gracias gratis dadas, en cuanto que alguien posee en tal abundancia el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que puede instruir a los fieles y rebatir a los adversarios. Y en este sentido habla de sabiduría y de ciencia el Apóstol; por eso menciona expresamente "la palabra de sabiduría y de ciencia".—Bajo otro aspecto, sabiduría y ciencia pueden entenderse como dones del Espíritu Santo; y en este sentido no son otra cosa que perfecciones de la mente humana por las que se dispone a seguir las mociones del Espíritu Santo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Y así es manifiesto que estos dones se dan en todos los que tienen caridad.

2. San Agustín habla allí de la ciencia comentando el pasaje del Apóstol anteriormente transcrito; por lo tanto, de la ciencia tomada en el sentido ya señalado, es decir, como gracia gratis dada. Así consta por lo que añade: "Una cosa es no saber más que lo que se debe creer para alcanzar la vida bienaventurada, que no es otra que la vida eterna, y otra el saber esto mismo para ayuda de los fieles y defensa contra los impíos; esto es lo que el Apóstol parece designar propiamente con la palabra ciencia".

3. Así como se prueba la conexión de las virtudes cardinales porque cada una de ellas se perfecciona de algún modo por otra, como hemos dicho, de igual suerte San Gregorio quiere probar la conexión de los dones por el hecho de que uno no puede ser perfecto sin los otros. Por eso anotaba con anterioridad: "Una a una todas las virtudes fallarían si una virtud no apoyara a la otra". En consecuencia, el texto aducido no da a entender que un don pueda darse sin otro, sino que el cn-

ritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiae gratis datae: prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit et fideles instruere et adversarios confutare. Et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia: unde signanter fit mentio de "sermone sapientiae" et "scientiae".—Alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus Sancti. Et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctus Spiritus Sancti in cognitione divinorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de scientia exponens praedictam auctoritatem Apostoli (in arg.1): unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit: "Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio apellare vocabulo scientiam videtur Apostolus".

Ad tertium dicendum quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (q.65 a.1); ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum, per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens: "Valde singula quaelibet destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur". Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio: sed quod intellectus, si esset sine sa-

plentia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

tendimiento sin sabiduría no sería don, como la templanza sin justicia no sería virtud.

ARTICULO 6

Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria [a]

Si los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dona Spiritus Sancti non maneant in patria.

1. Dicit enim Gregorius, in II "Moral." [18], quod "Spiritus Sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem". Sed in patria non erunt aliqua tentamenta; secundum illud Is. 11,9: "Non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo". Ergo dona Spiritus Sancti non erunt in patria.

2. Praeterea, dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam, ut supra (a.3) dictum est. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt: dicit enim Gregorius, in I "Moral." [19], quod "intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse praecipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiae"; haec autem non competunt statui patriae. Ergo hulusmodi dona non erunt in statu gloriae.

3. Praeterea, donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quaedam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed "activa vita cum hac vita terminatur", ut Gregorius dicit, in VI "Moral." [20]. Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro "De Spiritu Sancto" [21]: "Civitas Dei illa, le-

Dificultades. Parece que los dones del Espíritu Santo no permanecen en el cielo.

1. Dice San Gregorio que "el Espíritu Santo instruye la mente contra todas las tentaciones por los siete dones". Pero en el cielo no habrá tentaciones, según las palabras de Isaías: "No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo". Luego los dones del Espíritu Santo no permanecerán en el cielo.

2. Los dones del Espíritu Santo son hábitos, como hemos dicho. Pero los hábitos son inútiles allí donde sus actos son imposibles, y en el cielo no son posibles los actos de algunos dones, pues dice San Gregorio "que el entendimiento hace penetrar las cosas oídas e impide que el consejo sea precipitado; la fortaleza hace no temer las adversidades, y la piedad colma los afectos del corazón con obras de misericordia", cosas todas ellas incompatibles con el estado de la gloria. Luego tales dones no se darán en el estado de gloria.

3. Algunos dones perfeccionan al hombre en la vida contemplativa, como los de sabiduría y entendimiento: otros, como la piedad y la fortaleza, lo perfeccionan en la vida activa. Pero "la vida activa concluye en esta vida", como dice San Gregorio. Luego en el estado de gloria no permanecerán todos los dones del Espíritu Santo.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "La ciudad de Dios, la Jerusalén

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.3.

[18] C.49: ML 75,592.
[19] C.32: ML 75,547.
[20] C.37: ML 75,764.
[21] C.16: ML 16,770.

celeste, no es regada por la corriente de un rio terrestre, sino que el Espíritu Santo, que procede de la fuente de la vida y que a nosotros nos sacia con un breve sorbo, parece afluir con mayor abundancia sobre aquellos espíritus celestes, ardiendo en la plenitud de la corriente de las siete virtudes espirituales".

Respuesta. De dos maneras podemos hablar de los dones. Primero, considerándolos en su esencia; en este sentido, como consta por la citada autoridad de San Ambrosio, se darán perfectísimamente en el cielo. La razón es porque los dones del Espíritu Santo perfeccionan la mente humana para seguir la moción del mismo Espíritu, lo cual tendrá lugar sobre todo en el cielo, cuando Dios sea "todo en todas las cosas", como dice el Apóstol, y cuando el hombre estará completamente sometido a Dios.—De otro modo podemos considerarlos, en cuanto a la materia sobre la que su acción recae; y así al presente tienen operaciones en torno a materias que en el estado de gloria no serán objeto de su acción. Y en tal sentido no permanecerán en el cielo, como se dijo al hablar de las virtudes cardinales.

Soluciones. 1. San Gregorio se refiere allí a los dones tal como convienen al estado presente, pues es así como nos protegen contra las tentaciones de los males. Pero en el estado de gloria, desaparecido todo mal, los dones del Espíritu Santo nos perfeccionarán en el bien.

2. San Gregorio va atribuyendo a cada uno de los dones algo que pasa con el estado presente y algo que permanece en el futuro; pues dice que "la sabiduría reanima la mente con la esperanza y la certeza de los bienes eternos"; de ambas cosas, la esperanza pasa, pero la certeza permanece. — Y del entendimiento dice que, "al penetrar las verdades oídas, robusteciendo el corazón, ilumina sus tinieblas"; de estas dos, el oír pasa,

rusalem caelestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex vitae fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu".

Respondeo dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad essentiam donorum: et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam (in "Sed contra"). Cuius ratio est quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti: quod praecipue erit in patria, quando Deus erit "omnia in omnibus", ut dicitur I ad Cor. 15,28, et quando homo erit totaliter subditus Deo.—Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur: et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam circa quam non habebunt operationem in statu gloriae. Et secundum hoc, non manebunt in patria: sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (q.67 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui praesenti: sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in statu gloriae, cessantibus malis, per dona Spiritus Sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum quod Gregorius quasi in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet etiam in futuro. Dicit enim (l.c. nt.19) quod "sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit": quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet.—Et de intellectu dicit quod "in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat": quorum auditus

transit, quia "non docebit vir fratrem suum", ut dicitur Ier. 31,34; sed illustratio mentis manebit.—De consilio autem dicit quod "prohibet esse praecipitem", quod est necessarium in praesenti: et iterum quod "ratione animum replet", quod est necessarium etiam in futuro.—De fortitudine vero dicit quod "adversa non metuit", quod est necessarium in praesenti: et iterum quod "confidentiae cibos apponit", quod permanet etiam in futuro.—De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod "ignorantiae ieiunium superat", quod pertinet ad statum praesentem. Sed quod addit, "in ventre mentis", potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum.—De pietate vero dicit quod "cordis viscera misericordiae operibus replet". Quod quidem secundum verba, pertinet tantum ad statum praesentem. Sed ipse intimus affectus proximorum, per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum; in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum.—De timore vero dicit quod "premit mentem, ne de praesentibus superbiat", quod pertinet ad statum praesentem; et quod "de futuris cibo spei confortat", quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem: sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum: sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

"porque el hombre no enseñará a su hermano", como dice Jeremías; pero la iluminación de la mente permanecerá.—Del consejo dice que "impide la precipitación", lo cual es necesario en el estado presente; y también que "llena de razón la mente", y esto es necesario incluir en el estado futuro.—De la fortaleza dice que "no teme las adversidades", lo cual es necesario al presente; y también "alimenta la confianza", lo que permanece en el futuro.—De la ciencia, sin embargo, sólo indica que supera el ayuno de la ignorancia, lo cual pertenece al estado presente; pero las palabras que añade, "en el seno de la mente", pueden entenderse figuradamente de una plenitud de conocimiento que pertenece también al estado futuro.—De la piedad dice que "colma de obras de misericordia las entrañas del corazón"; lo cual literalmente pertenece al estado presente. Pero este íntimo afecto al prójimo designado por las entrañas pertenece también al estado futuro, en que la piedad se manifestará, no en obras de misericordia, sino en un sentimiento de congratulación.—Del temor dice que "oprime la mente para que no se enorgullezca de las cosas presentes", lo cual se refiere al estado actual, y que "en orden a los bienes futuros la conforta con el alimento de la esperanza", lo cual pertenece al estado presente por lo que a la esperanza se refiere; puede también pertenecer al estado futuro, por lo que se refiere al alivio que proporciona lo que aquí esperamos y allí obtendremos.

3. El argumento es válido considerados los dones en cuanto a su materia. Las obras de la vida activa, en efecto, no serán materia de los dones; pero todos ejercerán sus actos en torno a la actividad propia de aquella vida contemplativa, cual es la vida bienaventurada.

ARTICULO 7

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae 11 *

Si la dignidad de los dones se establece según el orden de la enumeración de Isaías

Dificultades. Parece que la dignidad de los dones no se establece según el orden de enumeración de Isaías.

1. El principal don parece ser aquel que Dios más exige del hombre. Pero el temor es el que más exige Dios del hombre, pues está escrito: "Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor tu Dios, sino que temas al Señor tu Dios?"; y en Malaquías: "Pues si yo soy tu Señor, ¿dónde está mi temor?" Luego parece que el temor, que es mencionado en último lugar, no es el ínfimo, sino el más grande de los dones.

2. La piedad parece ser un cierto bien universal, pues dice el Apóstol que "la piedad es útil para todo". Pero el bien universal es preferible a todos los bienes particulares. Luego la piedad, que se nombra en penúltimo lugar, parece ser el más excelente de los dones.

3. La ciencia perfecciona el juicio del hombre, mientras que el consejo la deliberación. Pero el juicio es superior a la indagación. Luego la ciencia es un don más excelente que el consejo, y, sin embargo, se nombra después.

4. La fortaleza pertenece a la facultad apetitiva, mientras que la ciencia a la razón. Pero la razón es facultad más excelente que el apetito. Luego la ciencia es don más excelente que la fortaleza, que, sin embargo, es nombrada antes. No se atiende, pues, para la dignidad de los dones, al orden de su enumeración.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur Is. 11,2-3.

1. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deut, 10, 12: "Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?" et Mal. 1,6 dicitur: "Si ego Dominus, ubi timor meus?" Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Praeterea, pietas videtur esse *quoddam bonum universale*: dicit enim Apostolus, I ad Tim. 4,8, quod "pietas *ad omnia* utilis est". Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo pietas, quae penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Praeterea, scientia perficit iudicium hominis; consilium autem *ad inquisitionem* pertinet. Sed iudicium praeeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium: cum tamen post enumeretur.

4. Praeterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam: scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo scientia est eminentius donum quam fortitudo: quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

---

* *In Isaiam* c.11.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in Monte" [22]: "Videtur mihi septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere (de quibus fit mentio Mt. 5,3 sqq.); sed interest ordinis. Nam ibi (scilicet in Isaia) enumeratio ab excellentioribus coepit: hic vero, ab inferioribus".

Respondeo dicendum quod dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo, simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus prout procedunt a suis principiis; alio modo, secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra (a.4) dictum est. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus: et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia et intellectus et scientia prudentiae et arti: ita tamen quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia et synesis eubuliae: ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium, praeferuntur pietati et fortitudini et timori; in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam, fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati: quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus.—Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intel-

Por otra parte, dice Agustín: "Me parece que la operación septiforme del Espíritu Santo de la cual habla Isaías, se adapta a estos grados y sentencias (que San Mateo menciona); pero hay una ordenación distinta, pues allí (es decir, en Isaías) la enumeración comienza por el de más excelencia; aquí, al contrario, por el de menos".

Respuesta. La dignidad de los dones puede considerarse de dos modos: primero, absolutamente, o por comparación a sus propios actos, en cuanto que dimanan de sus principios; segundo, relativamente, o por relación a su materia. Si consideramos la dignidad de los dones absolutamente, el fundamento de la comparación entre ellos es el mismo que entre las virtudes; porque los dones perfeccionan al hombre en orden a todos los actos de las potencias del alma para los que también las virtudes le perfeccionan, como se dijo. Luego así como las virtudes intelectuales se prefieren a las morales, y, entre las mismas virtudes intelectuales, las contemplativas a las activas —la sabiduría, el entendimiento y la ciencia, a la prudencia y al arte, de tal manera que la sabiduría se prefiere al entendimiento y el entendimiento a la ciencia, como la prudencia y la synesis a la eubulia—, así también, entre los dones, la sabiduría y el entendimiento, la ciencia y el consejo se prefieren a la piedad, a la fortaleza y al temor; y aun entre éstos la piedad se prefiere a la fortaleza, y la fortaleza al temor, como la justicia a la fortaleza y la fortaleza a la templanza. Pero, en cuanto a la materia, la ciencia y la piedad tienen preferencia sobre la fortaleza y el consejo, porque la fortaleza y el consejo tienen lugar en las cosas arduas, mientras que la piedad y también la ciencia, en las cosas ordinarias.—Así, pues, la dignidad de los dones corresponde al orden de su enumeración, en parte

[22] L.1 c.4: ML 34,1234.

absolutamente, en cuanto que la sabiduría y la ciencia se anteponen a todos los demás, y en parte según el orden de la materia, en cuanto que el consejo y la fortaleza la tienen sobre la ciencia y la piedad.

Soluciones. 1. Es exigido con más urgencia el temor porque es algo primordial en la perfección de los dones, pues "el principio de la sabiduría es el temor de Dios"; mas no porque sea de más dignidad que los otros. En efecto, en el orden de generación es primero apartarse del mal. que se hace por el temor—como dicen los Proverbios—, que obrar el bien, lo cual se realiza por los otros dones.

2. En el texto del Apóstol, la piedad no se compara a todos los dones de Dios, sino únicamente "al ejercicio corporal", del que dice antes que "es de poco provecho".

3. Aunque la ciencia se prefiere al consejo por razõn del juicio, el consejo se prefiere a ella por razón de la materia; pues el consejo sólo tiene lugar en las cosas arduas, cómo dice Aristóteles, mientras que el juicio de la ciencia tiene lugar en todas las cosas.

4. Los dones directivos que pertenecen a la razón son más dignos que los ejecutivos, si se toman en consideración los actos en cuanto dimanan de las potencias; pues la razón es más excelente que el apetito, como el principio que regula es superior a lo dirigido. Mas por parte de la materia el consejo se adjunta a la fortaleza como lo directivo a lo ejecutivo, y lo mismo la ciencia a la piedad, porque el consejo y la fortaleza tienen lugar en las cosas arduas, mientras la ciencia y la piedad en las ordinarias. Por eso, en razón de la materia, el consejo y la fortaleza se nombran antes que la ciencia y la piedad.

lectus omnibus praeferuntur: partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia "initium sapientiae timor Domini" [23]: non propter hoc quod sit ceteris dignius. Prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Prov. 16,6; 15,27; quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis Apostoli, omnibus donis Dei: sed soli "corporali exercitationi", de qua praemittit quod "ad modicum utilis est".

Ad tertium dicendum quod scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae; nam consilium non habet locum, nisi in arduis, ut dicitur in III "Ethic." [24]; sed iudicium scientiae in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum quod dona directiva, quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae, adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati: quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine, ratione materiae, numeratur ante scientiam et pietatem.

[23] Ps. 110,10; Eccli. 1,16.
[24] C.3 n.10 (Bk 1112b9); S.Th., lect.7

ARTICULO 8

Utrum virtutes sint praeferendae donis [a]

Si las virtudes son más excelentes que los dones

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint praeferendae donis.

1. Dicit enim Augustinus, in XV "De Trin." [25], de caritate loquens: "Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt". Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus Sancti.

2. Praeterea, ea quae sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus Sancti: dicit enim Gregorius, in II "Moral." [26], quod "donum Spiritus Sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eandem mentem septem mox virtutibus (idest donis) temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, det timorem". Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Praeterea, "virtutibus nullus male uti potest", ut Augustinus dicit [27]. Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius, in I "Moral." [28], quod "hostiam nostrae precis immolamus ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet,

Dificultades. Parece que las virtudes son más excelentes que los dones.

1. Hablando de la caridad, dice San Agustín: "Ningún don de Dios es más excelente que éste. Es el único que hace la separación entre los hijos del reino eterno y los de la eterna perdición. Hay otros dones del Espíritu Santo, pero que nada aprovechan sin la caridad". Pero la caridad es una virtud. Luego la virtud es más excelente que los dones.

2. Las cosas que naturalmente son anteriores parecen ser más excelentes. Pero las virtudes son anteriores a los dones del Espíritu Santo, pues dice San Gregorio: "En una mente sumisa, el don del Espíritu Santo, antes que toda otra cosa, forma la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza; y en seguida modera la mente con las siete virtudes (es decir, dones), dándole sabiduría contra la estulticia, inteligencia contra la necedad, consejo contra la irreflexión, fortaleza contra el temor, ciencia contra la ignorancia, piedad contra la dureza de corazón, temor contra la soberbia". Luego las virtudes son más excelentes que los dones.

3. Dice San Agustín que "de las virtudes nadie puede hacer mal uso". Pero uno puede hacer mal uso de los dones, pues dice San Gregorio que "inmolamos la hostia de nuestra oración para que la sabiduría no se enorgullezca; para que el entendimiento, discurriendo sutilmente, no yerre; el consejo, al multiplicarse, no caiga en confusión; la fortaleza no

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.1 ad 5; *De virtut.* q.2 a.2 ad 17.

[25] C.18: ML 42,1082.
[26] C.49: ML 75,592.
[27] *De lib. arb.* l.2 c.18,19: ML 32,1267.1268.
[28] C.35: ML 75,549.

se precipite al proporcionar confianza; la ciencia, al conocer y no amar, no se envanezca; para que la piedad no se tuerza inclinándose fuera de la rectitud, y el temor, alarmándose más de lo justo, no caiga en el abismo de la desesperación". Luego las virtudes son más excelentes que los dones del Espíritu Santo.

praecipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat". Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus Sancti.

Por otra parte, los dones se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos, como consta por la autoridad aducida; y así parece que perfeccionan lo que las virtudes no pueden perfeccionar. Luego los dones son más excelentes que las virtudes.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (a.2); et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respuesta. Como se desprende de lo ya expuesto, hay tres géneros de virtudes: teologales, intelectuales y morales. Teologales son las virtudes por las que se une con Dios la mente humana; intelectuales, por las que se perfecciona la misma razón; morales, por las que se perfecciona la facultad apetitiva para obedecer a la razón. A su vez, los dones del Espíritu Santo son aquellos por los que todas las facultades del alma se disponen para someterse a la moción divina.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (q.58 a.3; q.62 a.1), virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae (cf. a.4).

Según esto, la relación de los dones con las virtudes teologales, que unen al hombre con el Espíritu Santo, principio impulsor, parece ser idéntica a la de las virtudes morales con las virtudes intelectuales, que perfeccionan la razón, principio motor de las virtudes morales. Y puesto que las virtudes intelectuales son más excelentes que las morales y las dirigen, así también las virtudes teologales son más excelentes que los dones del Espíritu Santo y regulan a éstos. De ahí que San Gregorio diga que "los siete hijos (es decir, los siete dones) no alcanzan la perfección del número diez si todo cuanto obran no lo hacen en fe, esperanza y caridad".

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I "Moral."[29], quod "neque ad denarii perfectionem septem filii" (idest septem dona) "perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt".

[29] C.27: ML 75,544.

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Pero, si los comparamos con las otras virtudes intelectuales y morales, los dones son más excelentes que las virtudes. Porque los dones perfeccionan las facultades del alma en orden al Espíritu Santo, que las mueve, en tanto que las virtudes perfeccionan o la razón misma u otras facultades en orden a la razón. Y es evidente que, cuanto más elevado es el motor, más excelente debe ser la disposición del móvil. Luego los dones son más perfectos que las virtudes.

Ad primum ergo dicendum quod caritas est virtus theologica; de qua concedimus quod sit potior donis.

Soluciones. 1. La caridad es virtud teologal, y concedemos que es más perfecta que los dones.

Ad secundum dicendum quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis: sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi. Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis.—Alio modo, ordine generationis seu dispositionis: sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei, quantum ad actum. Et sic virtutes morales et intellectuales praecedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

2. Una cosa es anterior a otra de dos modos. Primero, en el orden de perfección y dignidad, como el amor de Dios es anterior al amor del prójimo. Y en este aspecto los dones son anteriores a las virtudes intelectuales y morales, pero posteriores a las teologales.—Segundo, en el orden de generación o disposición, como el amor del prójimo es anterior al de Dios en cuanto al acto. Y así las virtudes morales y las intelectuales preceden a los dones, porque el hombre, al estar bien dispuesto respecto de su razón, lo está también en orden a Dios.

Ad tertium dicendum quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod caritate informantur; quae "non agit perperam", ut dicitur I ad Cor. 13,4. Et ideo sapientia et intellectu et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius dicere intendit.

3. La sabiduría, entendimiento y los demás son dones del Espíritu en cuanto que están informados por la caridad, la cual "no obra mal", como dice el Apóstol. Por consiguiente, de ellos, en cuanto son dones del Espíritu Santo, nadie hace mal uso. Pero mutuamente se ayudan para no apartarse de la perfección de la caridad. Y esto es lo que quiere decir San Gregorio.

LAS BIENAVENTURANZAS

Las bienaventuranzas evangélicas, con las cuales comienza Jesús el «sermón de la montaña», han sido incorporadas a la teología de las virtudes y los dones ya por los Santos Padres, máxime San Ambrosio y San Agustín. El primero las contemplaba y exponía en relación inmediata con las cuatro virtudes cardinales, y el Hiponense ha señalado su correspondencia con los dones del Espíritu Santo [1]. Bajo su influencia, la escolástica primera comienza muy pronto a considerarlas en relación con las virtudes y los dones en general. Hugo de San Víctor ya las menciona como un grupo propio de manifestaciones de la gracia del Espíritu Santo y elementos de la vida virtuosa [2].

Siguiendo esta tradición, el Aquinate las estudia aquí, como en las *Sentencias*, en pos de los dones; ambos son *complementos* de las virtudes y pertenecientes a la vida virtuosa. El Santo no trata de hacer un estudio de exegeta, investigando el sentido literal de las palabras de Jesús, sino de teólogo: *traza la teología de las bienaventuranzas evangélicas*, un análisis sistemático de las mismas, tratando de comprender todo el sentido teológico de las palabras divinas que definieron, en contraste tan profundo con las concepciones antiguas, el nuevo ideal de la vida y de la perfección cristianas, las condiciones para obtener la verdadera y eterna bienaventuranza, que es el reino de Dios. Por eso su explicación teológica contribuye tanto a una más honda penetración del sentido profundo del texto de la Escritura, a la vez que ha permitido dar a las bienaventuranzas evangélicas su puesto tan elevado en la teología, como expresión de la cumbre más alta de la vida moral, de la perfección y santidad más acabadas, a las cuales el cristiano puede pretender en esta vida [3].

Es lógica la distribución de esta breve cuestión, en que se considera: primero, en general, el concepto de bienaventuranza evangélica en su doble elemento, el mérito (a.1) y el premio (a.2), y se procede después a justificar la enumeración de las bienaventuranzas, tanto en sí mismas (a.3) como en sus premios (a.4).

---

[1] SAN AMBROSIO, *Exposit. in Lc.* c.6 l.5: ML 15,1734-1739; SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom. in monte* l.1 c.4: ML 34,1234-5.

[2] HUG. A S. VICTORE, *De sacramentis* l.2 p.13: ML 176,526: «Deus est medicus, dona Spiritu Sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia. Per dona enim Sp. S. vitia sanantur».

[3] A. GARDEIL, *Beatitudes evang.*: Dict. Th. Cath. 2 (1905) col.517ss; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le sermon sur la montagne et la Théologie thomiste*: R. Scienc. Phil. Théol. 17 (1928) p.201-240.

I. Concepto de las bienaventuranzas (a.1-2)

Para introducir las bienaventuranzas en el conjunto de su sistema y de la estructuración del edificio moral, el Angélico trata de precisar su definición, «que es el primer deber del teólogo, aun cuando se trate de comprender las palabras de Jesús». Y para esta reflexión teológica del texto de la Escritura se sirve ante todo del concepto filosófico de felicidad, de la «eudaimonia» aristotélica. Dada su robusta confianza en la verdad una vez fijada por la filosofía, en la armonía entre la razón y la fe, sabía que había que ganar en rigor y precisión la inteligencia del texto con el empleo de la interpretación estrictamente aristotélica de la bienaventuranza evangélica, aceptando la equivalencia esencial de los términos que significan la felicidad, sea que se encuentren en la *Etica a Nicómaco* o en el Evangelio [4].

En el breve artículo 1 se limita a señalar la diferencia positiva de bienaventuranza respecto de las virtudes y dones, omitiendo, como ya abandonada, toda alusión a la teoría anterior. En las *Sentencias* [5] había rechazado de modo definitivo esta concepción, que desde Felipe el Canciller venían sosteniendo los escolásticos. Según ésta, las ocho bienaventuranzas del Evangelio significarían otro grupo de hábitos del alma, distintos de las virtudes y de los dones. Todos formarían una serie escalonada de tres grados de perfección virtuosa.

Con gran fuerza el Aquinate rebatía esta teoría, y es mérito suyo el haber suprimido este tercer escalón de hábitos por totalmente infundado. Las bienaventuranzas no se distinguen como hábitos de virtudes y dones, sino son «operaciones de las virtudes perfeccionadas por los dones o, más bien, de los dones mismos». Es la sola concepción «que está de acuerdo con las expresiones de los santos, quienes las han llamado virtudes en el sentido en que se llama virtud al acto virtuoso; en consonancia con el Evangelio mismo, que enumera entre ellas obras manifiestas de virtudes y de los dones; en consonancia con el Maestro de las Sentencias, que no ha tratado de ellas expresamente; y, por fin, en consonancia con la filosofía, que ha definido la felicidad como una operación: *operatio secundum virtutum perfectam* [6].

La refutación no admitía réplica, y aquí en la *Summa* insiste en apoyar el nuevo concepto de las bienaventuranzas sobre los Padres y sobre la idea aristotélica de la beatitud. Si la felicidad es la perfección suma del hombre, estas *disposiciones* interiores de las almas a las que Jesús ha llamado con tanta insistencia bienaventuradas, habrán de referirse a perfecciones altísimas, superiores a las virtudes y a los mismos dones. En este sentido existe esa diferencia de gradación, de las virtudes a los dones y de los dones a las bienaventuranzas, como progresión de lo menos perfecto a lo más perfecto. «Las bienaventuranzas conciernen todas a la perfección de la vida espiritual» (2-2 q.19 a.12 ad 1).

Pero simples diferencias de grado nunca reflejan diversidad de hábitos. Las bienaventuranzas no deben, pues, alinearse al lado de virtu-

[4] ROLAND-GOSSELIN, art. cit. p.202-3.

[5] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4: «Unde dicunt quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertios». Véase la historia de esta concepción en O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* III c.16 p.329-456.

[6] Ibid. Cf. X *Ethic.* c.8 (Bk 1178a9).

des y de los dones como nuevos hábitos, sino les están ligadas más íntimamente, como los frutos mejores y más sazonados de toda perfección y de todo el obrar virtuoso: «*Las bienaventuranzas son los actos, las obras de la virtud perfecta*» [1]; bien entendido que las virtudes cristianas son perfeccionadas por el concurso de los dones: *ex adiunctione donorum*. Por eso, San Ambrosio, interpretando el relato abreviado de las cuatro bienaventuranzas del Evangelio de San Lucas (6,20), las atribuye a las cuatro virtudes cardinales como sus actos, y San Agustín, que expone el texto íntegro de las ocho (Mt. 5,1ss), las hace frutos y obras de los dones (a.1 ad 1).

Santo Tomás se basa también en la *eudaimonia* aristotélica para atribuir a estas disposiciones heroicas de renunciamiento en que han de vivir los cristianos en la nueva Ley la idea de felicidad en sentido propio. Es cierto que ellas son condiciones para entrar en el reino de Dios, en que se dará la bienaventuranza verdadera y perfecta. Pero sería disminuir la fuerza de las palabras de Jesús interpretarlas sólo de la felicidad celeste, prometida en recompensa a esas obras. Sus solemnes llamamientos y exclamaciones: «Bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos, los limpios de corazón...», no indican sólo una recompensa lejana, sino que cualifican ya un estado presente: ellos, ya desde ahora, son bienaventurados. Y el Angélico ha dado de ello la razón precisa: la felicidad puede darse en cierto sentido en esta vida, porque el fin último, que es la posesión de Dios, se tiene ya *en la esperanza cierta* por aquellos actos por los cuales el hombre se mueve de un modo directo y proporcionado al fin último. Tales son estas obras eminentes de la virtud y caridad perfectas, máxime las operaciones de los dones, y de la vida mística. En ellas se obtiene un gusto anticipado de la felicidad celeste, sobre todo si, como va a decir en seguida, estos actos perfectos de la vida contemplativa constituyen ya la bienaventuranza iniciada.

Santo Tomás sigue analizando el contenido de las fórmulas evangélicas sobre la misma base de la idea aristotélica de bienaventuranza. En cada una de ellas, observa, son expresados dos elementos: Uno es el *acto meritorio* de virtud perfecta y condición para la vida eterna; Santo Tomás lo llama *meritum*. El otro expresa la recompensa misma, que es el *praemium*. Que este *praemium* signifique en primera línea la bienaventuranza perfecta y celeste, era verdad clara. El Aquinate recuerda las exposiciones de los Padres, que convenían generalmente en esto. Sólo la visión beatífica realizará plenamente la felicidad prometida por el Señor a los corazones puros, a los pobres de espíritu, a los que ansían toda justicia. Y las expresiones diversas empleadas por Jesús—«el reino de los cielos», «poseerán la tierra», «ellos serán consolados», «verán a Dios»—parecen designar todas en definitiva, no obstante algunas divergencias de opinión de los Padres, la suprema felicidad del cielo.

Pero algunos Padres, San Agustín en particular, creían que tales recompensas no debían limitarse a este primer sentido. Y siguiendo la interpretación agustiniana, Santo Tomás afirma que el premio de cada bienaventuranza encuentra también aquí abajo una significación real, al menos en la vida cristiana perfecta. Porque «los buenos, aunque sean privados de recompensas materiales, jamás se ven faltos de las espirituales» (a.2 ad 3).

Así, pues, concluye Santo Tomás, lo que en las bienaventuranzas es significado como mérito, son *disposiciones o preparaciones* de esta mis-

[1] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; 2-2 q.19 a.12 ad 1.

ma felicidad, sea perfecta en esta vida o incoada en la otra. Mas *los premios pueden referirse a la otra vida, que es la felicidad consumada, o a la vida presente como bienaventuranza incoada,* que se da en las almas perfectas. Tal es el ideal de perfección definido por Jesucristo en su sermón de la montaña, en que se encuentra la única verdadera felicidad de esta vida. Las obras perfectas de las virtudes y de los dones, señaladas como méritos, representan ya el árbol verde y frondoso que lleva consigo la esperanzadora promesa de una abundante cosecha; ellas preparan el alma a la vida contemplativa, en que se encuentra un comienzo de vida bienaventurada y la esperanza segura de la felicidad eterna, como las flores y primeros frutos en el árbol de la vida cristiana en su caminar hacia la perfección y la bienaventuranza *.

Y el Aquinate relata el texto de San Agustín (a.2 ad 3) en que se detalla de qué manera los premios de las bienaventuranzas pueden referirse a las recompensas espirituales del vivir presente: «El reino de los cielos comienza ya a realizarse en esta vida como incoación de la sabiduría perfecta en que el espíritu empieza a reinar ya. La posesión de la tierra significa la afección del alma buena, que descansa por el deseo en la estabilidad de la herencia perfecta, significada por la tierra; son consolados en esta vida los que participan del Espíritu Consolador; son saciados los que reciben el alimento de que habla el Señor: *Mi comida es hacer la voluntad de mi Padre.* En esta vida consiguen los hombres la misericordia de Dios. En esta vida, purificado el ojo del alma por el don de inteligencia, puede verse a Dios en cierta manera, y de igual modo los que establecen la paz en sus afecciones son los hijos de Dios por una mayor semejanza de El».

II. Enumeración de las bienaventuranzas y sus premios (a.3-4)

También en la sistematización de las bienaventuranzas evangélicas juega un papel importante el concepto aristotélico de felicidad en sus diversos aspectos, y nos muestra Santo Tomás con más vigor cómo la intención de las mismas es definir la verdadera felicidad del cristiano en esta vida.

Después de algunas variaciones en los textos anteriores, el Angélico ha llegado en la *Summa* a una sistematización, admirable por su sencillez, de las ocho bienaventuranzas. El Señor, dice, ha querido formular en ellas las condiciones de la verdadera felicidad, a la que invita a sus discípulos, por oposición a las falsas ideas de la mayor parte de los hombres. Mas los hombres puede decirse que buscan la felicidad, o en la vida voluptuosa, en la vida activa, o en la vida contemplativa.

Pero es totalmente falso y contrario a la razón hacer consistir la felicidad en los placeres sensibles. Por eso las tres primeras bienaventuranzas tienen por objeto apartar resueltamente este falso y engañoso ideal del placer.

La vida voluptuosa es, ante todo, la afluencia de bienes exteriores: riquezas y honores. De ellos retrae la virtud común con un moderado

* A.2. Esta imagen es utilizada también por León XIII, Enc. *Divinum illud* (ASS 29,645ss), para describir las bienaventuranzas: «Perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitatis perpetuo mansurae».

uso de los mismos. Pero el don, *de un modo más excelente*, hasta el desprecio total de esos bienes. A ellos corresponde la primera bienaventuranza: *Beati pauperes spiritu*, que puede referirse tanto al desprecio de los honores como de las riquezas.

De igual suerte, la vida voluptuosa consiste en abandonarse a todas las pasiones. De ellas se ha de evadir el hombre por la moderación de las mismas a través de la virtud común, o bien, de *un modo más elevado*, por el don del Espíritu Santo con la calma completa de las pasiones, rechazando todo placer de la carne con el llanto del espíritu. Por eso, la segunda bienaventuranza proclama, contra las pasiones del irascible: *Bienaventurados los mansos;* y la tercera, contra las pasiones de la concupiscencia: *Bienaventurados los que lloran.*

Mas, a diferencia de la vida voluptuosa, la vida activa no está en oposición con la felicidad suprema. No consiste en ella la felicidad, pero sí conduce y dispone el hombre a esa beatitud, si se trata de una vida activa virtuosa. La cuarta y quinta bienaventuranzas expresan cuáles deben ser estas obras de vida activa perfectas para que lleven a la felicidad. Estas se condensan en las dos suertes de obras para con el prójimo: unas, las obras de justicia, a las que dispone la virtud común y a las que el don mueve a realizar con plena abundancia, con un deseo y sed ardiente de la justicia misma, como lo proclama el Señor: *Bienaventurados los que han hambre y sed de la justicia.* Otras son las obras gratuitas y de beneficio al prójimo, realizadas en grado común por la virtud de la liberalidad, las que el don mueve a realizar de modo más alto, por puro efecto de compasión, como la quinta bienaventuranza señala: *Bienaventurados los misericordiosos.*

Restan los actos de vida contemplativa. En ellos no hay oposición a la felicidad, pues que son la beatitud misma. Esta vida contemplativa es, pues, el término, no la condición previa de la felicidad, y va indicada en todos los premios de las bienaventuranzas. Mas la sexta y la séptima hacen referencia inmediata a ella, en cuanto que expresan, como méritos, los efectos de la vida activa que disponen directamente a la contemplación. Son la purificación de todas las pasiones en el interior del espíritu, que expresa la sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón,* y la purificación de todos los afectos en la vida de relación con el prójimo, formulada en la séptima: *Bienaventurados los pacíficos.*

Siguiendo la indicación precisa de San Agustín [1], Santo Tomás considera la octava bienaventuranza fuera de serie, como coronamiento y confirmación de las demás (a.3 ad 5). Las disposiciones perfectas de las anteriores tienen, como manifestación propia, una gran firmeza y estabilidad en el bien, que se muestra en esa paciencia heroica en las persecuciones de quien las soporta por no desviarse ni perder los bienes de virtud ya obtenidos. Asimismo añade (ad 4) que cualquier otra forma de bienaventuranza que se predique en la Escritura debe reducirse a esas ocho formas, tan solemnemente enunciadas por Jesucristo, que representan *las condiciones generales de una misma felicidad verdadera,* los diversos y progresivos aspectos de un mismo ideal de perfección y santidad cristianas, proclamado por Cristo bajo la forma de bienaventuranzas. Por eso cabe reducirlas a menos, como hace el texto de San Lucas, que abrevia las palabras y fórmulas de Jesús en las cuatro beatitudes más salientes (ad 6).

La correspondencia de los premios sigue el mismo esquema ascendente, según las tres formas de apetito de la felicidad antes señaladas (a.4).

[1] *De serm. Dom. in monte* l.1 c.3: ML 34,1234.

En las tres primeras bienaventuranzas se prometen recompensas espirituales, en conformidad con los deseos de felicidad que falsamente buscan los hombres en la vida voluptuosa. Se promete *la abundancia* de los bienes del reino de Dios, en lugar de los honores y riquezas a que han de renunciar los pobres de espíritu; *la segura estabilidad* en la posesión de los bienes eternos, en lugar de las guerras y litigios que se han de sufrir para asegurarse los bienes terrenos; *la alegría de los consuelos espirituales*, prometidos a los que lloran, en vez de los placeres del mundo.

De igual suerte, en las bienaventuranzas de la vida activa promete el Señor *la saciedad* en el cumplimiento de toda justicia y *la misericordia* que los libre de toda miseria.

Y en las dos que corresponden a la vida contemplativa, los premios son prometidos de acuerdo con las disposiciones de los méritos. A los puros de corazón se promete en recompensa la visión de Dios, y a los «obradores de la paz en sí y en otros» se da en premio «la gloria de la divina filiación, consistente en la perfecta unión con Dios por la sabiduría consumada».

Siguiendo a San Agustín, el que debió adaptar las bienaventuranzas a los grados de perfección de los dones, el Aquinate ha visto en esta enumeración de los premios una escala de progresión ascendente. Cada una de estas recompensas celestes sería superior a las anteriores (a.4 ad 3). Esto no parece tener más valor que el de simple acomodación del texto. Ya hemos visto que todas esas admirables promesas expresan, con variedad de matices, la misma dichosa realidad de la beatitud celeste, incoada en esta vida. Y de hecho la octava bienaventuranza, que corona a todas ellas, vuelve a repetir la primera promesa—y la única—de la posesión del reino de los cielos.

III. Las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo

La función decisiva de los dones del Espíritu Santo en la instauración de estos estados de actividad superior y perfección de vida cristiana, que llamamos bienaventuranzas, ha quedado bien patentizada en el análisis de cada una de ellas. Con admirable ejemplo de unidad de pensamiento, nos ofrece aquí el Santo brillante confirmación de la doctrina, antes expuesta, de la necesidad absoluta de los dones para la perfección cristiana y la vida mística. Así sienta el principio (a.1) de que sin la influencia preponderante de los dones, que principalmente y de manera eficaz mueven al fin de la beatitud, no pueden producirse estas obras excelsas de bienaventuranzas, «porque la razón sola no basta».

Lo mismo repite con extraña insistencia en cada una de las beatitudes. Ninguna de ellas, ni la renuncia total de bienes y honores o pobreza de espíritu, ni la mansedumbre y paz perfectas, o el total abandono de los placeres, etc., puede obtenerlas la virtud común obrando según la «regula rationis». Tales grados de virtud perfecta sólo pueden brotar de los dones, con cuya acción se rebasa la vulgar moderación virtuosa de la vida pasional y se llega a ese obrar *modo excellentiori*, requerido para que se den las bienaventuranzas. Santo Tomás estima, por lo tanto, *la actuación donal, esencial* e indispensable para que se realice ese auténtico ideal y plenitud de perfección cristiana promulgado por Cristo en las

bienaventuranzas, como ha enseñado la necesidad de un cierto predominio de las mociones del Espíritu Santo para toda la vida mística y perfección espiritual. Tiene, pues, pleno valor la definición de las bienaventuranzas dada por el Santo en las *Sentencias*. Son los actos de las virtudes *hechas perfectas* por los dones: *Operationes virtutum perfectarum ex adiunctione donorum, vel potius ipsorum donorum.*

Pero el Aquinate menciona esta función de los dones *en general*, sin detallar la influencia de cada uno de ellos. Sólo agrega (a.3 ad 2.3) breves indicaciones sobre la correspondencia de cada bienaventuranza con el don respectivo, siguiendo a San Agustín, autor de estas adaptaciones, en oposición a San Ambrosio, que adaptaba las cuatro bienaventuranzas del texto de San Lucas a las virtudes cardinales. Mencionemos estas relaciones, ya que el Angélico las aplicará a lo largo de toda la 2-2.

Nótese, ante todo, que dicha correspondencia entre el don y la bienaventuranza tiene simple *valor relativo*. El Angélico ya observaba que a un mismo don pueden corresponder varias bienaventuranzas, y a una misma bienaventuranza varios dones. La ley de la correlación significa, más bien, que «no hay alguna beatitud a la que directamente no responda algún don, ni algún don al que no responda una beatitud» [10]; esto es lógico, puesto que las bienaventuranzas brotan de la actuación de los dones, como los frutos más valiosos de su influencia y de toda la vida mística.

Esto supuesto, Santo Tomás señala dos principios de atribución: uno, por la conveniencia *en la materia*, en objetos y actos del don y bienaventuranzas; el otro, atendiendo a los motivos de cada acto de bienaventuranza. Este modo de atribución, dice, es el que siguió San Agustín, y por la autoridad del Hiponense es el que va a llevar a cabo el Angélico en la 2-2. Veamos su esquema:

Don de sabiduría	Bienaventurados los pacíficos (2-2 q.45 a.6).
Don de entendimiento.	Bienaventurados los limpios de corazón (q.8 a.7).
Don de ciencia	Bienaventurados los que lloran (q.9 a.4).
Don de consejo	Bienaventurados los misericordiosos (q.52 a.4).
Don de piedad	Bienaventurados los mansos (q.121 a.2).
Don de fortaleza	Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia (q.139 a.2).
Don de temor	Bienaventurados los pobres de espíritu (q.19 a.12).

La atribución primera difiere de ésta sólo por variaciones accidentales. Siguen en pie las dos primeras atribuciones: a la sabiduría, que es ordenar, corresponde la paz, que es tranquilidad del orden, y al don de entendimiento corresponde la pureza de corazón; las restantes bienaventuranzas, puesto que se refieren a la vida activa, corresponden a los dones de ciencia y de consejo como dirigentes [11], y como ejecutores a los dones de temor, fortaleza y piedad; al temor, la bienaventuranza del llanto, porque retrae de los placeres mundanos; a la fortaleza, la mansedumbre, ya que propio acto suyo es soportar; y a la piedad, tanto la

[10] *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4 ad 5.

[11] Esta teoría la ha corregido el Santo en la 2-2 q.8.9, pues que el don de ciencia *no es ya de la razón práctica, sino don también especulativo.* Según la nueva doctrina, el don de ciencia es sólo remotamente práctico con el mismo título que los de sabiduría y entendimiento. Y sólo el don de consejo será principio de regulación inmediata de las bienaventuranzas de la vida práctica.

bienaventuranza de misericordia como la de sed de justicia, pues que se refieren ambas a operaciones exteriores [12].

Esta última adaptación es la más propia y más según la concepción de Santo Tomás. No sin alguna pena de no haberla seguido lo recuerda más tarde (2-2 q.121 a.2), asegurando que la acomodación de San Agustín se atiene sólo a razones del orden exterior de los dones.

Ello hace palpable lo relativo de estas clasificaciones, y que no hay obstáculo a que varios dones puedan confluir en la producción de estas actividades superiores de beatitud.

CUESTION 69

(In quatuor articulos divisa)

De beatitudinibus

De las bienaventuranzas

Deinde considerandum est de beatitudinibus (q.55 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur.

Secundo: de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio: de numero beatitudinum.

Quarto: de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

Ahora se han de considerar las bienaventuranzas. Y sobre este tema estudiamos cuatro cosas:

Primera: si las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones.

Segunda: si los premios de las bienaventuranzas pertenecen a esta vida.

Tercera: número de las bienaventuranzas.

Cuarta: conveniencia de los premios que se les atribuyen.

ARTICULO 1

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis *

Si las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur.

1. Augustinus enim, in libro "De serm. Dom. in Monte" [1], attribuit beatitudines in Matthaeo, [5,3 sqq.] enumeratas, donis Spiritus Sancti; Ambrosius autem, "Super Lucam" [2], attri-

Dificultades. Parece que las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

1. San Agustín atribuye las bienaventuranzas de San Mateo a los dones del Espíritu Santo, y San Ambrosio las enumeradas en San Lucas a las cuatro virtudes cardinales. Las

[12] P. LUMBRERAS, *De virtut. et habit. in communi* n.400.

* *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Isaiam* 11; *In Mt.* 5.

[1] L.1 c.4: ML 34,1234.

[2] L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1734.

bienaventuranzas no se distinguen, pues, de las virtudes y dones.

2. Sólo hay una doble regla de la voluntad humana, como antes se dijo: la razón humana y la ley eterna. Mas las virtudes, según consta de lo anterior, perfeccionan al hombre en orden a la razón, y los dones en orden a la ley eterna del Espíritu Santo. Luego nada hay determinante de la rectitud de la voluntad humana fuera de las virtudes y de los dones, y las bienaventuranzas, por lo tanto, no se distinguen de ellos.

3. En la enumeración de las bienaventuranzas pónense la mansedumbre, justicia y misericordia, que se cuentan entre las virtudes. No difieren, pues, las bienaventuranzas, de las virtudes y dones.

Por otra parte, se enumeran entre las bienaventuranzas algunas que ni son virtudes ni dones, como la pobreza, el llanto y la paz. Por lo tanto, difieren las bienaventuranzas de las virtudes y dones.

Respuesta. Como se ha probado, la bienaventuranza es el último fin de la vida humana. Se dice a veces que uno tiene ya el fin por la esperanza de alcanzarle; así, dice el Filósofo que "los niños se llaman dichosos por la esperanza"; y el Apóstol: "En esperanza estamos salvos". Ahora bien, la esperanza de conseguir el fin surge cuando alguien se mueve de modo conveniente a ese fin y se acerca a él mediante alguna acción. Mas al fin de la bienaventuranza se mueve uno y se acerca por las obras de las virtudes, y sobre todo de los dones, si se trata de la beatitud eterna, para la cual no basta la razón, *sino que* ha de impulsar a ella el Espíritu Santo, para cuya obediencia y seguimiento somos perfeccionados por los dones. En consecuencia, las bienaventuranzas se distinguen ciertamente de las virtudes y los do-

buit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Praeterea, humanae voluntatis non est nisi duplex regula: scilicet ratio, et lex aeterna, ut supra habitum est (q.19 a.3,4; q.21 a.1). Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem aeternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet (q.68 a.1,3 sqq.). Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae, praeter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Praeterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia; quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

Sed contra est quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes nec dona; sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines et a virtutibus et a donis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.2 a.7; q.3 a.1), beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi; unde et Philosophus dicit, in I "Ethic."[6], quod "pueri dicuntur beati propter spem"; et Apostolus dicit, Rom. 8,24: "Spe salvi facti sumus". Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitu-

[6] C.9 n.10 (Bk 1100a3); S.Th., lect.14.

dines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (q.68 a.8). Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, praeter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis: et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est (q.68 a.2).

nes, mas no como hábitos diversos, sino como los actos se distinguen de sus hábitos.

Soluciones. 1. San Agustín y San Ambrosio atribuyen las bienaventuranzas a los dones y virtudes, como los actos a sus hábitos. Entre éstos, los dones son más eminentes que las virtudes cardinales, según se ha probado. Por eso San Ambrosio, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a las turbas, las atribuye a las virtudes cardinales. Pero San Agustín, que expone las propuestas en la montaña a los discípulos, como más perfectos, las atribuye a los dones del Espíritu Santo.

2. El argumento prueba que no hay otros hábitos que rectifiquen la vida humana sino las virtudes y los dones.

3 La mansedumbre se entiende allí por el acto de mansedumbre, y lo mismo la justicia y misericordia. Aunque éstas parezcan virtudes, se atribuyen, sin embargo, a los dones, ya que los dones, según se dijo, perfeccionan al hombre en toda la materia de las virtudes.

ARTICULO 2

Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant [a]

Si los premios atribuídos a las bienaventuranzas pertenecen a esta vida

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praemia quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam.

1. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est (a.1). Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Praeterea, Lc. 6,25, ponun-

Dificultades. Parece que los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas no pertenecen a esta vida.

1. Algunos se llaman bienaventurados, como antes se indicaba, por la esperanza del premio. Pero el objeto de la esperanza es la bienaventuranza futura. Pertenecen, pues, los premios a la vida futura.

2. En San Lucas se asignan cier-

[a] *In Mt.* 5.

las penas en contraposición a las bienaventuranzas, cuando allí se dice: "¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!" Pero estas penas no se entienden en esta vida, ya que con frecuencia los hombres no son castigados en ella, según aquello de Job: "Pasan sus días placenteramente". Los premios, pues, de las bienaventuranzas no son de esta vida.

3. El reino de los cielos, que se adjudica como premio a la pobreza, es la beatitud del cielo, como dice San Agustín. Asimismo, la plena saciedad no se consigue sino en la otra vida, según el Salmo: "Sácieme, al despertarme, de tu gloria". Igualmente la visión de Dios y la manifestación de la filiación divina pertenecen a la vida futura, como se dice en San Juan: "Ahora somos hijos de Dios, aunque aun no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es". Por lo tanto, los premios pertenecen a la vida futura.

Por otra parte, dice San Agustín: "Ciertamente estas cosas pueden cumplirse en esta vida, como creemos se cumplieron en los apóstoles. Porque aquella total mudanza, y en la forma angélica que se promete después de esta vida, no puede exponerse con palabras".

Respuesta. Acerca de estos premios, los expositores de la Sagrada Escritura han hablado en varios sentidos. Algunos, como San Ambrosio, dicen que todos estos premios pertenecen a la vida futura; pero San Agustín afirma que se refieren a la vida presente, y San Crisóstomo que unos se dan en la vida futura y otros en la presente.

tur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: "Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis". Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Iob 21,13: "Ducunt in bonis dies suos". Ergo nec praemia beatitudinem pertinent ad hanc vitam.

3. Praeterea, regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis; ut Augustinus dicit, XIX "De civ. Dei." [4]. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur; secundum illud Ps. 16,15: "Satiabor cum apparuerit gloria tua". Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae, ad vitam futuram pertinent; secundum illud I Io. 3,2: "Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est". Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in Monte" [5]: "Ista quidem in hac vita complerí possunt, sicut completa esse in Apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest".

Respondeo dicendum quod circa ista praemia expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt: sicut Ambrosius, "Super Lucam" [6]. Augustinus vero dicit (l.c. nt.5) ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem, in suis Homiliis [7], quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem.

---

[4] Cf. l.17 c.7: ML 41,539; *De serm. Dom.* l.1 c.1: ML 34,1231.
[5] L.1 c.4: ML 34,1235.
[6] L.5 super Lc. 6,20: ML 15,1738.
[7] *In Mt.* homil. 15: MG 57,223.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem, propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo, per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus: et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes, vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam: vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem vitae, et ad perfectionem patriae.

Ad primum ergo dicendum quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse et de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Ps. 27,7: "In Deo speravit cor meum, et adiutus sum".

Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I "Confess."[8]: "Iussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus". Et Philosophus dicit, in IX "Ethic."[9], de malis, quod "contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc"; et postea concludit: "Si autem sic miserum est malum esse, fugiendum est malitiam intense".—Et similiter e converso

Para explicación de esto se debe tener en cuenta que la esperanza de la beatitud futura puede hallarse en nosotros de dos modos: uno, por alguna preparación y disposición a ella, que es por mérito; otro, por cierta incoación imperfecta de esa bienaventuranza futura, cual se da en los santos aun en esta vida. Pues una es la esperanza que se tiene de los frutos del árbol, cuando sus hojas reverdecen, y otra cuando ya empiezan a aparecer los primeros frutos.

Así, pues, las obras que en las bienaventuranzas se indican como méritos, son preparaciones o disposiciones para la felicidad, perfecta o incoada. Mas las que aparecen como prémios, pueden ser, o la misma bienaventuranza perfecta—y entonces se refieren a la vida futura—, o alguna incoación de la bienaventuranza que se da en hombres perfectos, y entonces pertenecen como premios a la vida presente. Pues cuando uno empieza a progresar en actos de virtudes y dones, puede esperarse de él que llegará a la perfección de esta vida y a la del cielo.

Soluciones. 1. La esperanza es de la futura bienaventuranza como del último fin; puede también tenerse del auxilio de la gracia, como de lo conducente al fin, según el Salmo: "En Dios esperó mi corazón y seré socorrido".

2. Aunque los malos en esta vida no padezcan a veces penas temporales, las padecen espirituales. Así escribe San Agustín: "Lo mandaste, Señor, y así se verifica, que el ánimo desordenado sea para sí su pena". Y Aristóteles dice de los malos que "su ánimo lucha consigo mismo, pues esto le arrastra aquí, y aquello para allá", concluyendo que, "si tan mísero es ser malo, bien merece huir de la malicia con empeño".—Por el contrario, a los buenos, aunque en

[8] C.12: ML 32,670.
[9] C.4 n.9,10 (Bk 1166b19; b27); S.Th., lect.4.

esta vida no tengan premios corporales, nunca les faltan los espirituales, aun en la vida presente, según dice el Señor: "Recibiréis el ciento por uno ahora en este siglo".

3. Todos aquellos premios se consumarán perfectamente en la vida futura; pero, entre tanto, también se iniciarán de algún modo en ésta. Porque el reino de los cielos puede entenderse, dice San Agustín, como el principio de la sabiduría perfecta, cuando empieza a reinar en las almas el espíritu. La posesión de la tierra señala también el buen afecto del alma que reposa, por el deseo, en la estabilidad de la herencia perpetua, significada por la tierra. Son consolados también en esta vida, participando del Espíritu Santo, que es el "Paracleto", es decir, Consolador. Y son saciados, aun en esta vida, con aquel alimento de que habla el Señor: "Mi comida es hacer la voluntad de mi Padre". También en esta vida consiguen los hombres la misericordia de Dios, e igualmente, purificado el ojo por el don de entendimiento, pueden en algún modo ver a Dios. Y, a su vez, en esta vida los que pacifican sus movimientos y van acercándose así a la semejanza divina, se llaman "hijos de Dios".—Todo esto, no obstante, se realizará de un modo perfecto en la gloria.

boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus, etiam in hac vita; secundum illud Mt. 19,29, et Mc. 10,30: "Centuplum accipietis etiam in hoc saeculo".

Ad tertium dicendum quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura: sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit (l.c. nt.5), potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae requiescentis per desiderium in stabilitate haereditatis perpetuae, per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum Sanctum, qui "Paraclotus", idest Consolator, dicitur, participando [10]. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit [Io. 4,34]: "Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei". In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. — Tamen haec perfectius erunt in patria.

ARTICULO 3

Utrum convenienter enumerentur beatitudines [a]

Si se enumeran convenientemente las bienaventuranzas

Dificultades. Parece que es inconveniente la enumeración de las bienaventuranzas.

1. Se atribuyen éstas a los dones, como se ha dicho. Pero hay algunos dones pertenecientes a la vida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines.

1. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (a.1 ad 1). Donorum autem quaedam

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* 5.

[10] Cf. HIERON., *In Is.* 40,1: ML 24,414; AUGUST., *In Io.* 16,4 tr.93: ML 35,1868; ISIDORUM, *Etymol.* 1.7 c.3: ML 82,268.

pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus: nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Praeterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia; sed etiam quaedam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiae vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

3. Praeterea, inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere: pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Praeterea, in sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines: sicut Iob 5,17 dicitur: "Beatus homo qui corripitur a Domino"; et in Psalmo 1,1: "Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum"; et Prov. 3,13: "Beatus vir qui invenit sapientiam." Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti. Beatitudines autem tanguntur octo.

2. Praeterea, Lc. 6,20 sqq. ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superfluc ergo enumerantur septem, vel octo, in Mt. 5,3 sqq.

Respondeo dicendum quod beatitudines istae convenientissimae enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui [11] posuerunt: quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contempla-

contemplativa, como el de sabiduría y el de entendimiento, y, sin embargo, ninguna bienaventuranza es señalada para el acto de contemplación, sino todas se refieren a la vida activa. Es, pues, insuficiente la enumeración de las bienaventuranzas.

2. A la vida activa no sólo pertenecen los dones ejecutivos, sino también algunos directivos, como la ciencia y el consejo. Mas, como nada se menciona en las bienaventuranzas que pertenezca directamente al acto de ciencia o de consejo, son insuficientes las bienaventuranzas enumeradas.

3. Entre los dones de la vida activa ejecutivos, el temor parece pertenecer a la pobreza, y la piedad a la beatitud de la misericordia. Mas nada se señala perteneciente a la fortaleza. Luego son insuficientes las bienaventuranzas enumeradas.

4. En la Sagrada Escritura se indican otras muchas bienaventuranzas. Así, dícese en Job: "Dichoso el hombre a quien castiga Dios"; y en un salmo: "Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos"; y en los Proverbios: "Bienaventurado el que alcanza la sabiduría". Luego es incompleta la enumeración de las bienaventuranzas.

Por otra parte, parece excedente dicha enumeración, pues son siete los dones del Espíritu Santo y en las bienaventuranzas se ponen ocho.

En San Lucas, además, se mencionan sólo cuatro bienaventuranzas. Luego es superfluo enumerar siete o las ocho de San Mateo.

Respuesta. Es convenientísima esta enumeración de las bienaventuranzas. Para patentizarlo, baste considerar que algunos establecieron una triple beatitud, porque unos la hicieron consistir en la vida voluptuosa, otros en la vida activa y otros en la contemplativa. Pero estas tres

[11] Cf. ARISTOT., *Ethic.*, I c.4 n.2 (Bk 1095b16); S.TH., lect.3.

formas de beatitud guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, con cuya esperanza somos aquí dichosos. La felicidad voluptuosa, como falsa que es y contraria a la razón, es impedimento de la futura; la felicidad de la vida activa dispone a la futura, y la contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la bienaventuranza futura, y, si imperfecta, forma una cierta incoación de la misma.

Por eso el Señor señaló en primer lugar bienaventuranzas que apartan el obstáculo de la felicidad de los placeres. Esta vida voluptuosa consiste en dos cosas: una, en la afluencia de bienes exteriores, sean riquezas, sean honores. De ellos se retrae el hombre por la virtud, moderando su uso; mas por el don, de un modo más excelente, hasta despreciarlos totalmente. De ahí la primera bienaventuranza, que proclama: "Bienaventurados los pobres de espíritu"; lo que puede referirse al desprecio de las riquezas o al menosprecio de los honores por la humildad.—La vida voluptuosa consiste, en segundo lugar, en seguir las propias pasiones, sea del apetito irascible, sea del concupiscible. De este seguimiento de las pasiones del irascible retrae la virtud para que el hombre no se exceda en ellas, según la regla de la razón; mas el don, de un modo más excelente, hasta tanto que el hombre, conformándose con la voluntad divina, permanezca totalmente tranquilo en ellas. De ahí la segunda bienaventuranza: "Bienaventurados los mansos".—De seguir las pasiones de la parte concupiscible, retrae la virtud por el uso moderado de ellas; pero el don, moviendo a la renuncia total e incluso, si fuera necesario, abrazando voluntario llanto. Por eso se pone la tercera bienaventuranza: "Bienaventurados los que lloran".

A su vez, la vida activa consiste principalmente en las cosas que se dan al prójimo, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo pri-

tiva. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo: si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius.

Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum: sive sint divitiae, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur: per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, "Beati pauperes spiritu": quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem.—Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis: donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, "Beati mites".—A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo: donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, "Beati qui lugent".

Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos

virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere: quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit: ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, "Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam".—Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia praestat: unde dicitur Lc. 14,12-13: "Cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos neque fratres tuos", etc., "sed voca pauperes et debiles", etc.: quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, "Beati misericordes".

mero nos dispone la virtud para que no rehusemos pagar a los prójimos lo que a ellos debemos, lo cual es función de la justicia. Mas el don nos mueve a esto mismo con un afecto más abundante, de tal modo que cumplamos con deseo ferviente las obras de justicia, como el hambriento y sediento apetecen con ardiente deseo la comida y bebida. Tal es la cuarta bienaventuranza: "Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia".—En la materia de donaciones espontáneas, nos perfecciona la virtud para que demos a todos aquellos a que la razón manda, como a los amigos y a otros allegados, y ello es función de la virtud de liberalidad. Mas el don sólo atiende, y por motivo de reverencia de Dios, a la necesidad de aquellos a quienes presta beneficios gratuitos, como se lee en San Lucas: "Cuando hagas una comida o una cena, no llames ni a tus amigos ni a tus hermanos..., sino llama a los pobres y débiles", etcétera. Ello es propia función de la misericordia. Por eso se pone la quinta bienaventuranza: "Bienaventurados los misericordiosos".

Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius: et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis: ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, "Beati mundo corde".—Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax; secundum illud Is. 32, 17: "Opus iustitiae pax". Et ideo septima beatitudo ponitur, "Beati pacifici".

Las cosas referentes a la vida contemplativa son, o la misma bienaventuranza final, o un comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premio. Se asignan, en cambio, como méritos los efectos de la vida activa, que disponen a la contemplativa. Y el efecto de la vida activa en cuanto a las virtudes y dones con que uno se perfecciona en sí mismo, es la pureza de corazón, a fin de que la mente humana no se manche con las pasiones. De ahí la sexta bienaventuranza: "Bienaventurados los limpios de corazón".—En cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en orden al prójimo, el efecto de la vida activa es la paz, según la frase de Isaías: "La paz será obra de la justicia". De ahí la séptima bienaventuranza: "Bienaventurados los pacíficos".

Soluciones. 1. Los actos de los dones concernientes a la vida activa se expresan en los mismos méritos, y los pertenecientes a la vida contemplativa se expresan en los premios, por la razón ya dicha. Pues el ver a Dios corresponde al don de entendimiento; y conformarse a El por cierta filiación adoptiva, al don de sabiduría.

2. En el plano de la vida activa, el conocimiento no se busca por sí mismo, sino por la operación, como dice el Filósofo. Y como la bienaventuranza importa algo último, no se cuentan entre las bienaventuranzas actos de los dones directivos de la vida activa, como el aconsejar es acto propio del consejo y juzgar es acto de ciencia; se atribuyen más bien a ellas los actos operativos en que dirigen, como a la ciencia el llanto y al consejo la misericordia.

3. En la atribución de las bienaventuranzas a los dones pueden tenerse en cuenta dos cosas; una es la conformidad de materia, y según ella pueden atribuirse las cinco primeras bienaventuranzas a los dones de ciencia y consejo, como directivos. Los dones ejecutivos se distribuyen de modo que el hambre y sed de justicia, como la misericordia, pertenezcan al de piedad, que perfecciona al hombre en sus relaciones con otros; a su vez, la mansedumbre al don de fortaleza, pues dice San Ambrosio que "es propio de la fortaleza vencer la ira y cohibir la indignación", puesto que versa sobre las pasiones del irascible. La pobreza y el llanto corresponden al don de temor, que nos retrae de las codicias y placeres del mundo.—Bajo otro aspecto podemos considerar en las bienaventuranzas sus propios motivos, y entonces débese variar en parte la atribución. A la mansedumbre mueve sobre todo la reverencia a Dios, que es acto del don de piedad. Al llanto

Ad primum ergo dicendum quod actus donorum pertinentium ad vitam activam, exprimuntur in ipsis meritis: sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in praemiis, ratione iam dicta (in c). Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

Ad secundum dicendum quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit, in II "Ethic." [12]. **Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiae: sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus dirigunt, sicut scientiae lugere, et consilio misereri.**

Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiae. Et secundum hoc, omnes primae quinque beatitudines possunt attribui scientiae et consilio, tanquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia distribuuntur: ita scilicet quod esuries et sitis iustitiae, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius, "Super Lucam" [13], **quod "fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere", est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas vero et luctus ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribuere. Praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quae pertinet ad pietatem. Ad lugendum autem movet**

[12] C.2 n.1 (BK 1103b2); S.Th., lect.2.
[13] L.5 super Lc. 6,22: ML 15,1739.

praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. 1,18: "Qui addit scientiam, addit et dolorem". Ad esuriendum autem iustitiae opera, praecipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei; secundum illud Dan. 4,24: "Consilium meum regi placeat: peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum".—Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus, in libro "De serm. Dom. in Monte" [14].

mueve en especial el don de ciencia, que hace conocer al hombre sus defectos y los del mundo, según se dice: "Creciendo el saber, crece el dolor". Al hambre de las obras de justicia mueve sobre todo la fortaleza del alma. A la misericordia mueve el consejo de Dios, según se dice en Daniel: "¡Oh rey!, sírvete aceptar mi consejo: redime tus pecados con justicia y tus iniquidades con misericordia a los pobres". Y este modo de atribución sigue San Agustín.

Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: "Beatus vir qui corripitur a Domino", pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur, "Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum", pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, "Beatus vir qui invenit sapientiam", pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quae possunt induci.

4. Es necesario reducir a éstas todas las bienaventuranzas consignadas en la Sagrada Escritura, o en cuanto a los méritos o en cuanto a los premios; pues necesariamente todas han de pertenecer de algún modo a la vida activa o a la contemplativa. Así, lo que se dice: "Dichoso el hombre a quien castiga Dios", pertenece a la bienaventuranza del llanto. Lo otro: "Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos", corresponde a la pureza de corazón, y la sentencia: "Bienaventurado el que alcanza la sabiduría", compete al premio de la séptima bienaventuranza. Lo mismo puede verse de todas las demás que pueden aducirse.

Ad quintum ("Sed contra") dicendum quod octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter nullam persecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

5. La octava bienaventuranza es una confirmación y manifestación de todas las precedentes, pues de estar uno confirmado en la pobreza de espíritu, en la mansedumbre y en todas las demás, proviene que no se aparte de estos bienes por ninguna persecución. Pertenece, pues, la octava bienaventuranza en cierto modo a las siete precedentes.

Ad sextum (arg.2 "in contrarium") dicendum quod Lucas 6, 17 narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus

6. San Lucas narra el sermón del Señor como dirigido a las turbas, por lo que enumera las bienaventuranzas según la capacidad de estas turbas, que sólo conocen la felicidad de los placeres, terrena y temporal. De ahí que el Señor excluya en las cua-

[14] L.1 c.4: ML 34,1234.

tro bienaventuranzas cuatro condiciones de dicha felicidad. La primera es la abundancia de bienes exteriores, excluida por las palabras: "Bienaventurados los pobres". —La segunda es el bienestar corporal en la comida, bebida y otras comodidades, que se excluyen en la segunda: "Bienaventurados los que tenéis hambre".—La tercera es la alegría del corazón, lo que contrarresta diciendo: "Bienaventurados los que lloráis".—La cuarta, el favor exterior de los hombres, excluida al decir: "Bienaventurados seréis cuando os odien los hombres".—Pues como dice, en efecto, San Ambrosio: "La pobreza pertenece a la templanza, que no busca los atractivos de los placeres; el hambre, a la justicia, pues el hambriento se compadece, y compadeciéndose, da limosna; el llanto, a la prudencia, que debe llorar lo perecedero; el sufrir odio de los hombres, a la fortaleza".

per quatuor beatitudines quatuor excludit quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum: quod excludit per hoc quod dicit: "Beati pauperes". — Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus, in cibis et potibus et aliis huiusmodi: et hoc excludit per secundum quod ponit: "Beati qui esuritis".—Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem: et hoc excludit tertio, dicens: "Beati qui nunc fletis".—Quartum est exterior hominum favor: et hoc excludit quarto, dicens: "Beati eritis cum vos oderint homines".—Et sicut Ambrosius dicit [15], "paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et, compatiendo, largitur; fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem".

ARTICULO 4

Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur [a]

Si se enumeran convenientemente los premios de las bienaventuranzas

Dificultades. Parece que los premios de las bienaventuranzas tengan inconveniente enumeración.

1. En el reino de los cielos, que es la vida eterna, se contienen todos los bienes. Señalado, pues, el reino de los cielos, no había que fijar otros premios.

2. El reino de los cielos se asigna como premio en la primera y octava bienaventuranzas. Luego, por la misma razón, debía repetirse en todas.

3. En las bienaventuranzas se procede ascendiendo, dice San Agustín. Mas en los premios parece el proceso descendente, ya que poseer

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur.

1. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

2. **Praeterea, regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine et in octava. Ergo, eadem ratione, debuit poni in omnibus.**

3. **Praeterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit [16]. In praemiis autem videtur procedi descendendo:**

---

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.

[15] L. c. nt.2; cf. a.1 ad 1.

[16] *De serm. Dom.* l.1 c.4: ML 34,1234.

nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter huiusmodi praemia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini, praemia huiusmodi proponentis [Mt.5,3; Lc.6,20].

Respondeo dicendum quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra (a.3) assignatas. Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit: quam homo desiderat quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam; quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum Dominus pauperibus spiritu repromisit.—Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium; per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. — Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra praesentis vitae labores. Et ideo Dominus consolationem lugentibus repromittit.

Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo Dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter

la tierra es menos que el reino de los cielos. Es, pues, inconveniente dicha asignación de premios.

Por otra parte, está la autoridad del Señor, que así propuso dichos premios.

Respuesta. La asignación de estos premios es convenientísima, considerada la condición de las bienaventuranzas según las tres formas de felicidad arriba señaladas. En efecto, las tres primeras se derivan por la renuncia de aquellos placeres en que consiste la felicidad voluptuosa. Esta la apetece el hombre buscando la satisfacción de su deseo natural no donde debe buscarlo, es decir, en Dios, sino en los bienes temporales y caducos; por eso los premios de esas bienaventuranzas se corresponden a los objetos que los hombres buscan en la felicidad terrena. Buscan éstos en las cosas exteriores—riquezas y honores—una cierta superioridad y abundancia, y ambas cosas se contienen en el reino de los cielos, en que el hombre obtiene la excelencia y abundancia de bienes en Dios. Por eso promete el Señor el reino de los cielos a los pobres de espíritu.—También pretenden los hombres feroces y crueles adquirir la seguridad para sí a través de litigios y guerras, destruyendo a los enemigos. Pues el Señor, por su parte, prometió a los mansos la tranquila y segura posesión de la tierra de los vivientes, en que se significa la estabilidad de los bienes eternos. — Los hombres, por fin, buscan, en las concupiscencias y placeres del mundo, tener consuelo contra los males de la vida presente. Por eso el Señor prometió consuelo a los que lloran.

Las otras dos bienaventuranzas pertenecen a las obras de la felicidad activa, que son obras de las virtudes que ordenan el hombre a su prójimo, de las cuales muchos se apartan por el desordenado amor del propio bien. Y el Señor adjudica premios correspondientes a estas bienaventuranzas,

por las que el hombre se aparta de tales desórdenes. Se retraen algunos de las obras de justicia no pagando sus deudas e incluso robando lo ajeno, para enriquecerse en bienes temporales. Y el Señor prometió la saciedad a los que tienen hambre de justicia.—También algunos se retraen de obras de misericordia para no mezclarse en miserias ajenas. Por lo que el Señor promete a los misericordiosos la misericordia, que los libre de toda miseria.

Por fin, las dos últimas bienaventuranzas pertenecen a la felicidad contemplativa, y en ellas se dan los premios por la conveniencia de las disposiciones que se suponen en los méritos. La vista limpia dispone para la visión clara; por eso a los puros de corazón se promete la visión de Dios.—Establecer la paz en sí mismo o en otros, manifiesta que el hombre es imitador de Dios, que es Dios de unidad y paz. Por ello se le da en premio la gloria de la divina filiación, consistente en la perfecta unión con Dios por la sabiduría consumada.

Soluciones. 1. Como dice San Crisóstomo, todos estos premios son uno solo en realidad: la bienaventuranza eterna, que el entendimiento humano no alcanza. Por eso convenía que fuera descrito por diversos bienes conocidos, atendida la correspondencia de los méritos a los que se atribuyen los premios.

2. Puesto que la octava bienaventuranza es cierta confirmación de todas las demás, se le deben los premios de ellas. Por eso vuelve al principio, para que se entienda que todos los premios se le atribuyen como consecuencias. — O, según dice San Ambrosio, a los pobres de espíritu se les promete el reino de los cielos en cuanto a la gloria del alma, y a los que padecen persecución corporal, en cuanto a la gloria del cuerpo.

quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo Dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem: et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. — Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit [17], omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur.

Ad secundum dicendum quod, sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum praemia. Et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia praemia attribui. — Vel, secundum Ambrosium [18], pauperibus spiritu repromittitur regnum caelorum, quantum ad gloriam animae; sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

---

[17] *In Mt. hom.* 15: MG 57,228.
[18] *In Luc.* 6,20: ML 15,1737.

Ad tertium dicendum quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem: ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre: sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

3. También los premios están colocados por adición de unos a otros. Así, es más poseer la tierra del reino celeste que simplemente tenerla, pues tenemos muchas cosas que no poseemos firme y pacíficamente. Más es ser consolado en el reino que tenerlo y poseerlo, pues muchas cosas poseemos con dolor. Y más es ser saciado que ser consolado, pues la saciedad implica la abundancia del consuelo. La misericordia también excede a la saciedad, cuando recibe el hombre más de lo que merece o pudiera desear. Aun es más ver a Dios, como es mayor el que en la corte del rey no sólo come a su mesa, sino ve también su rostro. Y la suprema dignidad en la casa real es ser hijo del rey.

INTRODUCCION A LA CUESTION 70

LOS FRUTOS DEL ESPIRITU SANTO

Es otro complemento de las virtudes y de los dones, con el que cierra Santo Tomás su tratado. La especulación teológica sobre los frutos del Espíritu Santo también tiene su origen inmediato en la Sagrada Escritura. A través de San Agustín, cuyos textos son transcritos por el Angélico, este concepto paulino de los «frutos del Espíritu Santo» se ha incorporado a la teología tomista de las virtudes y los dones y ha pasado así a la síntesis de la doctrina católica. Tampoco aquí Santo Tomás trata de redactar un comentario exegético, sino de extraer todo el *sentido teológico* de esta doctrina que San Pablo nos ha dejado en su Epístola a los Gálatas (5,22-23).

En el contexto de la enumeración de San Pablo, estos *frutos del Espíritu* son enumerados en abierta oposición a *las obras de la carne*, las cuales también relata y de las que había trazado un cuadro más sombrío en la Epístola a los Romanos (1,24ss).

La oposición *carne-espíritu* es clásica en San Pablo, y en su máximo vigor y violencia aparece descrita en la Epístola a los Romanos (c.7-8). Este dualismo dinámico-moral de fuerzas tan encontradas que luchan enconadamente en el hombre, y es equivalente a la otra antítesis de *servidumbre y libertad*, no quiere reflejar la división psicológica substancial del compuesto humano, ni aun en la concepción de San Pablo. «La estructura psicofísica del hombre en San Pablo presenta divisiones y análisis diferentes. Unas veces es la división dualista más obvia y sencilla, de alma y cuerpo. Otras es la división tripartita de cuerpo—a veces peyorativamente, a veces no peyorativamente considerado—y luego de alma y espíritu: *Soma, psyché, pneuma*. La distinción entre *psyché* y *pneuma*, mejor entre *psyché* y *nous*, es clásica en la historia de la cultura. Pero los platónicos y neoplatónicos la cultivaron de un modo especial. La *psyché* vendría a ser la parte anímica, sede de la sensibilidad y de las pasiones, el *pathetikon* de los estoicos, al cual se añade después el *nous*, lo específicamente espiritual y hasta divino, por donde el hombre se relaciona con el mundo de las ideas y de los espíritus, en definitiva con el mismo Dios» [1]. Es «la división platónica en cuerpo, alma y mente, que hará suya la Stoa y el neoplatonismo posterior»; división que se encuentra también en los libros santos, cambiando la terminología de mente en espíritu, y que, difundida por Filón y otros, se hace común en la literatura antigua y es recogida por San Pablo y la tradición cristiana. «El genio griego concebía el alma, la *psyché*, como algo intermedio entre lo *somático* y lo *pneumático*, y su inclinación preponderante al uno o al otro elemento la materializaba o espiritualizaba respectivamente. San

---

[1] B. JIMÉNEZ DUQUE *Los frutos del Espíritu Santo:* Cienc. Tom. 72 (1947) p.331-354.

Jerónimo, comentando este pasaje de la Epístola a los Gálatas, se hace eco de esta tradición cultural helénica, platónica y hasta estoica» [2].

De ahí el sentido del término paulino *carne (sarx)* en este contexto de las *obras de la carne,* como contrapuestas a los frutos del espíritu, ya que en los textos del Apóstol puede esta palabra recibir matizaciones diferentes. Si bien tal denominación derive de la parte corporal, su significado e intención no es significar directamente lo somático, como elemento substancial en la división tripartita del hombre. Tiene *un sentido moral peyorativo en el plano funcional,* distinto de la estructura metafísica del compuesto humano. La «carne—como precisará Santo Tomás—se refiere a todo el hombre», como principio de obras pecaminosas, de las obras de pecado [3]. La carne es la naturaleza caída que mueve a las obras malas, contrarias a la ley del espíritu; es decir, lo que San Agustín llamará más tarde la *concupiscencia:* todo el principio de apetitos desordenados en el hombre. No importa que estas obras pecaminosas se consumen en la parte espiritual; la *psyché,* o principio anímico del ser humano, al ser arrastrada a los actos viciosos y de un modo preponderante a los apetitos inferiores de la sensualidad, se ha contaminado y degradado, reduciéndose a la condición verdaderamente carnal [4].

I. Los frutos del espíritu. Su concepto (a.1-2)

En abierto antagonismo con las obras de la carne, San Pablo presenta los frutos del espíritu, o, como el texto griego dice, el fruto del espíritu *(karpos tou pneumatos),* que, sin embargo, tiene manifestaciones múltiples.

Mas los teólogos los han llamado siempre los frutos del Espíritu Santo. Designación que es equivalente y aclaración del texto del Apóstol. En San Pablo el término *pneuma* tiene al menos tres acepciones: el espíritu, como principio superior de la actividad psíquica del hombre; el hombre actuando bajo la influencia sobrenatural del Espíritu Santo; la persona misma del Espíritu Santo. Es evidente que aquí no puede referirse directamente al Espíritu Santo, sino *a la parte espiritual* del hombre *en su aspecto moral y funcional.* Dado el paralelismo, a la enumeración de las obras de la carne, del hombre carnal abandonado a la ley de la concupiscencia, debe seguir, por contraste, la relación de los efectos del espíritu, *del hombre espiritual,* que produce obras de vida eterna bajo la inspiración del Espíritu de Dios. San Pablo lo entiende, pues, del espíritu humano, que ha de producir, como árbol bueno, esos frutos. Pero no abandonado a sí mismo, sino santificado por el Espíritu Santo, bajo la

[2] JIMÉNEZ DUQUE, art. cit. p.348-9. He aquí el texto de San Jerónimo (*In Epist. ad Gal.* 1,3: MG 26,439-40): «Carnales dicimur, quando totos nos voluptatibus damus. Spirituales, quando Spiritum Sanctum praevium sequimur, id est, cum ipso sapimus instruente, ipso docemur auctore. Animales reor esse philosophos, qui proprios cogitatus putant esse sapientiam... Ita et anima inter humum et ignem, hoc est, inter carnem spiritumque consistens, quando se tradiderit carni, caro dicitur, quando spiritui, spiritus appellatur. Quod si proprio tradiderit cogitatui... animalis hominis appellatione signatur». El hombre animal sería, por lo tanto, el hombre que obra el bien honesto natural, como la vida virtuosa e intelectual de los filósofos.

[3] S. THOM., *In Epist. ad Gal.* c.5 lect.6.

[4] JIMÉNEZ DUQUE, art. cit. p.332ss, en que prueba que tal es la interpretación común de los Padres. Y de igual suerte, los Padres observan que el Apóstol no intenta enumerar la lista completa de las obras carnales, sino aducir algunos ejemplos, como lo indica con la frase final «et his similia».

influencia y moción de sus dones. Así lo entiende e interpreta también la tradición [5]. «Si los teólogos después nos hablan de frutos del Espíritu Santo, lo hacen con perfecta razón y por una deducción lógica y sencilla» [6]. Como dice el Angélico, estas operaciones del hombre, actuando bajo la moción del Espíritu Santo, pueden llamarse frutos de ese divino Espíritu y atribuirse a El como efectos del mismo espíritu de Dios que obra en el alma (a.1 c ad 1).

Santo Tomás deriva el concepto y modalidad de *frutos del Espíritu* del análisis de esta misma imagen paulina. No en vano les atribuye como propio este término, y ya los Padres habían reparado en ello, al subrayar cómo el Apóstol llama *opera* a las obras de la carne y *frutos* a las del hombre espiritual movido por el Espíritu de Dios [7].

El *fruto*, en el mundo sensible, significa lo último que la planta produce cuando llega a su perfección y como resultado de un largo proceso de vida. Además, el fruto tiene siempre la condición de ser *dulce y delcitable* al gusto. Por el primer aspecto, más bien se refiera al árbol que da esos frutos: son los frutos de ese árbol. Por el segundo, son también frutos para el hombre que ha de cosecharlos del árbol y saborear esos frutos.

Esa imagen sensible, trasladada a las realidades del espíritu, tiene un significado análogo. Con relación al hombre, fruto espiritual puede ser, bajo un sentido, lo último que al hombre le es dado alcanzar y a la vez sumamente deleitoso. Tal es el último fin o bienaventuranza eterna. Es el propio objeto de fruición o goce; también genéticamente la palabra latina *frui* es del mismo origen semántico de *fructus*.

Mas no es ésta la acepción propia y aquí entendida, sino la otra. Se trata de los frutos que el hombre espiritual produce como árbol bueno y fructificante. En este sentido no pueden ser sino sus actos, sus obras virtuosas. Los actos virtuosos que el hombre produce por su propia virtud natural serán, dice el Angélico, los frutos de la razón. Mas las obras virtuosas por él realizadas en cuanto movido por la virtud del divino Espíritu se llaman los frutos del Espíritu Santo, cuya gracia es el nuevo germen divino injertado en el árbol silvestre del hombre caído, que lo eleva y santifica trocándole en *hombre espiritual*, capaz de producir frutos de vida eterna.

Santo Tomás muestra luego que estos actos virtuosos del hombre santificado son, en su cualidad de frutos, *últimos y delcitables*. La operación es para el agente *su acto último* o acto segundo. Denominación relativa, ya que la actividad suprema y perfecta, el fruto último y sazonado de toda la vida espiritual, es la obtención de la bienaventuranza. Mas los actos virtuosos producidos bajo la acción del Espíritu ya contienen, en incoación y tendencia segura, este fin último; por lo que son verdaderos frutos, como efectos de la operación del Espíritu divino en el alma. Si bien, en su cualidad de medios ordenados al fin último, puede también aplicárseles el nombre bíblico de *flores*, que darán el fruto de la vida eterna (a.1 ad 1).

Su condición de *deleitables* la fundamenta el Aquinate en el principio aristotélico de que la operación conveniente y connatural al sujeto engendra placer. Por eso los frutos del Espíritu Santo, como actos virtuosos connaturales a la virtud infusa, han de reportar esa dulzura y deleite que se obtiene de la madurez y facilidad del obrar virtuoso. Se

[5] F. PRAT, *La théologie de S. Paul* (París 1933) t.2 p.490ss.
[6] JIMÉNEZ DUQUE, art. cit. p.345s.
[7] Textos en JIMÉNEZ DUQUE, art. cit. p.352.

trata de un goce *espiritual*, no sensible, que puede darse aun en actos virtuosos que, como la paciencia y longanimidad, se ejercen en cosas aflictivas. Es una satisfacción para el espíritu no sentirse perturbado, sino conservar la tranquilidad del alma en medio de las penalidades (a.3 ad 3). Por falta de esta connaturalidad no son ni pueden llamarse frutos las obras de la carne. Estas no brotan de la auténtica naturaleza humana, como su producto natural y de alguna suerte vital. Las obras de pecado son contra la naturaleza de este árbol, que es el hombre espiritual y racional, y no son sus frutos connaturales, sino productos de la corrupción del mismo [8].

Pero ¿puede el hombre espiritual deleitarse en sus obras virtuosas, buscadas por sí mismas, como fines en sí? La dificultad proviene de la idea de que toda delectación es en cierto modo del fin, máxime si, dada la analogía etimológica de los términos *frui* y *fructus*, se refiere esta delectación sabrosa de la virtud a la noción agustiniana de fruición, que es siempre del fin último: *Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam* [9]. Sólo Dios es objeto propio de fruición, y será perversión del orden de las cosas hacer de las criaturas objetos de goce definitivo: *Frui utendis*.

La solución estaba ya dada por Santo Tomás anteriormente (q.11 a.3), volviendo de nuevo a desarrollarla aquí (a.1 ad 2).

El hombre espiritual no se deleita en los frutos de la virtud como en su fin último. La idea de *propter se* más bien se refiere aquí a la causa formal: se goza *en la bondad* intrínseca contenida en los actos virtuosos. Las obras virtuosas son en cierto modo objeto de fruición, como fines intermedios ordenados ulteriormente al fin último, pero conteniendo su propia bondad, que lleva aneja una delectación especial. Sólo los puros medios no son de ningún modo objetos de goce en sí mismos.

Por fin, cierra el Santo este análisis del concepto de frutos del Espíritu Santo notando *su diferencia de las bienaventuranzas* (a.2). Como aquéllas, los frutos se incorporan a la teología de las virtudes a título de *actos segundos*, no de hábitos. Sobre esto no hubo discrepancias en la Escolástica, ya que parecía evidente que la idea paulina de frutos de la vida virtuosa y del hombre espiritual se refiera a los productos de la virtud, no a las causas mismas. Algunos de los señalados por el Apóstol, como la paz y el gozo, no llevan incluso nombres de virtudes, sino son efectos consiguientes a la actuación de la caridad.

Pero no han de identificarse con las bienaventuranzas. Ante todo, porque las listas de unos y otras son totalmente divergentes, lo que es un signo de la distinción de su contenido *(sed contra)*. Además, si todas las bienaventuranzas pueden llamarse frutos del Espíritu en razón del gozo que producen las obras virtuosas, máxime las perfectas, los frutos no son las obras específicas de bienaventuranza. Comprenden un campo más vasto de actos virtuosos, sin que abarquen tampoco todas las manifestaciones de la actuación virtuosa. Así, pues, la diferencia neta y sólido principio de distinción, según el Angélico, es ésta: Las bienaventuranzas son actos *perfectos y excelentes y pertenecen más a los dones* que a las virtudes, es decir, son actos de la virtud perfeccionada

[8] A.4 ad 1. Más vigorosamente aún refleja el Santo esta idea en el *Comment. in Epist. ad Gal.* lect.6: «Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum quae Deus nostrae naturae inseruit... et ideo quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis».

[9] *De Trin.* c.10.11: ML 42,981-82.

por los dones, en los cuales fulgura la modalidad divina que la influencia del don puso sobre el obrar virtuoso. Mas los frutos son simplemente actos virtuosos deleitables: *Quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur* [10]. Tal es la definición propia, dada por Santo Tomás, de los frutos del Espíritu Santo.

Por eso Juan de Santo Tomás interpreta bien al santo Doctor al establecer esta triple gradación en las obras de virtud: Primero, los actos virtuosos comunes. Luego, cuando la virtud cristiana se consolida y adquiere madurez, facilidad y gusto, vienen los frutos del Espíritu Santo, actos deleitables y últimos. Por fin, cuando la virtud se ha hecho heroica y perfecta, cuando la acción de los dones del Espíritu Santo es desbordante y dominadora, la actividad espiritual es una cosecha abundante y sazonada de frutos del Espíritu, más excelsos, deleitables y maduros ya para la vida eterna, que llamamos las bienaventuranzas [11].

II. Número de los frutos del Espíritu Santo (a.3-4)

Santo Tomás pone luego (a.3) todos sus recursos dialécticos en mostrar que el número duodenario de los frutos del Espíritu Santo, según la división del Apóstol, «es conveniente» y perfecto, respondiendo a la naturaleza misma de los efectos del Espíritu Santo en el alma. Incluso ve confirmado simbólicamente este número en la imagen de los doce frutos del árbol de la vida de que habla el Apocalipsis (22,2).

Sin embargo, al final declara su pensamiento sobre el sentido que ha de darse a la justificación de ésta como de otras clasificaciones suyas. San Agustín, en su comentario, estima que el Apóstol «no tuvo la intención de enseñarnos cuántos son los frutos del espíritu o las obras de la carne, sino a qué género de actos pertenecen». Y el Aquinate, aduciendo este testimonio del Hiponense, concluye: «Por eso muy bien podían haber sido enumerados más o menos frutos» (a.3 ad 4). Es sólo una mera conveniencia incluir todos los actos virtuosos en los doce enumerados. «En rigor, también podían reducirse los actos de todos los dones divinos a tres: la caridad, el gozo y la paz» (ibid.).

Enumeración no exhaustiva, sino *convencional*. Tal es propiamente el sentido del texto paulino, en que dicho número es paralelo a la enumeración, más larga, de las obras de la carne, y que termina diciendo: *y otras semejantes*. No puede verse, pues, ni en uno ni en otro caso, una lista cerrada como la de las virtudes teologales. Ni siquiera, como en los dones y las bienaventuranzas, un *número místico de universalidad o plenitud*, significado por el número doce, de tanto simbolismo en el Apocalipsis. San Ambrosio, que refiere sólo diez frutos, veía en ellos una alusión al Decálogo [12].

La convencionalidad es aún más palpable si se recuerda que en el

---

[10] A.2 En el *Comment. in Epist. ad Galatas* lect.6, aparece la misma definición en frase más concisa: «Actus autem virtutis vel est perficiens, et sic est beatitudo, vel est delectans, et sic est fructus».

[11] *Cursus Theol., in 1-2* q.90. JIMÉNEZ DUQUE, art. cit. p.353-4. Sigue constante el pensamiento de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo, que se ha visto en las cuestiones precedentes, cuya actuación pone siempre sobre la virtud un modo de perfección y de excelencia, ya que su modalidad de obrar es siempre superior y divina.

[12] S. AMBROS., *In Epist. ad Gal.* c.5: ML 17,368. Cf. A. GARDEIL, *Fruits du Saint Esprit:* Dict. Théol. Cath. 6 col.944.

texto original sólo se habla de *nueve frutos*. El texto griego, todas las traducciones antiguas, incluso los más antiguos manuscritos de la Vulgata, y los Padres griegos, no conocen sino nueve frutos del Espíritu. La Vulgata clementina es la que aduce los doce frutos comúnmente enumerados. «Verosímilmente ciertas palabras del texto griego han dado lugar a traducciones latinas divergentes. Las variantes de estas diversas traducciones han sido después reunidas, yuxtapuestas y fundidas en la lista duodenaria de nuestra Vulgata» [13].

¿Podrá quizá referirse toda la enumeración a un solo fruto del Espíritu Santo? San Pablo, en efecto, la relata bajo la designación genérica singular: el fruto *(ó dè karpos)* del Espíritu. Así, en efecto, opinan algunos exegetas radicales [14]: Bajo esa multiplicidad numérica, la intención del Apóstol sería cualificar el único fruto del Espíritu.—Pero ésta es una afirmación infundada, y la distinción numérica de frutos se impone por el texto mismo. Las obras de la carne, tan múltiples y diversas, son opuestas a los frutos del Espíritu, que deben ser, por tanto, efectos muy varios. Por esa designación singular, San Pablo insistiría en el carácter de unidad de la acción del Espíritu: el paso a la pluralidad de efectos está también autorizado por otros pasajes bíblicos en que se significan, como frutos, todas las buenas obras.

No obstante ser a todas luces incompleta, Santo Tomás ve en dicha enumeración paulina de los frutos del Espíritu la lista de *los más significativos* en el doble aspecto de *fruición* de los bienes espirituales y eliminación, o calma, respecto de los males (a.3 ad 4). Su ensayo de justificación muestra, además, que los frutos enumerados esbozan, en sus líneas generales, el conjunto de la vida espiritual, por lo que a ellos pueden reducirse todos los demás.

El Espíritu Santo, dice, tiende a ordenar toda la vida espiritual del hombre en su triple plano de actuación: primero, en su interior; luego, respecto de los demás; por fin, en sus acciones exteriores. *La caridad*, que es el primer fruto y operación del Espíritu divino en nosotros, con sus efectos de *gozo* y *paz* que produce la calma y satisfacción de todos los afectos interiores; la *paciencia* y *longanimidad*, para apartar toda perturbación ante los males, comprenden la primera obra del Espíritu, concerniente a la vida íntima con Dios.

La *bondad* o benevolencia, la *benignidad*, traducida por el Angélico en beneficencia: la *mansedumbre* y la *fe* o fidelidad son los principales frutos del Espíritu en relación con nuestros prójimos.

Mientras que la *modestia* en palabras y acciones, la *continencia* y *castidad*, para refrenar todas las concupiscencias, lícitas e ilícitas, son los *efectos* o frutos del Espíritu en orden a disponer virtuosamente nuestras acciones exteriores, lo que está bajo nosotros [15].

---

[13] GARDEIL, art. cit. col.944. Los frutos del texto original son por la trad. Nácar-Colunga: «Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza». Faltan, pues, la *patientia*, *modestia*, *castitas* del texto latino. En apoyo de esta aserción recuerda el P. Gardeil que, según Cornely *(Comment. in S. Pauli Epist. ad Galat. 5,22* [París 1892] p.586), el término *makrothymía* de la lista griega es vertido, en otros pasajes de la Vulgata, sea por *patientia*, sea por *longanimitas; praütes*, por *mansuetudo* y *modestia; enkrateía*, por *continentia* y *castitas*.

[14] Así ZAHN, SIEFFERT. Véase A. GARDEIL, art. cit. col.945.

[15] El P. A. Gardeil (art. cit. col.947) hace resaltar cuán fundada y objetiva es esta clasificación de Santo Tomás, aun como explicación del texto paulino, cuando exegetas tan poco emparentados con Santo Tomás como Swete han llegado a la misma división tripartita de los nueve frutos auténticos del texto: 1.°, frutos refe-

Supuesta esta pluralidad de frutos y principalidad de los enumerados, faltaba por integrarlos en el organismo de la vida espiritual. Ante todo, como primer principio de encuadramiento, se presenta *su oposición a las obras de la carne* (a.4). Es el tema que trata el Aquinate expresamente, ya que constituye el fundamento de la enumeración paulina, y San Agustín lo había ya desarrollado. Es bien patente esa contraposición de los frutos del Espíritu a las obras de la carne en general: *secundum communem rationem*. Oposición cerrada e irreductible entre movimientos contrarios, entre el bien y el mal, las virtudes y los vicios. Pero no es posible llevar adelante con propiedad esa contraposición de cada uno de los frutos con las distintas obras de la carne; no es ése el intento del Apóstol, que «no trata de enumerar todas las obras espirituales ni todas las carnales», ni, por lo tanto, trazar ordenada sistematización de virtudes y vicios: «Non intendit tradere artem virtutem et vitiorum» [16].

Por consiguiente, tiene sólo valor de acomodación—per quandam adaptationem—la contraposición detallada de cada fruto y obra viciosa, que San Agustín llevó a cabo y el Aquinate transcribe. Sólo por acomodación, en efecto, se oponen a los frutos de caridad, paz y gozo, las primeras obras referidas en San Pablo, de fornicación, lujuria e impureza.

Más fundado será, en cambio, determinar la correspondencia de cada uno de los frutos con las virtudes y dones en particular, en virtud del principio sentado de que ellos son efectos, sea de las virtudes, sea de los dones. Santo Tomás nada ha expresado aquí sobre esto; pero esta labor de hacer entrar los frutos en el organismo de las virtudes y los dones la va a llevar a cabo a lo largo de la 2-2, donde se le ve preocuparse, en diversas ocasiones, de establecer la correspondencia de un fruto del Espíritu Santo con el acto de una virtud o de un don. A los dones de inteligencia, ciencia y sabiduría es atribuída, como fruto especial, la *fides* o certeza de la fe, y como fruto último el *gozo* de la voluntad (q.8 a.8); el gozo y la paz son directamente relacionados con la caridad (q.29 a.4; q.30 a.4). El don de consejo no da lugar a ningún fruto, mas en cuanto directivo de la misericordia se le hacen corresponder la bondad, benignidad y mansedumbre (q.8 a.8 ad 3; q.52 a.4 ad 3). Estos mismos frutos, junto con la fe, son relacionados con el don de piedad (q.121 a.2 ad 3). Al don de fortaleza responden la paciencia y longanimidad (q.136 a.4 ad 3), mientras que al de temor se adjudican los frutos de modestia, continencia y castidad (q.19 a.12 ad 4) [17].

---

rentes a la vida íntima con Dios: caridad, paz, gozo; 2.º, frutos que se refieren a nuestras relaciones con los prójimos: paciencia, benignidad, bondad; 3.º, frutos que regulan los actos exteriores, palabras o gestos: fidelidad, modestia, continencia.

[16] *Comment. in Epist. ad Gal.* c.5 lect.6.

[17] Cf. A. GARDEIL, *Fruits du S. Esprit.* cit. col.949; P. LUMBRERAS, *De habit. et virt. in comm.* n.413.

CUESTION 70

(In quatuor artículos divisa)

De fructibus Spiritus Sancti

De los frutos del Espíritu Santo

Deinde considerandum est de fructibus (cf. q.55 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.

Secundo: utrum differant a beatitudinibus.

Tertio: de eorum numero.

Quarto: de oppositione eorum ad opera carnis.

Hemos de considerar ahora los frutos. Y sobre este tema se investigan cuatro cosas.

Primera: si los frutos del Espíritu Santo son actos.

Segunda: si difieren de las bienaventuranzas.

Tercera: su número.

Cuarta: su oposición a las obras de la carne.

ARTICULO 1

Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat «ad Galatas» 5, sint actus [a]

Si los frutos del Espíritu Santo enumerados por el Apóstol son actos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat ad Gal. 5,22-23, non sint actus.

1. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim Sap. 3,15: "Bonorum laborum gloriosus est fructus"; et Io. 4,36: "Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam". Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in X "De Trin." [1], "fruimur cognitis in quibus voluntas propter ipsa delectata conquiescit". Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

Dificultades. Parece que los frutos del Espíritu Santo, que el Apóstol enumera, no son actos.

1. Lo que tiene otro fruto no debe llamarse fruto, pues sería proceso al infinito. Pero nuestros actos tienen algún fruto, pues se dice en la Sabiduría: "Glorioso es el fruto de los trabajos honrosos"; y en San Juan: "El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna". Nuestros actos, por lo tanto, no se llaman frutos.

2. Como dice San Agustín: "Gozamos con fruición de las cosas conocidas en las que reposa la voluntad con deleite". Pero nuestra voluntad no debe reposar en nuestros actos por sí mismos. Luego ellos no han de llamarse frutos.

---

[a] *In Gal.* 5 lect.6.

[1] C.10 ML 42,981.

3. Entre los frutos del Espíritu Santo enumera el Apóstol algunas virtudes, como la caridad, mansedumbre, fe y castidad. Mas las virtudes, como se ha dicho, no son actos, sino hábitos. Por lo tanto, los frutos no son actos.

Por otra parte, dícese en San Mateo: "Por los frutos se conoce el árbol", es decir, por sus obras el hombre, como allí exponen los santos. Por lo tanto, los mismos actos humanos se llaman frutos.

Respuesta. El nombre de "fruto" se transfiere de las cosas corporales a las espirituales. En aquéllas se llama fruto lo que es producido por la planta, cuando ha llegado a la perfección y contiene en sí cierta suavidad. Este fruto puede referirse a dos términos: al árbol que lo produce y al hombre que obtiene el fruto del árbol. De igual suerte, en lo espiritual, el nombre de fruto puede tomarse de dos maneras: una, llamando fruto del hombre, como el de un árbol, lo que él produce; otra, llamando fruto del hombre lo que él alcanza.

Empero, no todo lo que el hombre consigue tiene carácter de fruto, sino lo que es último y deleitable. Pues tiene el hombre campo y árbol, que no se llaman frutos, sino sólo lo último que pretende sacar de ellos. Según esto, llámase fruto del hombre su último fin, del que debe gozar.

Pero, llamando fruto del hombre lo que éste produce, en esta acepción los mismos actos humanos son frutos. Y es que la operación es acto segundo del operante y contiene delectación, si le es conveniente. Así, pues, si la operación humana procede del hombre mediante su facultad racional, será fruto de la razón. Mas si procede del hombre movido por una virtud más alta, que es la virtud del Espíritu divino, se llama en-

3. **Praeterea, inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquae virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (q.55 a.1). Ergo fructus non sunt actus.**

Sed contra est quod dicitur Mt. 12,33: "Ex fructu arbor cognoscitur"; idest, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum quod nomen "fructus" a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest: scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur.

Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus: sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quae fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur: operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus Spiritus Sancti; sic dicitur

esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis: dicitur enim I Io. 3,9, "Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet".

tonces tal operación del hombre fruto del Espíritu Santo, que es como cierto germen divino en él, según dice San Juan: "Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él".

Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus: sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli. 24,23: "Flores mei fructus honoris et honestatis".

Soluciones. 1. Teniendo el fruto cierta condición de último y de fin, nada impide que de un fruto resulte otro fruto, como un fin se ordena a otro fin. Nuestras obras, pues, en cuanto efectos del Espíritu Santo, que habita en nosotros, tienen carácter de fruto; pero en cuanto ordenadas al fin de la vida eterna, son más bien flores, por lo cual se dice: "Mis flores dieron sabrosos y ricos frutos".

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly "propter" dicit causam finalem: et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem: et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud.—Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem: in actibus autem virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem virtuosis. Unde Ambrosius dicit[2] quod opera virtutum dicuntur fructus, "quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt".

2. Que la voluntad se deleita en algo por sí mismo puede entenderse de dos modos: uno, refiriéndolo a la causa final; en este sentido no se deleita uno en algo por sí mismo, sino en el fin último. Otro sentido, en que la partícula designe la causa formal; bajo este aspecto puede uno deleitarse por sí mismo en todo aquello que es deleitable según su forma. Así vemos que el enfermo se deleita en la salud por sí misma como en el fin; en la medicina agradable, no como fin, sino por tener un sabor gustoso; y en la medicina amarga, no por sí, sino por otro.—Así también debemos decir que el hombre debe deleitarse en Dios por sí mismo, como fin último; en los actos virtuosos, no simplemente por el fin, sino por la bondad intrínseca que encierran, deleitable a los virtuosos. Por eso dice San Ambrosio que las obras virtuosas se llaman frutos, porque "restauran a sus poseedores con santa y sincera delectación".

Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum: sicut Augustinus dicit quod "fides est credere quod non vides"[3]; et "ca-

3. Los nombres de las virtudes se aplican a veces a sus propios actos, como dice San Agustín: "Fe es creer lo que no ves, y caridad es un mo-

[2] *De Parad.* c.13: ML 14,325.
[3] *In Ioann.* 8,32 tr.40: ML 3,1690.

vimiento del alma para amar a Dios y al prójimo". De este modo se usan los nombres de las virtudes en la enumeración de los frutos.

ritas est motus animi ad diligendum Deum et proximum"[4]. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULO 2

Utrum fructus a beatitudinibus differant [*]

Si los frutos difieren de las bienaventuranzas

Dificultades. Parece que los frutos no difieren de las bienaventuranzas.

1. Las bienaventuranzas, como se ha dicho, se atribuyen a los dones. Mas los dones perfeccionan al hombre en tanto es movido por el Espíritu Santo. Luego las mismas bienaventuranzas on los frutos del Espíritu Santo.

2. Los frutos de la vida eterna son, respecto de la beatitud futura, que es real, como los frutos de la vida presente respecto de la felicidad presente, que es sólo en esperanza. Pero el fruto de vida eterna es la bienaventuranza futura. Luego los frutos de la vida presente son las bienaventuranzas.

3. Condición propia del fruto es ser algo último y deleitable. Pero esto se encuentra en la bienaventuranza, como se ha dicho. Luego es una misma la razón de fruto y de bienaventuranza, y no deben distinguirse.

Por otra parte, las cosas cuyas especies son diversas lo son también ellas mismas. Y como frutos y bienaventuranzas se dividen en diversas especies, como puede verse en la enumeración de ambos, unos y otras difieren entre sí.

Respuesta. Más se requiere para la condición de bienaventuranza que para la de fruto. Para ser fruto basta que algo tenga condición de último y

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant.

1. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (q.69 a.1 ad 1). Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus Spiritus Sancti.

2. Praeterea, sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est rei; ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudines praesentis vitae, quae sunt spei. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

3. Praeterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (q.3 a.1; q.4, a.1). Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ad invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines; ut patet per numerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem

---

[*] *In Isaiam* 11; *In Gal.* 5, lect.6.

[4] *De doctr. christ.* l.3 c.10: ML 34,71.

ultimi et delectabilis: sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera: quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est (q.69 a.1 ad 1).

deleitable; mas para la razón de bienaventuranza se requiere además que sea algo perfecto y excelente. Por lo cual todas las bienaventuranzas pueden llamarse frutos, mas no al contrario. Frutos, en efecto, son cualesquiera obras virtuosas, en las que el hombre se deleita. Pero bienaventuranzas se llaman sólo a las obras perfectas. Por eso, en razón de su perfección, se atribuyen más a los dones que a las virtudes, según se ha dicho.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus: non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Soluciones. 1. El argumento prueba que las bienaventuranzas son frutos, no que todos los frutos sean bienaventuranzas.

Ad secundum dicendum quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus et perfectus: et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ultimi et perfecti: et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

2. El fruto de vida eterna es absolutamente último y perfecto, y por eso en nada se distingue de la bienaventuranza futura. No así los frutos de la vida presente, y por ello no todos los frutos son bienaventuranzas.

Ad tertium dicendum quod aliquis amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in c).

3. Algo más comprende la noción de bienaventuranza que la de fruto, como se ha dicho.

ARTICULO 3

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo [a]

Si los frutos son convenientemente enumerados por el Apóstol

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret, ad Gal. 5,22-23, duodecim fructus.

1. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae; secundum illud Rom., 6,22: "Habetis fructum vestrum in sanctificatione". Et Is. 27,9 dicitur: "Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum". Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Praeterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (a.1). Sed Dominus, Mt. 13,23, ponit triplicem terrae

Dificultades. Parece que es inconveniente la enumeración hecha por el Apóstol en doce frutos.

1. En otros lugares dice que es sólo uno el fruto de la vida presente, como en el texto: "Tenéis por fruto vuestro la santificación". Y en Isaías se dice: "Este es todo el fruto del perdón de su pecado". No deben, pues, ponerse doce frutos.

2. Fruto es el que brota de la semilla espiritual, como se ha dicho. Pero el Señor menciona un triple fruto de la tierra buena, proveniente de

[a] *Sent.* 3 d.34 q.1 a.5; *In Gal.* 5 lect.6.

espiritual semilla, a saber, fruto "centésimo", "sexagésimo" y "trigésimo". Luego no deben enumerarse doce frutos.

3. El fruto entraña en su noción ser algo último y deleitable, noción que no se cumple en todos los frutos enumerados por el Apóstol: la paciencia y longanimidad parecen referirse a cosas que contristan, y la fe no tiene condición de último, sino de primer fundamento. Luego indebidamente se enumeran tales frutos.

Por otra parte, parece insuficiente e incompleta la enumeración, pues se ha dicho que las bienaventuranzas pueden llamarse frutos, y no todas se enumeran aquí. Tampoco se menciona el acto de la sabiduría y de otras muchas virtudes. Se enumeran, pues, de un modo insuficiente.

Respuesta. El número de los doce frutos enumerados por el Apóstol es conveniente, y pueden significarse por los doce frutos de que se habla en el Apocalipsis: "A un lado y a otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos". Mas, como se llama fruto lo que procede de un principio que es raíz o germen, debe entenderse la distinción de estos frutos por el diverso proceso del Espíritu Santo en nosotros. Tal proceso diverso se verifica bajo tres aspectos: en cuanto la mente del hombre se ordena en sí misma, respecto de los prójimos y respecto de las cosas inferiores.

La mente humana se dispone bien en sí misma cuando se conduce rectamente en los bienes y en los males. Y la primera disposición de la mente en torno al bien es por el amor, que, como se dijo, es la afección primera y raíz de todas las afecciones. Por eso, como primer fruto se coloca "la caridad", en que se da especialmente el Espíritu Santo como en propia se-

bonae fructum ex spirituali semine provenientem: scilicet "centesimum", et "sexagesimum", et "trigesimum". Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Praeterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim (a.2) quod omnes beatitudines fructus dici possunt: sed non omnes hic enumerantur. Nihil etiam hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum quod numerus *duodecim fructuum* ab Apostolo enumeratorum, congruens est: et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apoc. ult., 2: "Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim". Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero, ad ea quae sunt infra.

Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra [5] dictum est. Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur "caritas"; in qua specialiter Spiritus Sanc-

[5] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.

tus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur Rom. 5,5: "Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis."—Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat; secundum illud 1 Io. 4,16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo." Unde sequela caritatis est "gaudium". — Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Ps. 118, 165: "Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum", quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax: scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur "pax".—In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum: quod pertinet ad "patientiam".—Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad "longanimitatem": nam "carere bono habet rationem mali", ut dicitur in V "Ethic." [6].

Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc

mejanza, ya que El es amor. Así dice el Apóstol: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado".—Pero al amor de caridad sigue necesariamente el gozo. Y es que todo el que ama se goza en la unión del amado, y la caridad tiene siempre presente a Dios, a quien ama, según aquello: "El que está en caridad, permanece siempre en Dios y Dios en él". Por lo que consecuencia de la caridad es el "gozo".—Mas la perfección del gozo es la paz bajo dos aspectos: El primero, por la quietud respecto de las perturbaciones exteriores, pues nadie puede perfectamente gozar del bien amado cuando en su goce es perturbado por otras cosas. Además, que el que tiene su corazón perfectamente pacífico en un objeto, por ningún otro puede ser molestado, porque reputa las demás cosas como nada. Por eso se dice en el Salmo: "Mucha paz tienen los que aman tu ley y no hay para ellos tropiezo", porque no son perturbados por las cosas exteriores en tal grado que les impidan gozar de Dios. Por un segundo aspecto, en cuanto a calmar el deseo fluctuante, pues no goza perfectamente de algo aquel a quien no le basta lo que goza. Ahora bien, la paz lleva consigo estas dos cosas: que no seamos perturbados por las circunstancias exteriores y que nuestros deseos descansen en un solo objeto. Por eso después de la caridad y el gozo se enumera la "paz".—En los males se halla bien dispuesta el alma de dos modos: Uno, en no ser perturbada por la inminencia de los males, lo que pertenece a la "paciencia".—Segundo, en que tampoco se turbe por la dilación de bienes; pues, según el Filósofo, "carecer del bien tiene razón de mal". Y esto pertenece a la "longanimidad".

Respecto de los prójimos, el hombre se ha de disponer rectamente: Primero, en cuanto a la voluntad de hacer el bien, y tenemos la "bondad".

[6] C.3 n.14 (Bk IIIibat); S.Th., lect.5.

Segundo, en cuanto a la ejecución de esta beneficencia, y a esto se refiere la "benignidad", ya que benignos, según su acepción etimológica, son aquellos a quienes el "buen fuego" del amor enfervoriza para hacer bien a los prójimos.- -Tercero, en cuanto a tolerar con igualdad de ánimo los males por ellos inferidos; es el oficio de la "mansedumbre", que refrena la ira.—Por fin, en que no sólo no causemos daños al prójimo por la ira, pero ni tampoco por fraude o engaño, lo que compete a la "fe", en sentido de fidelidad; pero si se entiende de la fe por la que se cree en Dios, ésta ordena el hombre a algo superior a él, a someter su entendimiento a Dios y, por el entendimiento, todas sus cosas.

Respecto a lo que es inferior, el hombre se dispone debidamente, ante todo, en cuanto a las acciones exteriores, por la "modestia", que hace guardar moderación en palabras y obras.—Y en cuanto a las pasiones interiores, por la "continencia" y "castidad", ya se distingan estas dos en el sentido de que la castidad refrene los placeres ilícitos y la continencia modere al hombre en lo lícito, ya en cuanto que el continente siente aún las concupiscencias, pero no es arrastrado por ellas, mientras el casto ni las siente ni menos sucumbe a ellas.

Soluciones. 1. La santificación se realiza por todas las virtudes, por las que se eliminan a la vez los pecados. Por ello, en el texto aludido se nombra el fruto en singular, por su unidad de género, que se divide en muchas especies, y por ellas se cuentan muchos frutos.

2. Los frutos centésimo, sexagésimo y trigésimo no se distinguen por las diversas especies de actos virtuosos, sino por diversos grados de perfección, aun de una sola virtud. Así se dice que la continencia conyugal va significada por el fruto

pertinet "bonitas". — Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet "benignitas": dicuntur enim benigni quos "bonus ignis" amoris fervore facit ad benefaciendum proximis.—Tertio, quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata. Et ad hoc pertinet "mansuetudo", quae cohibet iras.—Quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet "fides", si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se: ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per "modestiam", quae in omnibus dictis et factis modum observat. — Quantum ad interiores concupiscentias, per "continentiam" et "castitatem": sive haec duo distinguantur per hoc, quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero etiam a licitis: sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes: per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis: quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum: sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis. Sicut continentia coniugalis dicitur [1] significari per

[1] Cf. Hieron. *Adv. Iovin* l.1 c.3 : ML 23,223.

fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis Sancti [3] distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis. Et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

trigésimo; la continencia de viudez, por el sexagésimo, y la virginal, por el centésimo. Y de otros varios modos los santos distinguen los tres frutos evangélicos según tres grados de virtud. La razón de los tres grados es que en la perfección de cada cosa se considera su principio, medio y fin.

Ad tertium dicendum quod ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet.—Et fides etiam si accipiatur prout est fundamentum (cf. c.), habet quandam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem: unde Glossa [4] exponit: "Fides, idest de invisibilibus certitudo".

3. El hecho mismo de no ser perturbado en las tristezas tiene algo deleitable.—Y la fe, aun en el sentido de fundamento, tiene condición de último y deleitable, en cuanto que implica la certeza; y así la Glosa expone: "La fe, es decir, certidumbre sobre las cosas invisibles".

Ad quartum (ad "Sed contra") dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super epistolam ad Gal. 5,22-23, "Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quot sunt" (vel opera carnis, vel fructus spiritus); "sed ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint". Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum (in c) modorum. Unde et actus sapientiae, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad caritatem, gaudium et pacem. — Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

4. Según afirma San Agustín: "El Apóstol no lo entendió en el sentido de enseñar cuántas son—las obras de la carne o los frutos del Espíritu—, sino para mostrar en qué géneros aquéllas se han de evitar y éstos han de buscarse". De ahí que pudieran haberse enumerado más o menos frutos. Sin embargo, todos los actos de los dones y virtudes pueden reducirse a éstos por una cierta conveniencia, ya que todas las virtudes y los dones ordenan la mente de alguno de los modos dichos. Así, los actos de sabiduría, y de cualquiera de los dones que mueven al bien, pueden reducirse a la caridad, gozo y paz.—Enumeró, no obstante, más bien estos frutos, pues los aquí enumerados implican más fruición de bienes y apaciguamiento de males, lo que parece contenerse en la noción de frutos.

[3] Cf. AUGUST. *Quaest. Evang.* l.1 q.4 super Mt. 13,13: ML 35,1325.
[4] Interl. et LOMBARDI super Gal. 5,25: ML 192,160.

ARTICULO 4

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis [a]

Si los frutos del Espíritu Santo se oponen a las obras de la carne

Dificultades. Parece que los frutos no se oponen a las obras de la carne, que enumera el Apóstol.

1. Los contrarios están en el mismo género. Mas las obras de la carne no se llaman frutos. Luego no se les oponen los frutos del espíritu.

2. Una cosa es contraria sólo de otra. Pero el Apóstol enumera más obras de la carne que frutos del espíritu. Por lo tanto, los frutos del espíritu y las obras de la carne no son contrarios.

3. Entre los frutos del espíritu se enumeran primero: caridad, gozo y paz, a los que no corresponden las obras de la carne, designados en primer lugar: fornicación, impureza, lascivia. Por lo tanto, los frutos del espíritu no son contrarios a las obras de la carne.

Por otra parte, dice allí mismo el Apóstol que "la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne".

Respuesta. Pueden entenderse las obras de la carne y los frutos del espíritu en dos sentidos: uno, bajo una razón común, y de este modo los frutos del Espíritu Santo, tomados en general, contrarían a las obras de la carne. Ello es porque el Espíritu Santo mueve a la mente humana a obrar conforme a la razón, o más bien sobre la razón; mas el apetito de la carne, que es el apetito sensitivo, arrastra a los bienes sensibles, inferiores al hombre. Y como el movimiento natural ascendente y el movi-

Ad quartum sic proceditur. **Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis quae Apostolus enumerat [Gal. 5,19].**

1. Contraria enim sunt eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariantur.

2. Praeterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Praeterea, inter fructus spiritus primo ponuntur caritas, gaudium, pax: quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia. Ergo fructus spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem 17, quod "caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem".

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem. Et hoc modo, in communi fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in natu-

[a] *In Gal.* 5 lect.6.

ralibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus.

miento descendente son opuestos, así en la actividad humana son contrarios las obras de la carne y los frutos del espíritu.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis. Et sic non oportet quod singula singulis contraponantur: quia, sicut dictum est (a.3 ad 4), Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. — Sed tamen, secundum quandam adaptationem Augustinus[10], super epistolam ad Gal. 5,22-23, contraponit singulis operibus carnis singulos fructus, sicut "fornicationi, quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo: in qua etiam est vera castitas. Immunditiae autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae: quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, propter quam bellum est gestum adversus evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, et inimicitias et contentiones et aemulationes, animositates et dissensiones, opponuntur longanimitas, ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus; et ad curandum, benignitas; et ad ignoscendum, bonitas. Haeresibus autem opponitur fides; invidiae, mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus, continentia".

Pueden también considerarse según la naturaleza propia de cada uno de los frutos y obras de la carne enumerados. En este sentido no deben contraponerse cada uno de ellos en particular, puesto que, como ya se dijo, el Apóstol no intenta enumerar todas las obras espirituales ni todas las obras carnales.—Sólo por una cierta adaptación San Agustín, glosando el texto paulino, contrapone cada fruto del espíritu a una de las obras de la carne en particular. Y así, dice, "a la fornicación, que es el amor de satisfacer la lujuria fuera de legítima unión conyugal, se opone la caridad, por la que el alma se une a Dios, y en la cual hay verdadera castidad. Las impurezas son todas las perturbaciones concebidas de aquella fornicación, a las que se opone el gozo de la tranquilidad. La idolatría, por la que se ha hecho guerra contra el Evangelio, se opone a la paz. Contra las hechicerías, enemistades, emulaciones y disensiones está la longanimidad para soportar los males de los hombres entre quienes vivimos; para precaverlos, la benignidad, y para perdonarlos, la bondad. A las herejías se opone la fe; a la envidia, la mansedumbre; a las embriagueces y orgías, la continencia".

Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quaedam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Soluciones. 1. Lo que procede del árbol contra su naturaleza no se llama fruto suyo, sino corrupción del mismo. Y puesto que las obras virtuosas son connaturales a la razón y las obras de los vicios contrarias a la razón, aquéllas se llaman frutos, mas no las obras viciosas.

Ad secundum dicendum quod "bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam", ut Diony-

2. Según dice Dionisio, "el bien sobreviene de un solo modo, y el mal de muchos", por lo que a una virtud

[10] ML 35,2141.

se oponen varios vicios. No es de admirar, pues, que se enumeren más obras de la carne que frutos del Espíritu.

S. Es patente, por todo lo dicho, la solución al argumento.

sius dicit, 4 cap. "De div. nom." [11]; undo et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc, non est mirum si plura ponuntur opera carnis quam fructus spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in c).

[11] § 32: MG 3,732; S.Th., lect.22.

APENDICES

I. Los hábitos en la filosofía moderna

1. La concepción general de los hábitos

Hemos indicado, al exponer la síntesis doctrinal de Santo Tomás sobre los hábitos, que no es coincidente con las varias teorías y explicaciones que la filosofía moderna ha lanzado sobre el tema y que supera a todas ellas desde su punto de vista metafísico y en luminosa sistematización, en coherencia y, sobre todo, en verdad. Esto no quiere decir que la especulación filosófica, extraña al campo escolástico, no se haya preocupado por el problema de los hábitos ni sus múltiples implicaciones filosóficas.

Sus estudios contienen aportaciones muy valiosas que completan y muchas veces confirman desde el campo psicológico las deducciones teóricas del Aquinate. Otras veces se desvían hacia crasos errores filosóficos, ya que, lejos de limitarse a la observación y psicología experimental, toman la teoría de los hábitos como base y punto de apoyo de propias concepciones filosóficas. *Essai de métaphysique scientifique* titula J. Chevalier su monografía *L'habitude*, asegurando luego, para justificar esa unión extraña de la metafísica y la ciencia, que el tema de los hábitos es no sólo «un problema central en torno del cual se ha ordenado el pensamiento francés... y por el cual se ha despertado la renovación metafísica de nuestra edad», sino que es «problema de extrema importancia, que se encuentra de alguna manera en el centro de convergencia de muchas cuestiones vitales de filosofía». Añade, además, que en el estudio de la cuestión «se contiene en potencia el método de investigación completo desde el triple punto de vista de la historia, de las ciencias y de la filosofía. Históricamente, el problema del hábito es susceptible de interesar a los espíritus más diversos, analistas de la vida interior, artistas, sabios, metafísicos... Científicamente, tal problema no puede ser precisado y circunscrito, en sus datos iniciales y en sus resultados, sino adaptándose a los hechos..., acudiendo a las fuentes de la experiencia física, biológica y moral... Metafísicamente, en fin, el hábito nos proporciona una de las vías de acceso más positivas y más seguras hacia el absoluto, hacia el descubrimiento de la realidad del espíritu».

«La extensión del problema—continúa Chevalier—aparece considerable si se piensa que numerosos hechos de inercia y adaptación... cuya función es preponderante en las ciencias de la naturaleza, se emparentan de un lado o de otro con los hábitos; que, psicológicamente, el fenómeno del hábito está en el punto de contacto del espíritu y del cuerpo, de lo consciente e inconsciente, de la voluntad y el mecanismo; que, pedagógicamente, toda la educación consiste en la formación de hábitos; que moralmente, en fin, se ha podido definir la virtud como el hábito del bien» [1].

[1] J. Chevalier, *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique* (París 1929) pref. p.XIII-XV; c.1 p.1.

Si no todos están de acuerdo con este extremado elogio que del tema ha hecho J. Chevalier—quien, por lo demás, con gran consecuencia, ha llevado a la práctica su punto de vista, tratando en su extensa monografía la cuestión de los hábitos bajo esos distintos aspectos—, al menos los que han tratado la cuestión coinciden en acentuar la importancia psicológica y filosófica de este estudio. «En el hombre—observa Lemoine—el hábito juega un papel tan considerable, que sus facultades más bellas, como sus más humildes potencias, permanecen inútiles, y el hombre no es viable si el hábito no se añade y suple a la naturaleza» [2]. Y Roland-Gosselin subraya «la importancia primordial de los hábitos en la educación física, intelectual, moral y religiosa de los individuos y de las colectividades», ya que «la educación consistirá esencialmente en cultivar los hábitos y armonizarlos» [3].

Parece, pues, de interés recoger, en sucinto resumen, las varias concepciones y teorías de la filosofía moderna en torno a los hábitos, sobre todo en su aspecto filosófico, contrastándolas con la síntesis doctrinal de Santo Tomás, ya expuesta en las tres primeras cuestiones.

2. Diversas concepciones sobre la naturaleza del hábito

La teoría materialista y positivista

Nos encontramos, por desgracia, que la primera especulación de la filosofía moderna sobre el tema tiene un sello marcadamente materialista y positivista. Su origen está en Descartes, que, por lo demás, ha introducido el tema en la filosofía francesa. Descartes separó radicalmente el alma del cuerpo e introdujo el mecanicismo de Epicuro en la explicación de todos los fenómenos vitales, aun de la vida sensible. Todas las operaciones que tienen lugar en el cuerpo se regulan por la circulación de los «espíritus animales», en perfecto automatismo de movimientos. Los hábitos se reducirán a una adaptación de esos automatismos por una canalización de los espíritus animales, que pasan más fácilmente por las nuevas vías, a través de los poros abiertos del cerebro. La voluntad no es sujeto de hábitos, que impedirían su plena libertad. La acción del alma consiste en poner en movimiento los espíritus y provocar esos automatismos. No fué consecuente Descartes, y admitió también hábitos del espíritu—en especial las virtudes—, paralelos y sin relación alguna con los sensibles; pero sembró ya el germen de la explicación mecanicista, que reduce la noción de hábito a un fenómeno físico [4].

Y Malebranche acentuará aún la teoría mecánica del hábito con su reducción de la causalidad a sucesión y encadenamiento de fenómenos, siendo así el precursor de los empiristas, que llevarán el sistema cartesiano hasta el fenomenismo materialista.

La interpretación puramente materialista del hábito vino en pos de A. Comte. El fundador del positivismo sostuvo que, no existiendo sino diferencia de grados entre el reino inorgánico y el de los vivientes, la costumbre o hábito es uno de los hechos universales que cubren

---

[2] A. Lemoine, *L'habitude et l'instinct* (París 1875) p.15.
[3] Abbé Roland-Gosselin, *L'habitude* (París 1920) p.121.
[4] Descartes, *Les passions* a.42; *Lettre à la princesse Elisabeth*, 15 junio 1645 (cf. A. Roland-Gosselin, o.c., p.133).

toda la extensión de la naturaleza y de sus fenómenos. En los seres inorgánicos, dice, puede notarse «la facultad de contraer verdaderos hábitos» o disposiciones fijas que implican una reproducción más fácil de los mismos actos. Un discípulo suyo, L. Dumont, ha sido el propagador de esta idea materialista que reduce el hábito a un puro fenómeno físico. Según este autor [5], el hábito es una ley física universal, «un modo de reacción de las fuerzas físicas, resultante de la acción que han ejercido antes otras sobre ellas». Y sostiene que los hábitos se dan en el mundo inorgánico con igual razón que en los vivientes. Los pliegues de un papel, de los vestidos; la cerradura que juega mejor con el uso, cualquier mecanismo o máquina que se ajusta bien con el ejercicio, adaptándose más sus piezas y sus resortes, limando sus resistencias y asperidades y haciendo así más fáciles sus movimientos, constituyen otros tantos hábitos en la materia inerte. En los seres vivientes, vegetales o animales, los hábitos consistirían en iguales fenómenos de adaptación de movimientos, de cohesión mutua de unas fuerzas con otras; «así como las impresiones de los objetos exteriores moldean en el sistema nervioso vías cada vez más apropiadas, estos fenómenos vitales se reproducen bajo excitaciones semejantes», constituyendo los hábitos psicológicos sobre el mismo plano de ciego mecanicismo que cualquier sistema de fuerzas físicas.

No obstante el crudo materialismo de esta teoría, William James adopta la misma interpretación del hábito como puro automatismo, o más bien mecanismo de orden físico, aplicándola a todos los hábitos de la vida psicológica. Para él, «la filosofía es esencialmente un capítulo de la física, mucho más que un capítulo de la fisiología o de la psicología». James explica el hábito en los vivientes *por la plasticidad del sistema nervioso*, y toda la vida psicológica es reducida a esta aptitud de los centros nerviosos para crear nuevas vías o encadenamientos de descargas nerviosas, provocados y determinados por un primer excitante exterior. Desde los hábitos de la vida consciente, intelectual y moral, hasta las últimas asociaciones inconscientes, movimientos nerviosos y rutinas, todos son explicados por simples reflejos nerviosos. «Y no hay lugar a buscar otras causas de la asociación más allá de las leyes del automatismo nervioso» [6].

El psicólogo Pierre Janet transporta este automatismo nervioso al plano psicológico, sosteniendo que una gran parte de nuestra actividad consciente, *la actividad conservadora*, corresponde al dominio de los hábitos, los cuales conservan y repiten por asociaciones de ideas y memoria lo que la actividad de síntesis ha creado. Pero esta actividad habitual, aunque consciente y humana, es automática, por lo que los hábitos vienen a consistir en simples complejos de asociaciones y automatismos psicológicos [7]. Con ello el psicólogo francés se limita a seguir a los fenomenistas ingleses, que, como D. Stewart, Reid, Hume, Hartley, explicaron los hábitos por procesos automáticos de asociaciones de ideas.

---

[5] A. Comte, *Cours de philosophie positive* lcc.32.45; L. Dumont, *De l'habitude*: Revue de Philosophie, I p.322-337.

[6] W. James, *Précis de psychologie*, trad. franc. Baudin-Bertier, p.175-5.335. Cf. P. de Roton, *Les habitudes* cit. p.129-30.

[7] P. Janet, *L'automatisme psychologique* (París 1889) p.4Sss. Sólo J. Chevalier, *L'habitude* cit. c.2 p.12.51, da excesiva importancia a la cuestión de los hábitos inorgánicos, admitiéndolos en parte.

Noción general del hábito en la filosofía moderna

Pero este materialismo mecanicista, que no admite sino distinción gradual entre el reino inorgánico y el orgánico, es rechazado por casi todos. Y la generalidad de los autores que trataron el tema y pertenecen sobre todo a la filosofía francesa, han limitado el concepto de hábito al menos a los seres vivientes. En esto siguen la pauta trazada por Ravaisson, el cual, apoyándose en Aristóteles, Leibniz y Maine de Biran, afirmó ser el hábito propiedad especial de los seres vivientes, elaborando una noción general y psicológica del mismo.

Su definición del hábito, comúnmente aceptada, se acerca algo a la tradicional: «El hábito—dice—es *una disposición* con respecto a un cambio, engendrada en un ser por la continuidad o repetición de este mismo cambio». Y explica que esta disposición consiste en una modificación del ser permanente o estado que subsiste después del cambio, pero que no puede haber nacido sino por él, ya que supone una mudanza en la disposición o virtud interior del sujeto, tanto en el hábito adquirido como en los hábitos contraídos; y además no es disposición sino para un cambio futuro.

Así, pues, prosigue Ravaisson, «nada es susceptible de un hábito sino lo que es susceptible de cambio; pero no todo lo susceptible de cambio es ya por esto susceptible de hábitos». En los cuerpos inertes hay también mutabilidad, hay cambios; pero no hay posibilidad de hábitos en todo el reino inorgánico. Es ridículo afirmar que los átomos se habitúan a las leyes de la gravedad. Los hábitos implican un cambio y modificación estable en la disposición interna, en el poder o virtud interior del agente. Los fuerzas físico-químicas de las moléculas no sufren modificación alguna en sus reacciones y movimientos determinados. Ravaisson es el primero en invocar, como confirmación, el texto de Aristóteles, que afirmó esto mismo en el expresivo ejemplo: «Se podrá arrojar mil veces una piedra a lo alto, mas no contraerá el hábito de subir; seguirá siempre del mismo modo respecto de este movimiento» [8].

Y en esto está de acuerdo con toda la doctrina tradicional; hablar, pues, de hábitos en el reino inorgánico es *pura metáfora*. Sólo hay una remota semejanza en la adaptación exterior de un sistema de fuerzas, en esa mejor adaptación de las piezas de una máquina para el rodaje; pero nunca habrá cambio en la modificación interna de esas fuerzas.

En consecuencia, la posibilidad de contraer hábitos es privilegio de los seres vivientes, en virtud de lo que llamará más tarde W. James *la plasticidad de la materia viviente*, o la potencialidad de los mismos para ser modificados en diversos sentidos, que decía Santo Tomás. Pero es privilegio extensivo a todos los organismos vivientes. Y en este punto, también en pos de Ravaisson, todos los autores se detienen en describir los diversos fenómenos de hábitos en las escalas sucesivas de vivientes. Todos los vivientes se habitúan, porque en ellos el vivir es habituarse, sometidos como están todos, bajo la influencia del medio exterior, a la lucha por la vida, sufriendo cambios y modificaciones internas en sus organismos. Así se describen los mil fenómenos de costumbres o de habituarse en las plantas, como son todas las formas de adaptación de las mismas de unos climas a otros, del cultivo tropical al cultivo en zonas frías, en regadío o en secano; los fenómenos de se-

[8] ARISTÓTELES, *Ethic. Eudem.* II,2. F. RAVAISSON, *De l'habitude*. Tesis del doctorado presentada en 1838. Ed. J. Baruzi (París 1927) p.1-3.

lección de plantas, de formación de variedades; el arte de sus diversos cultivos, todos los cuales sólo se verifican en virtud de profundas modificaciones en su estructura orgánica.

En los animales, se citan ante todo las mil formas de hábitos que adquieren por la domesticación y enseñanza del hombre. Y, tanto en ellos como en el hombre, son disposiciones corporales todas las transformaciones que sufren sus organismos como consecuencia de su adaptación a este o a aquel clima, a unas condiciones especiales de la vida, de régimen, de alimentación, a ciertos trabajos duros, etc. Sobre todo son típicos los fenómenos de cambios que tienen lugar en la vida íntima de los organismos con la creación de resistencias y anticuerpos contra las enfermedades, los que también han de incluirse entre las modificaciones orgánicas o hábitos corporales que contraen.

Y en el hombre, donde la plasticidad vital se encuentra en su máximo de perfección, también se da máxima facilidad para contraer toda clase de hábitos. Ese grado extremo de plasticidad hace que ningún acto, ninguna impresión pase sin dejar huella en su organismo y en sus potencialidades. Como se espesa la nieve formando nuevos estratos, así se acumulan en nosotros los actos y las impresiones a través de los días y de los meses, formando una suma de disposiciones y tendencias nuevas en forma de costumbres. Así, los hábitos envuelven al hombre en todos los aspectos, en su vida física y fisiológica y en su vida psíquica, en sus operaciones y tendencias corporales como en las sensibles y de orden racional. El hombre se convierte poco a poco en un «haz de hábitos», y es profundamente real la fórmula que define al hombre como «un animal de costumbres», o como decía Dostoiewsky: «En verdad que el hombre es un animal que puede habituarse a todo. Creo que ésta es la mejor definición que se puede dar de él» [9].

Las teorías evolucionistas sobre el hábito

Pero el materialismo vitalista se apoderó pronto de estas especulaciones y descripciones sobre los hábitos en la vida orgánica, haciendo de ellas el punto de apoyo de su metafísica transformista.

Hemos visto que los hábitos, sobre todo los de orden inferior, se revelan como un maravilloso poder de adaptación de la vida y operaciones orgánicas ante las influencias exteriores mediante sucesivos cambios y modificaciones internas, las cuales se fijan en los tejidos y centros vitales por la repetición, convirtiéndose en una «segunda naturaleza». ¿Tienen también estos hábitos, o por ellos los seres vivientes, *capacidad creadora* de nuevos órganos y formas de vida, las cuales, transmitidas por la herencia, transformarán las especies de la naturaleza?

Ya Aristóteles afirmaba que «el hábito es como una naturaleza» [10]. Y Pascal emitió, sentencioso, la duda: «Temo que esta naturaleza no sea ella misma una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza». Lo que más tarde admitió Boutroux para reducir la necesidad en el mundo a la contingencia, sosteniendo que «las leyes de la naturaleza son simplemente sus hábitos» [11].

Y éste fué el punto de partida del evolucionismo naturalista. La-

[9] *Los sepultados vivos* c.1. Cf. P. ARRIGHINI, *L'abitudine* (Torino, Marietti, 1937) p.105; A. ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude* p.11-26.
[10] ARISTÓTELES, *De mem. et reminisc.* c.2:
[11] *De la contingence des lois de la nature* (Paris 1874) p.165.

marck, precursor del darwinismo, y en pos de él Darwin, Spencer y todos los transformistas, harán de ello el punto central de su doctrina. Lamarck enseñaba [12] que las circunstancias, influyendo sobre la forma y la organización de los animales, producen grandes cambios en sus necesidades, y éstas producen a su vez los mismos cambios en las acciones; si las necesidades son constantes y durables, producirán hábitos igualmente durables, y tales acciones habituales son las que hacen nacer insensiblemente nuevos órganos conforme a las nuevas necesidades.

Tal es el principio de todo el evolucionismo transformista. Las funciones nuevas crean los hábitos, y estas acciones habituales, a su vez, los órganos, los cuales, transmitidos por herencia, transforman la naturaleza de las especies. Por eso Darwin repetía: «No son los órganos, es decir, la naturaleza y las formas corporales de un animal, los que han dado lugar a sus hábitos y sus facultades particulares, sino, al contrario, sus hábitos y su manera de vivir los que han constituído la forma de los cuerpos, el número y el estado de sus órganos, las facultades de que gozan». Y todos estos filósofos naturalistas repiten con Le Dantec que la costumbre es no solamente creadora de órganos y funciones, sino «es la madre de todas esas fantasías metafísicas que se llaman facultades, principios, moral, derecho, deber...» [13]

Es lógica de ahí *la identificación de los hábitos con los instintos* que los evolucionistas enseñan como punto de apoyo a sus teorías. Ya Condillac enseñaba que «el instinto no es nada», que los animales aprenden, como nosotros, con trabajo a moverse y a obrar, adquiriendo así hábitos que luego hacen sus actos inconscientes y automáticos. Y como resulta demasiado evidente ante la ciencia y experiencia común que los animales no podrían contraer por propia práctica y adquisición sus admirables instintos, sino que nacen con ellos, Lamarck y Darwin hubieron de reformar la teoría, haciendo de los instintos, no simples *costumbres o adquisiciones del individuo*, sino *hábitos de la especie*. Los instintos, según toda la ciencia evolucionista, serían hábitos ancestrales y hereditarios que se han formado, desarrollado, fijado y transmitido con el lento desenvolvimiento de la misma especie.

Sería tarea prolija detenerse en rebatir estas teorías sobre el hábito, en que están implicados todos los principios falsos del transformismo evolucionista. Baste decir que, ante todo, es ridículo y craso error atribuir a esos hábitos somáticos del organismo tal función creadora y de transformación de las especies vivientes. El transformismo se opone al principio, fundado en la experiencia viviente, del «fixismo» de las especies y al determinismo en el ser y en el obrar de toda la naturaleza irracional. La capacidad de adaptación de los seres vivientes sólo tiene poder de modificar los organismos en unos límites y amplitud muy reducida; puede introducir o crear variedades, profundas modificaciones individuales dentro de las mismas especies; mas la ciencia hasta ahora no ha demostrado en ningún organismo una adaptabilidad ilimitada, capaz de transformar su ser en otra especie distinta.

En cuanto a identificar los hábitos operativos con los instintos, es también un craso error. Implica una burda proyección antropomorfista del modo de obrar del hombre en la adquisición de sus hábitos sobre el obrar de los irracionales, para después retornar la proyección del sen-

[12] LAMARCK, *Philosophie zoologique* (París 1809) I c.7s. Cf. J. CHEVALIER, *L'habitude* p.64ss; A. ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.28s.

[13] *Traité des animaux* p.I.ª; DARWIN, *De l'origine des espèces* (1859). Trad. París 1866 p.22ss. Cf. ARRIGHINI, *L'abitudine* cit. p.57ss; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.38ss.

sismo y del determinismo instintivo animal sobre el hombre. Debería ser el obrar de los animales libre y por autodeterminación consciente para que se dieran a sí mismos sus propios hábitos y modos de obrar. Pero es un hecho patente que las operaciones de los animales son todas determinadas por la naturaleza, es decir, brotan de las tendencias naturales—el *appetitus naturalis* específico de cada viviente—, y éstas de las estimaciones instintivas puestas por el Creador en cada naturaleza. Por eso estas reacciones instintivas son siempre uniformes y de una fijeza sorprendente. Los instintos de los animales no son capaces de progreso, pues nacen ya perfectos; las abejas construyen la admirable arquitectura de los panales y elaboran su miel siempre de la misma manera y sin cambiar sus planes constructivos y químicos en siglos ni en milenios. Sólo en ellos cabe regreso y desaparición parcial individual, sobre todo por la domesticación del hombre. En la actividad humana hay también instintos o tendencias innatas en sus diversas formas de *appetitus naturalis*, pero sometida su actuación al dominio de la voluntad libre; por eso en rigor no hay obrar instintivo consciente en el hombre.

Por fin, la teoría spenceriana del instinto como *hábito de la especie* es falsa y sólo obedece a prejuicios del sistema. Si es imposible a cada individuo modificar su modo de obrar instintivo y determinado porque nace en él con la naturaleza, tampoco le será dado cambiar a mil generaciones de individuos.

Además, es totalmente falsa y negada por los científicos modernos la idea darwiniana de que los hábitos adquiridos personales pueden transmitirse por herencia. Ni los hábitos somáticos ni los hábitos superiores, las ciencias, artes o virtudes se transmiten, hechas y formadas, por herencia. Las mismas enfermedades no se heredan como tales. Sólo se transmiten mediatamente, *como predisposiciones orgánicas* a las diversas clases de hábitos, lo que hace ya necesario que los sucesores deban empezar de nuevo la labor de adquisición [14].

Los hábitos pasivos y activos

Volvamos ahora a una división general de los hábitos, propia de la filosofía moderna, que va envuelta en sus especulaciones sobre la noción del mismo. Es la división en hábitos pasivos y hábitos activos. Proviene de Maine de Biran, de quien la ha tomado Ravaisson, el cual la ha lanzado a la corriente de especulación moderna. Para Maine de Biran[15], *el hábito pasivo* es pasivamente contraído por un organismo viviente por la acumulación de sus reacciones vitales y sensibles ante la influencia del medio, y afecta especialmente a la «facultad de sentir». El hábito activo afecta inmediatamente a la «facultad de mover»; comprende aquellos hábitos formados por adquisición e iniciativa del yo, no por la

---

[14] A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct* cit. c.1. Cf. ARRIGHINI, o.c., p.68ss.

[15] MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser:* Oeuvres philosophiques (París 1841) t.1 p.219ss; RAVAISSON, *De l'habitude* cit. p.35-38. Maine de Biran atribuía, es verdad, la noción de hábitos pasivos a sola la actividad cognoscitiva, pues él, sensista discípulo de Condillac, explicaba mediante ellos todos los fenómenos de sensación, percepción, imaginación y hasta las operaciones intelectuales, por el automatismo de ideas a través de los signos del lenguaje. Pero fué Ravalsson quien, con su distinción entre sensación, pasiva, y percepción más activa, amplió el concepto de hábito pasivo y dió el sentido propio al activo en la forma expuesta. Cf. PL. ROYON, *Les habitudes* cit. p.132-3.

influencia pasiva del medio exterior, y son los mecanismos activos de que se sirve el sujeto para mejor obrar.

Es bien patente que estos segundos se refieren a los verdaderos hábitos operativos superiores o psicológicos, y sólo se encuentran en el hombre. La dificultad está en la primera denominación de hábitos pasivos. Todos están acordes en que éstos no significan el hábito perfecto, sino las llamadas costumbres o rutinas—*accoutumances, assuefazioni*—, tanto vitales como operativas. Tales son los fenómenos de acostumbrarse al frío, al calor, a los medicamentos, a otros agentes nocivos, todos los hechos de aclimatación y otras adaptaciones en los organismos, así como las adaptaciones operativas o ciertos automatismos contraídos por el hombre por la repetición rutinaria o casi inconsciente de algunos movimientos. Algunos sostienen que tales costumbres no deben llamarse propiamente hábitos, sino «asuefacciones» [16].

Sin embargo, puesto que existe el efecto típico de una modificación habitual adquirida por la repetición de actos, se han de incluir estos hábitos pasivos en la noción general del hábito, tanto según la filosofía moderna como la antigua. Y si queremos reducir esta clasificación a la división tradicional, diremos que los hábitos pasivos casi coinciden con la noción antigua de *hábitos entitativos corporales*. Mas no del todo, ya que esta acepción moderna incluye también ciertos hábitos operativos, aunque inferiores o rutinarios.

En todo caso, como la han notado ya muchos [17], la denominación de pasivos no es adecuada ni aun aplicada a los hábitos entitativos. Las mismas disposiciones orgánicas son activas a su manera, con una actividad vital, como es el movimiento intrínseco de todo viviente, aunque motivado por las influencias exteriores. Ya dijimos que, según la doctrina tradicional, para la formación de todo hábito se requiere *un principio interno de actividad*, a la vez que el principio pasivo. Los mismos hábitos operativos rutinarios son substancialmente activos, y sólo cabe establecer diferencia de grado entre ellos y los hábitos superiores. La actividad en aquéllos es más atenuada, más condicionada por los excitantes exteriores, sin el esfuerzo e iniciativa propia que se da en la adquisición y uso de los hábitos superiores, y exige la intervención voluntaria, refleja y plenamente libre del espíritu.

La teoría del hábito como degradación de la actividad libre

Con la especulación de Ravaisson tocamos ya los hábitos del orden superior y propiamente tales: los de la vida racional y voluntaria. Las teorías hasta aquí indicadas se referían de modo exclusivo, o al menos predominante, a los hábitos de orden inferior, orgánicos o de la vida sensible. Y preciso es decir que casi toda la literatura filosófica moderna no sale de esos estrechos horizontes de lo orgánico, o del psiquismo sensible, en la explicación de los hábitos. La mayor parte de los tratados de Psicología limitan, además, su estudio a la descripción de los fenómenos. Se reconocen universalmente los hechos y fenómenos del hábito como una ley fundamental cuya influencia se extiende a todo el dominio de la actividad y pasividad de los seres vivientes, que se organiza para regular las funciones biológicas y psíquicas de los mismos. Se describen

[16] GUIDO OLIVIERI, *Psicología delle abitudini* (Milano, Bocca, 1937) p.10-12.

[17] LACHELIER, *Vocabulaire philosophique*, «Habitude»; ROLAND-GOSSELIN, o.c., p.42; GILLET, O. P., *Les éléments psychologiques du caractère moral:* Rev. des Sciences phil. théol. (1927) p.217-233; J. CHEVALIER, *L'habitude* cit. p.17.

sus diversos efectos, ensayando de formular sus leyes e indicando vagamente la función del hábito en la vida psicológica, ética y social. Y, como nota M. Dwelshauvers, «desde el punto de vista de una psicología científica, la ley del hábito, tal como ha sido formulada hasta ahora, adolece de singular falta de precisión... La cuestión de los hábitos ha permanecido hasta el presente en una fase descriptiva» [18]. Nada, pues, quiere saber la ciencia psicológica actual sobre otros principios de explicación que no sean las leyes mismas en torno al proceso de los fenómenos habituales.

Volviendo a las explicaciones filosóficas, la teoría de Ravaisson se eleva sobre el automatismo vital o psicológico y ha sido, al parecer, fuente de inspiración del bergsonianismo. Ravaisson ha sido el primero en explicar la formación del hábito—coincidiendo en esto con Santo Tomás—por una combinación de la pasividad mecánica con la actividad libre y espontánea. El hábito, para él, se halla en un plano intermedio y como en el punto de intersección en que se unen el reino inorgánico, en que impera el destino y la inercia de la materia, y el reino de la vida en lo que tiene de más perfecto, o sea el espíritu, que se participa, por fragmentación y dispersión, en la materia inerte. El hábito no puede explicarse por un mecanismo físico, pues es creación y fruto de la espontaneidad; ni es simple manifestación de la pura actividad vital y del espíritu. «Las teorías físicas y las teorías racionalistas fallan igualmente. La ley del hábito no se explica sino por desenvolvimiento de una espontaneidad pasiva y activa a la vez y es igualmente diferente de la fatalidad mecánica y de la libertad reflexiva» [19].

La verdadera explicación es que el hábito constituye *una degradación* de la espontaneidad de la intuición y de la libertad, que desciende por grados sucesivos y se disemina en la pasividad e inercia de la naturaleza. Los movimientos habituales se substraen gradualmente a la libertad, en una degradación imperceptible en que las inclinaciones nacidas de la costumbre suceden a las voluntarias, y a aquéllas el instinto o tendencia natural primitiva (la naturaleza es el primer hábito). En la voluntad pura no habrá, por lo tanto, hábitos; el hábito degrada los movimientos voluntarios y los transforma en instintos. Es una caída hacia la necesidad natural. A su vez, la naturaleza se eleva en una espiral de grados siguiendo la evolución interior e inminente de la vida, que se desenvuelve en tendencias y actividades diversas hasta expansionarse en la conciencia. Es esta espiral de grados la que «el hábito redesciende desde el más alto punto de la libertad reflexiva hasta el último fondo de la naturaleza». «La historia del hábito representa el retorno de la libertad a la naturaleza, o más bien la invasión del dominio de la libertad por la espontaneidad» [20].

Como se ve, Ravaisson erigió la teoría del hábito en centro de explicación de un sistema evolucionista, mezcla de vitalismo e idealismo. Más tarde Bergson, que a todas luces se inspira en este esbozo ravaissoniano de evolucionismo vitalista para su famosa creación del *élan vital*, también recoge su teoría de los hábitos, si bien desprovista de todo contenido espiritual y reducida a una explicación materialista. Bergson ya no opone espíritu y materia, sino más bien vida y materia, pues la vida, según él, no tiene nada de racional. El hábito no es ya un enlace e intermedio entre la espontaneidad del espíritu y la inercia de la ma-

[18] *Traité de psychologie* (ed. J. Baruzi, París 1928) p.2.ª p.144.
[19] F. RAVAISSON, *De l'habitude* (ed. J. Baruzi, París 1927) p.35.
[20] F. RAVAISSON, o.c., p.61-62.

teria, sino que hay oposición entre el *élan vital*, que es un surtidor continuo de vida, siempre renovada, y los mecanismos habituales, estabilizados e impersonales, que aprisionan el impulso original de la vida y son como la envoltura material que tiende a espesar el alma y fijar sus movimientos. Los hábitos no son sólo degradaciones parciales de la voluntad, sino los desechos de la vida. Los hábitos se oponen a la vida y despersonalizan al ser humano, convirtiendo su iniciativa personal en una repetición mecánica de actos. Son extraños a la persona humana, y constituyen una «capa superficial de sentimientos, de ideas», común a todos los hombres.

En consecuencia, en esta concepción bérgsoniana tan deprimente, los hábitos se reducen a un automatismo mecánico y material, a una materialización del obrar que se opone a «lo viviente, flexible y en continuo cambio» [21].

Los hábitos en la voluntad

Poco es lo que nos pueden decir los filósofos modernos, ajenos a la tradición escolástica, de estos hábitos superiores de la vida voluntaria. Muchos, ya hemos visto, los negarán en virtud de sus sistemas materialistas, fenomenistas o positivistas, en los que no hay cabida para las realidades de orden espiritual. Los más prescindirán de ellos, contentándose con explicar las condiciones somáticas y del psiquismo inferior, determinantes del funcionamiento de los hábitos humanos; la psicología experimental ignora, cuando no niega, esos principios internos del alma y sus facultades, extraños a la observación del hecho psicológico.

Respecto de los hábitos cognoscitivos puramente racionales, la moderna psicología los ha hecho casi desaparecer como cualidades subjetivas, al confundir, como equivalentes, las ciencias con nuestro sistema de ideas, ya que cada una de nuestras ideas es, según ella, un hábito personal.

Digamos algo más de los hábitos de la voluntad. Algunos los han negado expresamente, basados en preocupaciones y en motivos de índole especial. Así, V. Egger afirmó que la voluntad no es susceptible de hábitos [22], pues el esfuerzo, según él, no recibe costumbre alguna; nadie se habitúa a querer. Pero es que dicho autor partía del principio fenomenista: los fenómenos de conciencia forman una serie o cadena en que los hechos nuevos se llaman innovación o esfuerzo, y los hechos repetidos, costumbre o hábito. Siendo los hechos voluntarios fruto de la iniciativa libre y el esfuerzo, es decir, hechos nuevos, no pueden incluirse, según ese autor, en esa sucesión de fenómenos psicológicos encadenados por leyes necesarias de la asociación que constituyen los hábitos. Aparte de que, para el mismo, la voluntad, como facultad inmanente, y las otras potencias del alma son ficciones metafísicas.

Otros, en cambio, muestran repugnancia en admitir los hábitos de la voluntad *por la preocupación de salvaguardar la libertad y por motivos de educación.* Tal es la tesis esencial de Rousseau en el *Emilio.* El hombre, según él, nace bueno; la sociedad lo deprava; esta sociedad son *los hábitos o costumbres sociales,* que presionan su espontaneidad y ahogan a la vez su conciencia y libertad. Para garantizar la libertad, la educación debe contentarse con ser negativa, con misión única

[21] H. Bergson, *Le rire* (París 1901) p.33-35.133-163.

[22] Pl. de Roton, *Les habitus* cit. p.135; V. Egger, *Cours en Sorbone 1900-1901:* Revue des Cours et Conférences.

de alejar al niño de todas las ideas hechas y dadas por la vida social, hasta que, en plena posesión de sus facultades, escoja ya con pleno conocimiento el camino a seguir.

Aun desde el campo católico manifiestan algunos una repugnancia semejante. Tal, desde el punto de vista psicológico, el P. Lindworsky, S. I., que propugna un sistema de educación de la voluntad en oposición declarada «a la doctrina antigua de los hábitos, hoy día a punto de desmoronarse». Lindworsky sostiene que ha de ser sustituída por el sistema educativo de influir en la voluntad sólo por presentación de altos «motivos», de grandes valores o «fines valiosos», es decir, de ideales de acción. «El poseer fines valiosos... es equivalente a una gran riqueza en fuerza de voluntad» [23]. Y añade que tal es la fuerza de esos valores o ideales—suerte de ideas-fuerzas de Fouillée—, que «así se explica que muchos, a consecuencia de una sola idea, puedan emprender otro camino para toda su vida sin ningún ejercicio especial y llevar a cabo con gran energía de voluntad cosas que antes jamás hubieran podido hacer». El ejercicio o hábito por sí solo nada valdría. Además, es un camino muy lento, pues se requiere largo ejercicio de años para esperar un resultado permanente o disposición habitual. «Solamente cuando con cualquier ejercicio de la voluntad se implanta al mismo tiempo un motivo o razón en el alma..., consideramos este ejercicio (hábito = Übung) como educador» [24].

No obstante esto, aun desde el punto de vista de la psicología experimental se evidencia la necesidad de hábitos en la voluntad. Según la filosofía clásica y los mejores psicólogos, la voluntad, con el ejercicio continuo en que ella escoge algo mejor, se robustece y se afirma a sí misma, desarrolla los otros hábitos intelectuales y obtiene el dominio sobre los hábitos inferiores; en una palabra, se *habitúa de verdad a querer*, aumentando su poder de elección y decisión, en un campo determinado de actividad. La misma iniciativa, que es el arte, no de imitar, sino de crear, se funda en el hábito que adquirió la voluntad de desarrollar con facilidad y rapidez su acción en una dirección nueva, a pesar de las dificultades. Ni el hábito se opone a la voluntad libre por el hecho de disminuir la atención voluntaria. Esto sólo es afirmado por quienes confunden el hábito con el automatismo inconsciente. El verdadero hábito libera la conciencia de atender a muchos aspectos secundarios de la acción, mas no la destruye, como veremos. Las rutinas más inveteradas adquieren de nuevo una vitalidad consciente bajo el imperio de la atención voluntaria. Y, según Ribot, con el ejercicio se adquiere también el hábito de atender mejor [25].

Lejos, pues, de oponerse libertad y hábitos voluntarios, se encadena una a los otros como dos funciones que se unen para completarse. Sólo los malos hábitos, decía ya Hegel, hacen perder al hombre su libertad. Sin duda, también los buenos imponen a la vida consciente un cierto determinismo. Todo arte impone al artista un módulo determinado, unas vías ciertas de ejecutar la acción, y a la esclavitud del pecado se opone la esclavitud del deber. Pero esta determinación hacia el bien es ya una perfección y da a la voluntad una libertad que no tenía: la liberación del

---

[23] *Psychologie der Aszese* (Freiburg 1936) p.21; *Der Wille* (Leipzig 1923) p.242 (cf. *Summa Theologica, Deutsch-lateinische Ausgabe*, cit. B.II p.524-28).

[24] J. LINDWORSKY, S. I., *Willenschule*. Trad. española: *El poder de la voluntad educada según la psicología experimental moderna* (Bilbao 1943) p.71-77.

[25] RIBOT, *Psychologie de l'attention* p.54-58. Cf. A. ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude* cit. p.100-104.

mal y de lo imperfecto. Porque no son la acción ni la libertad como tales fines en sí, sino medios para obtener el Bien perfecto.

Tienen, pues, los hábitos su sede y lugar más propio en la vida consciente y libre, en la actividad superior de la razón y de la voluntad. La mejor psicología moderna también ha llegado a esta deducción de Santo Tomás: que los hábitos de acción llevan en sí una relación muy estrecha con la voluntad libre, por la *influencia decisiva* que ejerce ésta en la formación de todos ellos. Por la intervención activa de la voluntad nacen y se desarrollan en nosotros los hábitos de todo orden. Y no sólo su génesis, sino el uso o ejercicio de los mismos se despliega bajo el dominio y vigilancia de la libre voluntad, de una voluntad imperante, inicial y siempre *permisiva*, como también decía Leibniz, a lo largo de la actuación habitual, por automática que se haya tornado. Sólo también por intervención y esfuerzo de la voluntad pueden destruirse y desaparecer cualesquiera clase de hábitos ya contraídos, por arraigados que se hallen [26].

Volvemos así a la doctrina tradicional ya expuesta, de que, más que sujeto de numerosos hábitos, la voluntad es principio de todos los hábitos que se forman en las demás facultades, los cuales puede decirse que son dados para perfeccionar las facultades inferiores y disponerlas a la recepción de la acción voluntaria.

En cuanto a las objeciones del P. Lindworsky, a ningún escritor católico puede caber la menor duda de que la voluntad puede ser perfeccionada por hábitos; lejos de oponerse éstos a una sana educación, constituyen la máxima perfección y supremos valores de la acción humana, puesto que, según la doctrina de la Iglesia y de la teología, las virtudes, tanto naturales como sobrenaturales, son hábitos que residen muchos de ellos en la voluntad. La teoría especial de Lindworsky se basa en la confusión de hábitos inferiores, ejercicios o prácticas que se imponen a veces rutinariamente a los alumnos y constituyen la llamada, en sentido peyorativo, «educación de colegios», con los verdaderos hábitos de la voluntad respecto del bien, que son las virtudes. Ninguna virtud puede introducirse en el alma si no es presentando a la voluntad los motivos superiores de obrar, que son los móviles propios de las virtudes. Todas ellas tienen por objeto formal las diversas suertes del bien honesto. Es ciertamente insuficiente la educación que se contente con imponer el simple ejercicio de la acción exterior, sin inspirar a la vez interiormente los móviles propios y fines virtuosos. Incluso habrá fracasado como formadora de verdaderos hábitos en la voluntad; habrá conseguido sólo imponer prácticas rutinarias de docilidad exterior y hasta de buena educación, sólo buenos auxiliares de la virtud interior. Esta requiere para su formación, como veremos, no sólo el ejercicio material, sino también la dirección de la prudencia, la cual presenta a la voluntad los motivos superiores del obrar virtuoso e imprime una orientación firme y uniforme hacia el supremo fin e ideal de toda la vida y educación moral.

La parte de verdad de la posición de Lindworsky ya la habían señalado netamente otros psicólogos modernos, según la afirmación y comprobación que aporta J. Chevalier [27]. En todos los hábitos operativos, aun orgánicos, el simple ejercicio de la acción externa no es suficiente para formar hábitos durables sin la intervención consciente del espíritu, la

[26] ARRIGHINI, A., *L'abitudine* cit. p.150ss; A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct* cit. p.74.

[27] J. CHEVALIER, *L'habitude* c.7 p.217, quien cita los trabajos de Lewin, de A. Kuhn y Koffka hablando en el mismo sentido.

acción de la inteligencia y de la voluntad, decisiva tanto en la organización de los sistemas de movimientos habituales como en su fijación. La repetición maquinal del ejercicio de memoria no logrará fijar el trozo literario en la mente sin la intervención activa de la atención consciente. Ambos elementos constitutivos en la formación del hábito, la invención y la fijación, «son la obra del espíritu».

Volvemos siempre a la vieja doctrina escolástica de que todos los hábitos de acción están en estrecha dependencia de la razón y la voluntad como sus principios primeros, y son todos ellos voluntarios, porque participan de la iniciativa del espíritu. En este sentido es muy verdadera la aserción de J. Chevalier—el escritor que dentro del círculo de la filosofía moderna habla sobre el tema con más verdad y acercamiento a la concepción tomista—de que los verdaderos hábitos en el hombre no son puramente espirituales, sino hábitos humanos, formados por la intervención creadora del espíritu actuando sobre el substrato material y orgánico para fijar en él su obra propia de iniciativa y renovación, en que la voluntad libre se sirve de los hábitos interiores del organismo y de la sensibilidad y los utiliza sin sujetarse a ellos [28]. Justamente es éste el gran peligro inherente a todo hábito, que el pensamiento y la voluntad abdiquen de su poder de *recreación*, de iniciativa y esfuerzo constante, entregándose a los mecanismos habituales formados, los cuales convierten pronto el obrar humano en simple reproducción de gestos pasados y en verdadero automatismo vacío de sentido. Para evitar este gran escollo de la repetición maquinal, propia de hábitos pasivos o rutina, preciso es que el espíritu mantenga tenso su activo poder de vigilancia y control sobre los hábitos inferiores, sometiéndolos siempre a su dirección. De este modo, la obra maestra del espíritu, el hábito, que es la fijación de su actividad libre en la materia, no podrá volverse contra el propio espíritu, aprisionando su libre iniciativa y degradando su acción hasta reducirlo al automatismo maquinal.

En todo caso, no se puede acusar, desde el punto de vista tomista, esta idea de Chevalier sobre el «hábito humano», que es la obra de la voluntad y la razón trabajando sobre la actividad inferior psicosomática, y representa la «transformation de l'habitude par l'esprit», ya que nada más cierto en pura doctrina tomista que el principio de que las facultades espirituales necesitan siempre para su obrar del concurso de las facultades sensibles, y éstas del apoyo de los órganos, y que sus actos marchan juntos formando la unidad de operación humana. Es el reproche que le ha dirigido, sin razón creemos, el P. Pl. de Roton, defendiendo en su obra [29] *el carácter puramente espiritual del hábito* a base de una distinción radical entre el *habitus*, el hábito propiamente dicho, y *l'habitude*, o la costumbre, que engloba los hábitos inferiores. Esta se hallaría fuera de la zona y concepto del hábito, mientras que el «habitus» propio sería de «naturaleza esencialmente espiritual» y se daría únicamente en las facultades espirituales, razón y voluntad.

Sin razón, repetimos, se restringe así el concepto de hábito, pues Santo Tomás emplea el nombre y la noción del mismo para aplicarlo, en unidad analógica, a todas sus manifestaciones, desde las disposicio-

[28] J. CHEVALIER, o.c., c.8 p.222ss. No parece negar Chevalier los hábitos propios puramente espirituales, intelectuales y morales, pues admite también hábitos sobrenaturales, como la gracia (p.225-245). Pero sostiene que aquellos hábitos de la voluntad y la razón «toman su punto de apoyo en la materialidad que les proporciona su órgano» (p.226). Es evidente un cierto eclecticismo y afán de conciliar tendencias dispares en la monografía de Chevalier.

[29] PL. DE ROTON, *Les habitus. Leur caractère spirituel* cit. p.14ss.

nes corporales y hábitos imperfectos de acción, fisiológicos y sensibles, hasta los hábitos perfectos intelectuales, morales y los hábitos sobrenaturales. La analogía del concepto permite esta amplitud de realizaciones en tan varios y distintos grados. Ciertamente los hábitos perfectos, cuya estabilidad proviene no de la repetición de actos y arraigo subjetivo, sino de sus causas esenciales, sólo se encuentran en las facultades espirituales o sensibles espiritualizadas por la gracia. Mas también vimos que, para Santo Tomás, los hábitos naturales de la voluntad, virtudes y vicios, son del género imperfecto de hábitos consuetudinarios, formados por la costumbre, al igual que los hábitos orgánicos.

Retengamos, pues, esta concepción analógica del hábito, avalada por la autoridad de Santo Tomás y la psicología moderna.

3. Los efectos del hábito

Según Santo Tomás

Santo Tomás nada ha hablado en su tratado de la *Summa* sobre este tema psicológico de los efectos del hábito. Menos ha planteado sobre él una cuestión especial. No entraba en su plan, tan filosófico y analítico, la descripción de las manifestaciones del obrar habitual, que se refieren a la observación experimental o psicología del hábito. Es, en cambio, un tema que, por su interés e importancia, la moderna psicología ha explotado mucho, insistiendo en amplias descripciones sobre los fenómenos de la actividad psíquica que son efecto del hábito.

Sin embargo, Santo Tomás, en varios pasajes de sus obras, ha fijado en sus trazos esenciales estos efectos del hábito, con expresiones que han sido repetidas de modo inalterable y sin ampliación alguna por toda la escolástica. Fácil es entresacarlas de sus textos principales.

Ante todo, el Angélico atribuye al hábito *el efecto general de perfeccionar las facultades para sus actos*, de dar la perfección en el obrar. Esto va ya implicado en su mismo concepto de hábito, como disposición conveniente de la potencia, que, por lo tanto, perfecciona la virtud de ésta para mejor obrar; los hábitos naturales, en efecto, no son en absoluto necesarios, sino *ad melius esse;* suponen la potencia capaz por sí misma del acto e imprimen en ella un modo de perfección. Así lo declara en diversos textos [30]. La potencia que recibe el hábito se hace más perfecta y produce *perfecte* su acción. Por los hábitos «potentiae perficiuntur ad suos actus» y con ellos se obtiene la *operación perfecta.* La virtud significa una «perfección de la potencia», que «completa a ésta», determinándola e inclinándola, para obrar el bien.

Asimismo el Angélico enumeró *las principales modalidades* en las que se manifiesta esta perfección del obrar habitual. Entre estos famosos «modos de perfección» o efectos, refiere primariamente el hacer la operación «conveniente a la naturaleza o connatural, deleitable y fácil», características que fueron ya notadas por Aristóteles [31]. Estos efectos, junto con el de *prontitud* de la acción, aparecen en todas las enumeraciones del Angélico [32] por la íntima conexión de unos con otros. Por fin,

[30] *De verit.* q.20 a.2; q.24 a.4 c y ad 9; *De virt. in comm.* a.1; 1-2 q.55 a.1; q.63 a.2.

[31] *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.1: «Et propter hoc etiam *signum generali habitus est delectatio in opere facta*, ut dicitur in II *Ethic* (1104b4), quia quod est naturae conveniens, *delectabile* et *facile*». Cf. etiam *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.4.

[32] *De verit.* q.20 a.2: «Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes *delectabiles* sunt et *in promptu* habentur et facile exercentur, quia sunt *quasi connaturales effectae*». Cf. etiam *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.1 ad 4.

en otra enumeración añade la *uniformidad* o seguridad en el obrar [33]. Podríamos añadir la nota específica de *firmeza* y estabilidad y una mayor intensidad en la acción. Con ello habríamos completado todas las designaciones escolásticas sobre las modalidades de perfección que los hábitos producen: *firmiter et intense, prompte, faciliter, uniformiter, delectabiliter et modo connaturali operari...*

Explicación psicológica

Tratemos de explicar estos efectos y contrastarlos con la observación psicológica moderna. Los filósofos y tratadistas de psicología han dado en llamarlos *leyes del hábito*, pues marcan procesos esenciales del mismo, y formulan sus diversos efectos sobre los órganos de obrar y sobre los actos.

Ante todo, también estos autores observan que el hábito señala *un perfeccionamiento* general del hombre y de sus actos [34]. Si el hábito es una segunda naturaleza, por fuerza vendrá a completar y perfeccionar a la primera. La naturaleza por sí misma no basta, por vigorosa y poderosamente que haya sido dotada; su perfección ha de conseguirla a fuerza de actos. El talento, bondad natural, ingenio hábil, por sí solos nada serían; es el ejercicio el que crea las artes, las ciencias, la virtud. Estos hábitos adquiridos hacen pasar al hombre por todo un progreso físico, intelectual y moral indefinidos.

Por eso, los hábitos desarrollan las tendencias y facultades naturales, aumentan sus energías y las mueven a obrar con más perfección y mejor: *intense agere*. Ellos son ya un acrecentamiento de fuerzas, una acumulación de reservas de saber, de pensar o de querer que han de volcarse sobre las acciones subsiguientes. El que se ha ejercitado en una ciencia, el que ya tiene dominio de su arte u oficio, ejecuta los actos y movimientos del mismo con precisión y maestría, sin las vacilaciones y torpezas de un principio. De igual manera, los hábitos corporales vigorizan los órganos, adaptándolos a las nuevas necesidades y dándoles robustez y fuerza para ejecutar los distintos trabajos y mecanismos, de la que antes carecían.

Los hábitos dan rapidez, prontitud y facilidad en el obrar: *prompte et faciliter*. Ellos, en efecto, han creado los propios mecanismos de acción, eliminando todos los gestos inútiles y desordenados, canalizando toda la energía nerviosa y muscular hacia los actos necesarios. La acción se desenvolverá entonces con rapidez y facilidad, a la vez que con gran ahorro de energías. Piénsese en los tanteos, esfuerzos enormes y desgaste de energía de quien comienza el aprendizaje de escribir o del piano, de cualquier oficio o profesión. Alguien dijo que, sin los automatismos creados, el hombre debería ocuparse todo el día en vestirse y desvestirse. Las dificultades se han vencido, los movimientos más complicados se han coordinado en el reflejo nervioso, y la acción, así simplificada, se ha hecho fácil y se desenvuelve con rapidez.

Por lo mismo, el hábito adquirido *da uniformidad y seguridad* o de-

[33] *De virt. in comm.* a.1: «Ex his potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione... Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur... unde philosophus dicit in V Ethic. quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur... quia... operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem».

[34] Véanse sobre este tema: A. ROLLAND-GOSSELIN, *L'habitude* cit. c.2 p.46-74; ARRIGHINI A., *L'habitudine* p.204-44; E. BAUDIN, *Précis de psychologie* (París 1936) p.58ss; P. GUILLAUME, *La formation des habitudes* (París 1936) p.137ss; CARPENTIER, *Mental psycology* (1874) p.217ss; W. JAMES, *Principes of psycology* c.4.

terminación en el obrar. Suprimidos los tanteos y vacilaciones del aprendizaje, todo el proceso de la acción está ya determinado y fijado en la potencia, la cual se mueve con gran facilidad a la acción. Esta seguridad de obrar se traduce en los hábitos intelectuales *por la eliminación del fallo o error*. El que está muy habituado al cálculo, a la deducción científica o matemática, por maravilla se equivoca, aun en las operaciones más complicadas. Y la repetición uniforme de los mismos gestos, movimientos o acciones es la señal inequívoca de haber contraído un hábito.

Es asimismo obvio que la operación habitual se hace gustosa o *deleitable*. Este gusto y placer proceden de que el agente encuentra menos resistencia y dificultades en aquella actividad habitual; la acción cuya ejecución se ha hecho fácil por el hábito, deja de ser penosa y se trueca en placentera. Además, la operación perfecta por el hábito se ha hecho *connatural, quasi in naturam versa* (*In Sent.* 3 d.23 q.1 a.1). Ya hemos visto que, desde Aristóteles, toda la filosofía, antigua y moderna, pronuncia que la costumbre se convierte en una segunda naturaleza. Y todo obrar connatural, hecho conveniente a la naturaleza, produce siempre placer.

Los autores recientes insisten en otros efectos, también notables y característicos, del hábito. El más importante—ya notado por los antiguos como efecto de los hábitos viciosos en el voluntario—que *disminuye progresivamente la atención y la conciencia*. Esta disminución proviene de que se ha disminuído el esfuerzo, con la consiguiente reducción de la energía y de la atención que se pone en desarrollarla. Los movimientos y sensaciones a los cuales uno se ha acostumbrado, pasan inadvertidos y no se suele tener conciencia de los mil automatismos y gestos que repetimos en nuestra vida cotidiana. Al principio, la atención se dirigía a cada uno de los gestos y contracciones de vestirse, de hablar, escribir. Por el hábito, éstos se encadenan, y la sensación del primero provoca todos los siguientes. La atención activa, ya inútil, desaparece y se limita a la primera percepción, que desencadena todos los actos siguientes. Ya Santo Tomás notaba, con Aristóteles, que las obras hechas por hábito «son repentinas» y no requieren deliberación previa. (*De virt. in comm.* a.1).

Pero esta inconsciencia a que lleva el hábito casi nunca es absoluta. Los fisiologistas y materialistas querían deducir de aquí que todos los movimientos habituales son simplemente mecánicos; el hábito produciría una transformación y degradación de lo mental en lo físico. Esa interpretación es falsa. La mecanización tiene su límite, y el automatismo no llega a ser absoluto. Siempre queda, al menos, un mínimum de conciencia o de atención subconsciente, que vigila y dirige aquellos actos. Una vaga presencia, pero activa, de la conciencia nunca se pierde, y basta un fallo o equivocación en la repetición del acto, v. gr., en la pieza de música que se canta, para que la conciencia se avive, dándose cuenta del error.

Por lo mismo, el *hábito también debilita gradualmente la emoción y las sensaciones, tanto placenteras como dolorosas*. Es una ley de experiencia que, en el hombre habituado a sus placeres, éstos se atenúan; el vicioso no siente tanto gusto en la satisfacción repetida de sus placeres, y hasta los manjares más exquisitos, cuando son muy prodigados, causan tedio. Los moralistas suelen aplicar esta ley a las ocasiones de escándalo, como espectáculos, modas provocativas, que, si degeneran en costumbre general, suscitan menos la pasión, según los adagios clásicos: *ab assuetis non fit passio; assueta vilescunt*. De igual suerte, las

sensaciones de frío, de calor u otras molestas y dolorosas que, cuando son repetidas y continuadas, tienden en parte hacia la inconsciencia, y el organismo se adapta y las sufre mejor. Los hombres llegan a soportar, por adaptación y por este efecto anestésico del hábito, la inclemencia de los climas más extremos y las condiciones más duras de vida, llegando a habituarse, a fuerza de soportarlos, a todos los males.

Se podría oponer a ésta la ley precedente de que la operación habitual llega a ser *más deleitable*. Pero Santo Tomás respondía ya a la objeción notando que los placeres corporales y de la sensibilidad, muy intensos y continuados, producen fastidio por la laxitud de los órganos. Sólo la medida y moderación mantiene en ellos vivas las sensaciones. Al contrario, los placeres del espíritu en sí mismos nunca cansan y crecen en razón directa de la intensidad del acto (1-2 q.33 a.2). Pero tampoco en el placer sensible se llega a la insensibilidad absoluta, en virtud de la ley siguiente de renovación de las necesidades, que despiertan de nuevo la sensibilidad a la atención.

Por fin, los hábitos vienen *a crear nuevas necesidades y nuevas exigencias*. Es el efecto específico de todo hábito, según la doctrina tradicional, en tanto inclina más y determina la potencia a sus actos. Las tendencias naturales instintivas quedan canalizadas por ellos y orientadas en un sentido determinado, y las tendencias, a su vez, engendran deseos, y éstos, placeres o dolores, según se vean satisfechos o frustrados, los cuales, a su vez, intensifican las mismas tendencias y exigencias del objeto. Piénsese en los bebedores y demás viciosos, en los fumadores y habituados al opio y morfina, cómo en ellos la costumbre del vicio impone una necesidad imperiosa y exigente de satisfacerla y verdadera tiranía. El hábito se transforma en una segunda naturaleza, tan imperiosa como la primera, y hasta, según decía Wellington, es diez veces naturaleza.

Todavía la psicología reciente completa la descripción de estos efectos del hábito en el individuo con otro aspecto que llaman «funciones del hábito», y se refiere a efectos más generales, y hasta sociales, del mismo.

La *primera* función general es la tantas veces mencionada *función de adaptación*. Esta capacidad de adaptación brota de la esencia del hábito, definido por toda la doctrina clásica como *modificación* del sujeto en orden a un fin que ha de alcanzar o actividad que ha de realizar. Los autores modernos la adscriben a la plasticidad de la vida, tanto pasiva como activa, con virtualidad para modificarse y darse a sí misma las perfecciones necesarias fijándolas en la inercia de la materia. Y ya vimos que esta capacidad de adaptarse y de progresar es ley fundamental en la vida y es inmensa, desde los organismos ínfimos hasta los seres superiores.

La otra es la *función de continuidad y de conservación* de las perfecciones y cualidades obtenidas. Significa esto que, por medio del hábito, el pasado se conserva en el presente y se continúa en el porvenir, aplicándosele aquel dicho de Leibniz: «El presente está preñado de futuro y cargado de porvenir». Es la ley estática de identidad esencial, que se conjuga en los vivientes con la ley del cambio y de activo dinamismo, atenuándola. Para un ser capaz de hábitos es falso decir que el pasado es pasado del todo y muerto; al contrario, subsiste y es eficaz. No hay acto que pase del todo y no deje su huella en la conciencia.

De ahí la *importancia primordial* de los hábitos en la naturaleza en-

tera orgánica, y especialmente *en la sociedad humana*, por este *efecto de conservación* no sólo de las adquisiciones individuales, sino también de los hábitos conservados por la transmisión hereditaria, en la continuidad de la especie y de las sociedades. Muchas cualidades adquiridas por el hábito pasan al acervo común de la sociedad y enriquecen sus conquistas. De este modo puede decirse que las sociedades, los pueblos y las razas son «un haz de costumbres», y que de verdad están constituídas por hábitos. Todo el conjunto de costumbres sociales, de convencionalismos, de instituciones familiares, civiles, políticas, jurídicas, así como de lengua, de ideas, de gustos artísticos que constituyen la cultura peculiar de los pueblos, las diferencias de razas y civilizaciones, forman un haz de hábitos adquiridos por las generaciones precedentes, y que nos imponen no sólo sus ideas, sus maneras y aficiones, sino hasta su misma constitución física. Puede afirmarse, dice G. le Bon, que «los muertos son los patronos indiscutibles de los vivos y que nosotros cargamos con el peso de sus culpas y recibimos la recompensa de sus virtudes» a través de los hábitos hereditarios.

Y, por fin, los hábitos tienen una *importancia capital* para la sociedad por esta función conservadora, como *instrumentos de progreso y de economía*. No es necesario recomenzar siempre de nuevo. Todos los tesoros de la civilización nos son legados por las generaciones pasadas en esta forma de hábitos y de aptitud para asimilarlos, que simplifican tanto la labor de las generaciones venideras y economizan sus energías para emplearlas en un progreso ulterior. Y si toda la educación individual se reduce esencialmente a cultivar, formar y coordinar hábitos, de modo parecido el trabajo de perfección moral, intelectual, artística, civil y religiosa se refundirá también en la tarea de conservar y mejorar las buenas adquisiciones hereditarias recibidas de los antepasados e ir eliminando los malos hábitos legados.

Explicación filosófico-teológica

Por su parte, los autores escolásticos, si bien en nada se ocuparon de este aspecto psicológico-experimental de los efectos del hábito, contentándose a lo más con repetir las expresiones del Angélico, desarrollaron otro aspecto muy hondo y metafísico, el de la naturaleza íntima de este influjo del hábito sobre los efectos de perfección que hemos analizado en el obrar habitual. ¿De qué modo concurren los hábitos con la potencia a la producción del acto?

Téngase en cuenta que estas modalidades de mayor firmeza, prontitud, facilidad deleitable, intensidad y seguridad, que hemos estudiado como efectos del hábito, mutuamente se implican y unen entre sí, constituyendo simples manifestaciones de un solo efecto, que es el modo de mayor perfección: los hábitos concurren a producir actos más perfectos bajo todos esos aspectos. Solamente algunos teólogos, en especial Suárez, sostuvieron que esos modos no eran nada fuera de la substancia del acto, sino mera denominación extrínseca. Suárez se fijaba sólo en el modo de facilidad. El acto fácil no pone nada en el mismo, sino sólo la atribución de que la potencia lo efectúa fácilmente. Fuera de la facilidad, añade, sólo se da el efecto de mayor intensidad. Pero ésta, si supera el grado de intensidad del hábito, no puede darle éste, y si es

intensidad igual o inferior, en nada se distingue de la substancia del acto intenso [35].

Los teólogos en general rechazan esta opinión, y afirman que tales modos de perfección, aun para los hábitos adquiridos, son un efecto real en el acto, con tal de que los entendamos como intrínsecos a él y no como cualidades sobreañadidas. La potencia perfeccionada por el hábito no sólo actúa más perfectamente, sino que pone su acto más perfecto, puesto que, en la acción inmanente, la actuación *(actio in fieri)* no se distingue del término o acto ya hecho, y en la acción transeúnte se refunde en mayor perfección del efecto. Así, bajo los hábitos respectivos de ciencia, arte o virtud, no sólo la potencia actuará con mayor brevedad, facilidad y vigor, sino que el pensamiento será más claro y profundo, la obra de arte más perfecta, el cálculo intachable, el acto virtuoso más intenso. Tales actos perfectos se distinguirán muy bien de otros defectuosos producidos sin el concurso del hábito. No obstante, tal mayor perfección va incluída en el acto y no cabe separarla de la substancia del mismo.

La discusión se centra en torno al modo del concurso operativo que presta el hábito. Sobre esto, un grupo de autores nominalistas, con Auréolo, Durando, Pedro Rubione y otros, opinaban que el hábito no puede operar como causa eficiente en la producción de los actos, sino su influencia es de simple *disposición pasiva* de la potencia. ¿Podría el hábito ser causa eficiente, total o parcial, si separado de la potencia no es nada y nada puede causar? [36].

No obstante, es enseñanza casi general de filósofos y teólogos que *los hábitos concurren con la potencia en la línea de causalidad eficiente* a la producción de actos perfectos. En efecto, los hábitos operativos son perfección o actuación de la potencia activa, que inclinan a ésta y la determinan a obrar. Y dado que toda facultad es causa eficiente de sus actos, el complemento y determinación de la misma para la acción será también un *principio activo*, una nueva virtud añadida a la potencia que la complete en el orden de causa eficiente. Además, el hábito es ciertamente una disposición de la potencia. En un sujeto puramente pasivo, ésta ejercerá función de causalidad material, de disposición para recibir una forma. Pero en el sujeto que es principio activo o eficiente toda disposición en él recibida le perfeccionará como tal agente, dándole un nuevo aumento de energía para obrar.

El influjo de los hábitos se explica como concurso de causa instrumental-impropia o de causa principal íntimamente subordinada a la acción de la potencia y en dependencia esencial de ella. Sólo en los hábitos infusos es mayor la subordinación de la facultad a la virtud sobrenatural del hábito [37].

De aquí ya podemos juzgar acerca del otro punto, tan debatido, sobre el efecto propio del hábito en la génesis de los actos. ¿Es su concurso influyendo en toda la entidad del acto o solamente en el modo de su perfección?

Sobre esto, algunos, como Godofredo de Fontaines y Escoto, opinaban que el hábito sólo interviene en producir el modo de intensidad de

---

[35] SUÁREZ, *Disp. metaph.* d.44 sect.6: ed. Vivès, t.26 p.676ss; SALMANTICENSES, *Curs. Theol., de virtutibus* tr.12 d.1 dub.3 n.31, citan también en favor de esta opinión a Durando, Alvarez, Gregorio Martínez, Lorca, Salas y Granados.

[36] Cf. CAIETANO, *In 1-2* q.49 a.3; Io. A STO. THOMA, *Curs. Theol., In 1-2* d.13 a.4 n.6; SALMANTIC., *De virtutibus* cit. d.1 dub.2 n.23

[37] Cf. Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol.* cit. d.13 a.4 n.20; J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* (Matriti) t.3 (1947) p.470-3.

los actos. Otros, como Vázquez y Montesinos, quieren ver sólo la influencia del mismo en el modo de mayor facilidad. Y en un sentido opuesto, ya hemos visto a Suárez afirmar que tales modos no implican nada real y que el hábito sólo tiene un concurso débil en producir la substancia misma del acto y el modo de intensidad que no exceda al acto, porque no se distingue de él; en cuanto a los otros grados más intensos, el hábito no tiene influencia en ellos [38].

Es, sin embargo, doctrina general y cierta en el tomismo la que enseña que *los hábitos concurren a producir toda la entidad del acto bajo la razón especial del modo de perfección del mismo en todos sus aspectos.*

Tal es la enseñanza clara de Santo Tomás, que ha llamado a los hábitos «principios de operación humana», es decir, causas eficientes de toda su especie y entidad, y no sólo del modo de perfección [39]. Lo evidencia, además, la naturaleza de tal concurso subordinado del hábito. No es, como dijimos, concurso parcial con la potencia, como de dos causas parciales en que cada una de ellas pone su parte en el efecto. El influjo del hábito no es inmediato sobre el efecto, sino sobre la potencia y a través de ésta como complemento de sus obras. Mas la potencia influye produciendo toda la substancia del acto. Es, por lo tanto, lógico que la influencia del hábito se extienda a todo el acto y sólo comunique el modo de perfección a través del concurso productivo sobre la acción total.

Tal es, por otra parte, la forma general de actuación en todo concurso de causas *per se* subordinadas. Tanto la causa superior como la causa subordinada o instrumental concurren a producir todo el efecto, poniendo en él su propia modalidad. Todo el efecto procede de la causa principal y todo de la causa subordinada o instrumental. Así, también en el orden material, un cuchillo es afilado para que corte mejor. Esa agudeza es causa de una mejoría y rapidez en el modo de cortar la madera; pero es obvio que no puede producir tal perfección del modo sin influir en toda la operación del corte, substancia y modo. De igual suerte, el hábito no puede imprimir en el acto un modo de facilidad y perfección sin influenciar en todo el acto, porque el modo de perfección no es accidente añadido, sino toda la substancia del acto en un estado más perfecto.

Esto no impide que el hábito pueda concurrir a efectuar el acto *bajo ese modo especial de perfección* e intensidad, que es lo que comunica, como propio, a los actos y lo que directamente emana de él. Hay algo en el efecto que corresponde al hábito—esa perfección—y algo que se reduce a la potencia, la entidad imperfecta del acto. De hecho son dos cosas inseparables, pero a la vez son *duae rationes distinguibiles ab intellectu.*

Reducción real que debe hacerse en todo sistema de causas subordinadas o de acción instrumental. Aunque las dos causas—la pluma y el hombre—concurran a producir la totalidad del efecto, hay algo en éste que se reduce a la causa principal—el escribir artificioso—y algo que emana de la virtud del instrumento—el efecto de extender la tinta—. De igual suerte, la causa divina concurre a producir el efecto de todas las causas segundas; mas siempre bajo la razón general de ser, y la criatura bajo su ángulo propio de este ser particular con todos sus de-

---

[38] Godof. de Fontibus, *Quodlib.* 9 q.4; Scotus, *In Sent.* 1 d.17 q.2; Suárez, l.c., sect.6. Cf. Salmantic., *De virtutibus* d.1 dub.3 n.38-40.

[39] Q.49 a.3 ad 1; q.51 a.2 ad 3; *De virt. in comm.* a.1.

fectos. El defecto de la acción, inseparable de la substancia de la misma, es, no obstante, irreducible a Dios, causa primera de la entidad del acto, porque realmente no influye en él.

No sólo los hábitos influyen sobre los actos, sino los actos a su vez tienen influencia eficiente para formar hábitos o aumentar los ya existentes. Sobre este punto, Suárez enseñaba que todo el principio eficiente de la generación de los hábitos eran los actos respectivos. Cada acto tendría su efecto propio en la formación del hábito correspondiente. La potencia produciría la acción vital de amar o de entender, y, a su vez, informada por él, como acto segundo o cualidad, produciría en sí el hábito propio cuando aun carece de él. Pero la potencia sólo tiene eficiencia para producir la acción vital; no tiene, pues, influjo alguno en la producción del hábito, sino que todo el influjo eficiente en ello se debe al acto mismo [40].

Esta explicación parece, sin embargo, deficiente y no muy de acuerdo con el texto de Santo Tomás (q.51 a.2 ad 3), que señala *como principio eficiente del hábito una potencia ya en acto* o bien recibiendo el influjo activo de otra potencia más noble, la voluntad o la razón. Y Suárez no admite una influencia eficiente de una potencia sobre los actos de otra por moción física o aplicación de la misma a sus actos, según la vía de causalidad instrumental [41]. Por otra parte, la acción por sí misma, como cualidad o acto segundo, sólo produce su efecto propio de informar la potencia mientras dure tal actividad. Lo que no parece sea la causalidad de la formación de un hábito.

Debe decirse, más bien, que los actos en tanto tendrán eficiencia para producir el hábito correspondiente, en cuanto se hallan bajo la moción de la propia potencia y de la potencia superior que mueve a ésta. Sólo así serán de verdad *forma per quam agit*, formas instrumentales por medio de las cuales los verdaderos principios eficientes, las facultades, dejan la impresión de tales actos en sí mismas, produciendo los hábitos.

II. *El neoplatonismo y la doctrina de Santo Tomás sobre los grados de la virtud moral*

Hemos dejado sin su respectivo comentario el artículo 5 de la cuestión 61, con que cierra Santo Tomás el estudio de las virtudes cardinales. En él se trata *de la división de las virtudes cardinales en virtudes políticas, virtudes de la purificación, del ánimo purificado y ejemplares*. Santo Tomás afirma haberla tomado de Plotino y Macrobio, la da por conveniente, recoge sus explicaciones y las incorpora a su sistema de las virtudes cardinales, como expresando los grados de perfección de éstas.

El extraño artículo, tejido de textos de Macrobio y otros filósofos representantes de la ética antigua, es calificado por el P. Pegues como «uno de los artículos más interesantes y más bellos de la *Summa*» [1]. Mas por eso su interpretación suscita grandes problemas, por el inmenso fondo histórico subyacente al mismo. ¿Cómo Santo Tomás, después de haber seguido con fidelidad a Aristóteles y explicado por sus principios de psicología y ética la teología de las virtudes, introduce ahora veladamente

[40] SUÁREZ, *Disp. metaph.* d.44 sect.8 n.13-21.
[41] SUÁREZ, l.c., sect.7 n.3-6.

[1] TH. PEGUES, O. P., *Comment. franc. littéral de la Somme théol. de S. Thomas d'Aquin* t.8 (Toulouse 1913) p.157.

toda la teoría neoplatónica y plotiniana de la virtud, antitética a aquélla y además contraria al dogma? Porque, en efecto, esa teoría de los cuatro grados de las virtudes cardinales condensa en breve cifra la quintaesencia de toda la especulación moral y hasta metafísica del neoplatonismo.

El sentido y alcance del artículo sólo puede, pues, esclarecerse esbozando su génesis histórica. Santo Tomás se remite a Plotino y Macrobio; pero es lo cierto que sólo conoce y tiene delante el texto de Macrobio, que también deriva de Plotino mediatamente, a través de la recensión de Porfirio y algún otro. Refleja, no obstante, la concepción y división plotiniana de las virtudes y la de todos los neoplatónicos posteriores, que a su vez se basa en la doctrina de Platón.

Este fondo histórico de doctrinas morales no queremos dejar de indicar brevemente, para situar en su propio marco y comprender tan extraña teoría, siguiendo principalmente la obra de H. Van Lieshout, que tan admirablemente ha descrito esta génesis histórica del artículo en cuestión [2] y cuyos resultados son tan luminosos.

a) Antecedentes históricos

Doctrina de Platón.—De él proceden, como es obvio, la mayor parte de estas ideas de la concepción neoplatónica de la virtud. Platón recibe y sostiene la concepción inteleotualista de Sócrates. La virtud se identifica con la ciencia práctica, o la prudencia. El sabio es necesariamente virtuoso. Con la formación de su propia teoría de las ideas, también transforma esta noción socrática de la «sabiduría», que se convierte en la altísima contemplación del sumo Bien, o idea divina, e incluye todos los valores morales del obrar práctico. La «frónesis» platónica equivale, por su carácter de eminente conocimiento teórico-práctico, a la luz de la fe y el don de sabiduría de la teología católica [3].

La experiencia de la vida y su profunda penetración psicológica le llevan a conocer más de cerca y formar concepto más propio de la virtud humana, «la que se adquiere por el ejercicio y la costumbre», que, según su concepción psicológica y la analogía con los tres órdenes de la república, la distribuye entre «las tres partes», o potencias del alma, acomodando a ellas las cuatro virtudes cardinales. La justicia platónica es la virtud general, común a las tres partes, racional, irascible y concupiscible, y consistente en la concordia o estética armonía de todas las partes y movimientos del alma [4]. De ahí la lógica evolución, que aparece en varios diálogos, como el *Menon* y *Phaedon*, y se consuma en la *República*. Platón distingue un doble orden de virtud: la virtud imperfecta, o «política», consistente en aquellas cuatro virtudes adquiridas por la costumbre y que es propia de los hombres de vida activa, de los que viven

---

[2] H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme théol. de S. Thomas* (Freiburg, Suiza, 1926) p.1-203.

[3] W. Jaeger, *Aristoteles* (Berlín 1923) p.249; H. Meyer, *Plato und die aristotelische Ethik* (München 1914) p.71. Cf. Th. Graf, *De subiecto psychico virtutum cardinalium* I (Romae 1934) p.13.

[4] A. Leissner, *Die platonische Lehre von den Seelenteilen* (Nördlingen 1909); Ueberweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums* (Berlín 1926) I p.274ss. Cf. Th. Graf, o.c., p.14.—También la templanza tiene en Platón, como en la antigua tradición griega, el sentido general de moderación o armónica concordia de todas las partes del alma. Platón la llama «symphonia» interior de las fuerzas del alma (*Republ.* IV, 430D-442CD). En otros lugares sigue el uso corriente y la caracteriza como represión de las concupiscencias inferiores. Cf. H. Meyer, *Plato und die aristotelische Ethik* cit. p.99; M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles* (München 1933) p.191. Cf. Th. Graf, o.c., p.15.

en sociedad; otra, la virtud perfecta o la sabiduría, propia de la vida contemplativa y que se obtiene por la filosofía. La doble forma de virtud, presentada como antitética y opuesta en los primeros diálogos, se trueca en mutua armonía y complemento en los libros de la *República*. La virtud «civil» sería fundamento preparatorio para la virtud filosófica, que contiene virtualmente y supone esas virtudes activas [5].

Mas la virtud civil está llena de impurezas y nunca llega por sí misma a ser perfecta. Sólo la virtud contemplativa, que se obtiene por la filosofía, purifica a los hombres de todas las manchas terrestres. Esta virtud es calificada como purificación *(cátharsis)*, y en los que han sido purificados por la sabiduría, la frónesis, la fortaleza, la templanza y justicia se convierten en virtudes de la purificación *(catharmós)*.

Siguiendo influencias órfico-pitagóricas, Platón da a esta idea de la purificación un carácter misticista, de acuerdo, además, con su concepción idealista y con el dualismo de su sistema [6]. La vida moral debe conducir a un desprendimiento del cuerpo y de lo sensible, una liberación del alma por la contemplación, pues que está condenada a vivir, como en naturaleza extraña, en el cuerpo. La liberación debe llevar consigo una purificación del mundo sensible y de las manchas que contrae el alma en su unión con la carne y producir el retorno del alma al mundo inteligible de las ideas. A la separación completa del alma y el cuerpo por la muerte debe preceder esa otra liberación por la filosofía y la especulación. Esta purificación filosófica es más noble que la obtenida por la iniciación en los misterios órficos, y debe elevar el alma hasta el mundo inteligible de las ideas y hacerla conforme con la divinidad [7].

De acuerdo con su concepción de las ideas ejemplares, realmente existentes en el mundo ideal, de las que los seres de este mundo no son sino débil imitación, Platón enseña la existencia de otra categoría de virtudes, además de las virtudes civiles y las perfectas o científicas: *las virtudes ideales o ejemplares*. Son las ideas de la virtud que deben existir en ese mundo ideal, identificadas con la Idea suprema o la divinidad. Toda virtud humana debe ser asimilación o participación de esta sabiduría ideal y, por lo tanto, de Dios [8].

Tal es el cuadro de la virtud platónica, caracterizado por esta exaltación intelectualista de la virtud perfecta que consiste en la sabiduría o contemplación. «Platón guarda hasta su muerte el pensamiento, profundamente griego, de que la vida activa posee un valor inferior y es indigna del hombre superior. La sola vida digna de ser vivida es la de la especulación filosófica, y sólo por la filosofía puede existir la virtud perfecta» [9].

En este sistema idealista ya se encuentran todos los gérmenes de la teoría plotiniana y neoplatónica de la virtud.

La teoría de la virtud en Plotino (204-270).—A la especulación de este «príncipe» de los filósofos neoplatónicos, que vive en el siglo III después de Cristo, se debe la creación de esta teoría de los cuatro grados de virtudes cardinales. Su doctrina es un conglomerado de las teorías platónicas de la virtud con elementos estoicos y algunos aristotélicos. La síntesis ecléctica comienza a ser elaborada por Filón, de quien depende directa-

[5] PLATO, *Menon* 97-98; *Phaedon* 68C.82; *Repub.* VII,519B. Cf. VAN LIESHOUT, o.c., p.17-19; TH. GOMPERZ, *Griechische Denker* 3.ª ed. (Leipzig 1911) I p.302ss.
[6] *Phaedon* 69C; VAN LIESHOUT, o.c., p.18.
[7] *Cratylus* 405AB; *Sophista* 226-7. Cf. VAN LIESHOUT, p.14-15.
[8] *Phaedon* 247DE; *De legib.* III,689D. Cf. VAN LIESHOUT, p.23-24.
[9] VAN LIESHOUT, ibid., p.24.

mente Plotino. El judío alejandrino es el que ha introducido un nuevo elemento, tomado del gnosticismo oriental: la virtud perfecta debe llevar al conocimiento inmediato de la divinidad por el *éxtasis*, por el cual el hombre se pierde y sumerge en la divinidad [10].

La moral plotiniana de la virtud tiene por fondo ontológico todo su sistema del idealismo emanatista, largamente expuesto en las *Enéadas*. Tres son los pensamientos centrales del sistema: *a)* La concepción del mundo inteligible con su multiplicidad de ideas emanadas de la Inteligencia por la contemplación del Uno absoluto o la Divinidad; el tercer principio de la Tríada suprema, el Alma del mundo, emanada de la Inteligencia, es la causa eficiente del mundo corporal; *b)* el dualismo exagerado y oposición de la materia, sede del mal, al mundo inteligible; *c)* la concepción del hombre y su destino supremo, en que se revela de manera especial la oposición entre el mundo inteligible y el material. El alma, condenada a vivir en el cuerpo, se mancha e impurifica con el contacto de la materia; su destino está en liberarse de ella, en desprenderse, de todos los lazos que le ligan a la carne, por un proceso de purificación y retorno al mundo inteligible, hasta elevarse a la unión íntima con la Divinidad por la contemplación inmediata del Ser supremo en el *éxtasis* pasivo, que sumerge el alma totalmente en la luz divina [11].

La *virtud* es el medio de purificarse el alma y desprenderse del mundo material, la que ha de realizar ese proceso de su separación del cuerpo y ascensión hacia el «kósmos noetós». Pero esta ascensión debe pasar por diversos grados o etapas virtuosas. Por otra parte, el concepto fundamental de virtud es, como en Platón, de ser semejanza de Dios, de las virtudes ideales del mundo inteligible. Tales son las *virtudes exemplares*, que se encuentran en la Inteligencia («paradeigma», «arquetypon»). Las virtudes preexisten en estas ideas ejemplares y ellas son los *logoi*, o razones seminales, que obran como fuerzas activas e imprimen su semejanza en las virtudes humanas. Sus funciones son muy distintas de las de estas virtudes participadas. La prudencia, o sabiduría ejemplar, es el pensamiento de la inteligencia; la templanza se constituye por la conversión de la inteligencia hacia sí misma; la fortaleza es su aislamiento absoluto de la materia y su perenne inmutabilidad; la justicia consiste en que la inteligencia cumpla su propia función [12].

De ahí que las virtudes en el hombre obtengan diversos grados de perfección según su mayor o menor semejanza con las virtudes divinas. *El primer grado* son las *virtudes civiles* («áretai politikai»), que conciernen a la actividad práctica y de la vida pública. Estas son virtudes imperfectas, tienen por sujeto la parte inferior del alma, y su finalidad es poner en armonía, o acorde «symphonia», todas las partes del alma. A estas virtudes aplica Plotino la noción aristotélica de la *metriopathia:* consisten en un medio de equilibrio o moderación de los afectos [13].

Superiores a ellas son las virtudes de la contemplación, las que preparan el alma para la vida contemplativa. Son las mismas cuatro virtudes de prudencia o sabiduría, justicia, fortaleza y templanza, pero en un grado de más alta perfección. En realidad, según las últimas interpretaciones, se han de tener como de distinto género y de naturaleza puramente intelectual, pues no residen en el compuesto sensible, sino en la mente o el

---

[10] VAN LIESHOUT, o.c., p.47.

[11] VAN LIESHOUT, o.c., p.56-65; A. PYSINOS, *Die Tugendlehre des Plotin* (Leipzig 1895) p.36ss.

[12] *Ennead.* I,2,6-7 (ed. BUDÉ, París 1924ss) t.I p.53ss; VAN LIESHOUT, o.c., p.74-5.

[13] *Ennead.* I,2,6; III,6,2. Cf. TH. GRAF, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, I p.45.

espíritu, ni moderan las pasiones, sino las eliminan [14]. La función de estas virtudes es indicada en el nombre que reciben, pues son llamadas «katháirseis» o purificaciones, porque su fin es purificar el alma de todo contagio de la materia.

Pero esta purificación tiene dos fases, y por eso se distinguen *dos grados* en estas virtudes de la contemplación. El primero, más negativo o de la purificación *in fieri*, consistente en liberar el alma lo más posible de todas las perturbaciones pasionales. Ya no producen, como las virtudes inferiores, el justo medio o moderación afectiva que señaló Aristóteles para la virtud moral, sino deben obrar la *apathela*, impasibilidad o exterminio de las pasiones. Plotino aquí introduce la noción estoica de virtud, consistente en el aniquilamiento pasional, como forma de virtud superior a la aristotélica de moderación. Y a tenor de esto son definidos los oficios de cada una: la prudencia es la mente que se desprende de las cosas humanas y se eleva a la contemplación de lo divino; la templanza hace que el alma no sienta más las pasiones del cuerpo; la fortaleza destierra todo temor de la separación del cuerpo; la justicia, en fin, consiste en la soberanía de la mente, sin que le puedan resistir las pasiones inferiores [15].

La fase perfecta de estas virtudes es llamada la de *virtudes de la pureza*. A ella se llega por el proceso previo de la *conversión* («epistrofé») al Uno absoluto, por la unión con la Inteligencia. El alma purificada entra en el conocimiento claro y plena luz de la Inteligencia por el *éxtasis*. El éxtasis la reduce a un estado pasivo bajo la influencia de la divinidad.

Las virtudes así perfectas ponen al alma en un estado de separación completa del cuerpo y de insensibilidad. El hombre ha llegado por ellas al grado más alto de asimilación con Dios. Y ya no obra por sí mismo, sino se mueve bajo la influencia de la divinidad.

Los oficios de estas virtudes se concentran en torno a esta unión extática del alma con la Inteligencia. La prudencia o sabiduría consiste en contemplar lo que la Inteligencia encierra; la justicia, en dirigir todas las acciones a la mente divina; la templanza es la conversión íntima del alma a la Inteligencia; la fortaleza, plena insensibilidad y liberación de las pasiones. La acción virtuosa se ha simplificado de tal modo que ya sólo se ejerce en la pura contemplación. Así estas virtudes reducen al hombre a la plena perfección, que se da sólo en la real separación del cuerpo con la muerte, o en algunos filósofos perfectísimos en esta vida que han gozado del éxtasis [16].

En el neoplatonismo posterior.—Toda la concepción plotiniana de la virtud se prolonga ampliamente y se difunde por las escuelas neoplatónicas posteriores. Ellas son las que propagarán las teorías del maestro, en especial sus ideas predilectas de la purificación y la semejanza con Dios, aun por los medios cristianos y patrísticos del Oriente y Occidente.

La teoría pasó ante todo al discípulo inmediato de Plotino, Porfirio. Este compuso una exposición sumaria, muy clara y concisa, de la clasificación plotiniana de las virtudes. Por este breve resumen se hicieron

---

[14] *Ennead.* I,2,4; I,3,6. Cf. VAN LIESHOUT, o.c., p.70.75-6. Cf. GRAF, o.c., p.46; P. KRISTELLER, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin* (Tübingen 1929) p.50.

[15] *Ennead.* I,6,6; VAN LIESHOUT, p.71.80ss.

[16] *Ennead.* I,2,5-6. Cf. VAN LIESHOUT, o.c., p.73.—Santo Tomás, en su artículo 5, repite la idea de que a este grado de virtudes perfectas sólo llegan algunos hombres perfectísimos en esta vida.

accesibles las ideas, muchas veces oscuras y recónditas, del maestro, y por él sobre todo fueron propagadas a Occidente.

Porfirio ha distinguido los cuatro grados de virtud, modificando ligeramente las denominaciones, que son las que han sido transmitidas a la Escolástica: virtudes políticas, virtudes purificantes, o contemplativas (aretai kathartikai, theoretikai»); virtudes de la pureza, o «del alma movida por Dios», y virtudes ejemplares. Entre las del segundo y tercer grado se sitúa, como en Plotino, la *conversión*, que une el alma pura con Dios y despierta en ella el conocimiento claro y la conciencia, antes latente, de su ser espiritual [17]. La doctrina, por lo demás, es idéntica, pues Porfirio transmite con veneración y copia literalmente las definiciones plotinianas de cada una de las virtudes.

En cambio, su discípulo Jámblico, Proclo y los neoplatónicos posteriores modificaron las teorías, multiplicando sobre todo los grados de virtudes, que fueron fijados en siete grados, entre ellas las llamadas virtudes «theurgicas». La especulación filosófica de Plotino fué, además, complicada y deformada por teorías sin valor que culminan en la *theurgia*, tan característica del neoplatonismo posterior. Ya no solamente por la filosofía, o contemplación especulativa, se obtiene esa purificación virtuosa y elevación hasta la unión suprema místico-extática con la Inteligencia o el Uno, sino también por la *theurgia* o deificación. Como una suerte de ritos sacramentales o misterios órficos, tales prácticas teúrgicas producían de un modo místico el mismo efecto de purificación y liberación de la materia [18].

En San Agustín y Macrobio.—Fueron estos latinos los transmisores de la teoría plotiniana a Occidente, por quienes los autores escolásticos conocieron aquellas ideas ético-religiosas.

San Agustín da suficientes pruebas de que conoció las doctrinas plotinianas, de las cuales se encuentran bastantes huellas e influencias en sus obras. Pero es evidente que no aceptó ni aprobó tal sistema con todo el fondo de gnosticismo dualista y panteísmo emanatista a ellas subyacente. La concepción intelectualista de Plotino sobre la virtud no podía estar de acuerdo con la dirección tan marcadamente voluntarista del Hiponense. San Agustín, no obstante haber recibido numerosas influencias de la filosofía antigua, alumbró e inauguró una concepción nueva, profundamente psicológica, sobre la virtud. Para él el centro de la moralidad no se sitúa en el *saber*, sino en el *amor*, en la *buena voluntad*. El amor es el que pone toda la vida al servicio del Dios soberano. Y la voluntad que se adhiere al único e inconmutable Bien es la que aporta todos los bienes morales al hombre [19].

Para San Agustín, el concepto de la virtud se condensa en sus fórmulas preferidas del *ordo amoris*, del *bonus usus voluntatis*. El amor es el principio y la forma de unidad de todos los afectos naturales y movimientos del apetito, y la caridad el principio y la suma de toda virtud sobrenatural. Las virtudes cardinales son manifestaciones y como aspectos de un único amor de Dios perfecto. «La templanza es *el amor* que se guarda íntegro y puro para Dios; la fortaleza es *el amor* que soporta prontamente todo por Dios; la justicia es *el amor* que no sirve sino a Dios y ordena por esto rectamente todo lo que está sometido al hombre; la prudencia,

[17] *Sententiae ad intelligibilia ducentes*: ed. CREUZER ET MOSER, *Plotini Enneades* (Paris 1855) p.XXXVIII-XL. Cf. VAN LIESHOUT, o.c., 93ss.

[18] VAN LIESHOUT, p.98ss. Cf. C. PERA, *Filosofía e Teurgia nella lotta finale del paganesimo*: Segni dei Tempi 4 (1937) p.46ss.

[19] S. AUGUST., *De lib. arbitr.* l.2 c.19: ML 32,1268; *Retract.* l.1 c.9: ML 32,597. Cf. TH. GRAF, o.c., I p.555s.

el amor que sabe discernir lo que conduce a Dios de lo que aparta de El» [20].

No es fácil precisar hasta dónde llega esa fusión agustiniana de las virtudes morales con la caridad, si llegó a pensar en una identificación formal, como Sócrates las había identificado todas con la sabiduría, o los estoicos reducían su multiplicidad a la unidad indivisible de la virtud racional. Parece más bien que no ha tratado de suprimir las funciones e importancia propia de las virtudes morales, y que, si bien considera todas ellas como simples afecciones o hábitos de la voluntad, pensaba solamente, siguiendo la doctrina paulina, en la causalidad e influjo universal de la caridad sobre las demás virtudes como forma y principio que las eleva y les da valor de vida eterna [21]. En todo caso, esta concepción voluntarista de la virtud, fundamental en San Agustín, dista mucho de aceptar los supuestos de la teoría plotiniana.

San Agustín, sin embargo, ha utilizado elementos aislados de la teoría de Plotino para ilustrar y desarrollar propias doctrinas. Sobre todo las ideas de purificación y pureza le son muy caras y las aprovecha, como las utilizaron los Padres griegos, *por el fondo de verdad universal* que ellas contienen, despojadas de su sentido dualista y gnosticista. Para demostrar la grandeza del alma distingue, bajo marcada influencia plotiniana, una escala de siete grados en ella: las funciones vegetativas, sensitivas, el arte, la purificación, la pureza, la ascensión a la divinidad y la contemplación. La purificación tiene el sentido plotiniano de desprendimiento de todo corporal, desdén de las cosas del mundo y liberación y limpieza de toda mancha terrena, para prepararse al grado de pureza necesaria para la ascensión contemplativa a Dios [22].

Otra gran influencia de la teoría de Plotino aparece en el libro *De musica,* en que compara las funciones de las virtudes en esta vida y después de la muerte. En plena utilización de ideas plotinianas, San Agustín denomina las virtudes elevadas del alma contemplativa como virtudes *quae ipsa conversione animam purgant.* Señala los efectos de purificación de las mismas y sus funciones en la vida contemplativa, descendiendo a las definiciones de las virtudes específicas, con expresiones y fórmulas plotinianas. La prudencia en la otra vida se trueca en «contemplación»; la templanza es una «santificación»; la fortaleza, «impasibilidad», y la justicia, simple «ordenación de la mente» [23].

Sin embargo, *el transmisor directo* de la teoría plotiniana al mundo latino fué Macrobio, el neoplatónico romano de la primera mitad del siglo V, que en el comentario al ficticio *Sueño de Escipión,* en que el general romano es exhortado desde ultratumba al buen gobierno de la república, trató de la división plotiniana de la virtud. Macrobio distingue los cuatro grados de virtudes, a las que ha dado los nombres latinos de virtudes *politicae, purgatoriae, purgati animi et exemplares,* que en Santo Tomás se conservan. Pero estos nombres son traducción directa de las modificaciones de Porfirio. Sólo, pues, tiene delante el resumen de Porfirio, quizá a través de otro comentario intermedio, aunque se remita directamente a Plotino [24].

Macrobio reproduce la doctrina de Plotino y Porfirio sobre los cuatro

---

[20] *De morib. Eccles.* l.1 c.15: ML 32,1322

[21] Cf. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* 2.ª ed. (Freiburg 1930) I p.168ss; VAN LIESHOUT, o.c., p.109ss; TH. GRAF, o.c., p.56.

[22] *De quantitate animae* c.23: ML 32,1073-77.

[23] *De musica* l.6 c.13-16: ML 32,1183-91. Cf. VAN LIESHOUT, p.115ss.

[24] MACROBIUS, *Commentarius ex Cicerone super Somnum Scipionis* l.1 c.8: ed. DIDOT (París 1875) p.33-34. Cf. VAN LIESHOUT, o.c., p.115ss.

grados de las virtudes cardinales, con algunas modificaciones, especialmente en lo referente a las descripciones de las virtudes políticas. Pero ha despojado de gran parte del fondo del sistema plotiniano. Macrobio no conoce el proceso de la conversión, que separaba las virtudes purificantes de las virtudes perfectas o del ánimo purificado, proceso por el cual el alma tornaba hacia la Inteligencia y ascendía a la contemplación. Las ideas plotinianas, que caracterizaban la virtud como liberación del cuerpo y sus pasiones y una contemplación de la Inteligencia, son también relegadas a segundo plano. Además, a fuer de buen romano, destacaba la importancia de las virtudes políticas, que son las propias de la vida activa, corrigiendo en esto el intelectualismo griego. Esas virtudes son igualmente nobles que las filosóficas, y pueden conducir también a la felicidad. El hombre práctico y sin especulación—tal el hombre público romano—podía con ellas llegar a tanta perfección y prepararse el camino del cielo con tanta facilidad como el hombre especulativo con las contemplativas [25].

b) La teoría plotiniana en Santo Tomás

El comentario de Macrobio se divulga en la Escolástica desde el siglo XI. Es uno de los autores más conocidos en la Edad Media, y sus teorías físicas y astronómicas son ampliamente explotadas. Muy pronto son adoptadas también sus doctrinas filosóficas, entre ellas la teoría plotiniana de la virtud. Esta ya es mencionada por Menegold de Lautenbach, Abelardo y Hugo de San Víctor. Los escolásticos del siglo XIII hacen de ella un amplio uso, sobre todo Guillermo de Alvernia, Guillermo de Melitona, A. de Hales, San Buenaventura y el mismo San Alberto Magno le atribuyen un valor excepcional, igual a las otras clasificaciones y teorías de las virtudes [26].

Por todo lo expuesto podemos ahora apreciar el sentido que tiene en Santo Tomás el artículo de la *Summa* y la clasificación plotiniana de la virtud. Como los demás escolásticos, el Aquinate, si bien atribuye las doctrinas a Plotino, no las conoce sino a través del texto de Macrobio. «El Santo se enfrenta con la tarea de incorporar esta concepción neoplatónica a su edificio doctrinal. En la solución del problema no se ocupa de la evolución histórica del pensamiento de Plotino; le basta con aceptar ese material de la tradición y adaptarlo a su propio sistema» [27].

El Angélico, al admitir aquí la división plotiniana, no le atribuye la importancia que le asignaban los autores anteriores, sino la relega a *segundo plano*. El Santo ha hecho suya toda la sistematización aristotélica de la virtud y la ha desarrollado con perfección en estas cuestiones; esta nueva clasificación tiene para él valor de complemento secundario. Sólo la dedica este artículo final, después de haber expuesto con tal amplitud su propia concepción de la virtud.

Tampoco, al recibirla, la acepta en el sentido de las concepciones plotinianas. Ante todo, porque el texto de Macrobio la había despojado de buena parte de los supuestos del gnosticismo dualista y falso misti-

---

[25] *Comm. in Somn. Scip.* l.I c.8.12. Cf. Van Lieshout, p.118.

[26] Textos y material histórico en Van Liesbout, o.c., p.124-153. Cf. Ph. Scheedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Münster 1916) Beiträge Baeumkers, XII, 1.

[27] *Grundlagen der menschlichen handlung:* Die deutsche Thomas Ausgabe der Summa Theologica, B. II (Salzburg 1940) p.587. Cf. M. Wittmann, *Neuplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin* (Festgabe Geyser, Regensburg 1930).

cismo que en su forma original poseía. Además, el Aquinate *ha corregido la estructura de la teoría plotiniana.* Así, el concepto de virtudes civiles o políticas; éstas no son ya virtudes siempre imperfectas, de valor muy relativo y de naturaleza distinta de la virtud propia o filosófica, sino que significan para el Santo la forma normal de las virtudes propiamente humanas, el conjunto de las virtudes morales del hombre, llamadas políticas porque la vida activa, que rectifican, se constituye principalmente por obras y actividades sociales, y porque todas las obras virtuosas pueden ser ordenadas por la justicia legal al bien común de la ciudad o a la conveniencia civil (a.5 ad 4).

Así, pues, Santo Tomás restituye a su puesto de honor estas virtudes civiles, tan postergadas en la teoría de Plotino, considerándolas como las verdaderas virtudes humanas dentro del campo de la virtud adquirida. Ni siquiera les asigna los oficios determinados o actuación particular con que aparecían en la teoría original, porque, dice, «de ellas hemos hablado hasta ahora» en toda la doctrina de las virtudes morales (a.5 c).

Es, pues, lógico que Santo Tomás considere las otras categorías de virtudes purificantes y del alma pura como grados de perfección, a los que aquella virtud humana puede elevarse por la práctica, sobre todo de la vida contemplativa. Así lo declara de manera expresa en las *Sentencias,* donde presenta la división de Macrobio como «distinción de los tres grados que las virtudes pueden tener en el hombre», observando que «las virtudes activas no desaparecen cuando el hombre se transfiere a la vida contemplativa», sino adquieren una manera de actuación distinta [28]. Y tal es el sentido que la división retiene aquí en la *Summa,* en que pretende demostrar, por medio de la distinción plotiniana, hasta qué grado de perfección puede llegar la virtud humana en su ascensión hacia Dios [29].

Por otra parte, Santo Tomás ha corregido los marcados caracteres *intelectualista e individualista* de la teoría de Plotino sobre la virtud. Su intelectualismo excesivo, porque tales virtudes ya no son propias de los filósofos ni se adquieren por la filosofía, sino pueden ser poseídas por todos y se alcanzan por el modo común del ejercicio o costumbre. El defecto individualista, pues dejan de ser virtudes del hombre aislado y entregado totalmente a la contemplación; las virtudes políticas pueden obtener su perfección en la vida social, y toda la vida virtuosa del hombre privado debe ser ordenada al bien común de la familia o de la ciudad, mediante la justicia legal, y trocarse así en virtud política (ad 4).

En cuanto a los grados perfectos de virtudes purificantes y del alma pura, han perdido en Santo Tomás todo el fondo de falso misticismo y neoplatonismo que tenían en sus fuentes. No se obtienen por la purificación gnosticista de separación de la materia, ni se da ya el proceso de la *conversio,* o unión pasiva con la Inteligencia por inmersión en el conocimiento divino, con pérdida o disminución de la propia personalidad; ni tienen por efecto la extirpación de las pasiones y la vida sensible, llegando a la «apatheia» o impasibilidad.

Sobre esto, es cierto que Santo Tomás ha conservado respetuosamente las definiciones específicas de las virtudes, que parecen designar, en sus grados perfectos, el aniquilamiento y eliminacion total de las pasiones. Mas, aunque respete las fórmulas, ha corregido la teoría. Su posición

---

[28] *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2.—Es de notar que Santo Tomás no ha tratado de la división plotiniana directamente y en cuestión propia sino en este artículo de la *Summa.* En las otras obras se ocupa de ella sólo incidentalmente.

[29] VAN LIESHOUT, o.c., p.169.

propia la había declarado antes, al enseñar (q.59 a.5) que las virtudes morales *circa passiones* no pueden carecer de la propia materia ni darse sin ellas. Por eso advierte de nuevo aquí (a.5 ad 2) que tales virtudes no pueden darse sin las pasiones en esta vida, sino sólo en la eterna bienaventuranza. Y a la vez indica la interpretación que puede darse a la teoría de Plotino, según la corrección expresa que había hecho de ella en *De veritate:* Plotino y Macrobio, decía, hablaban en el mismo sentido que los estoicos, al afirmar que las virtudes del alma purificada existen sin pasiones. Debe entenderse que tales virtudes eliminan todo movimiento desordenado de las mismas, de tal modo que preservan inmunes de toda pasión antecedente. Esas virtudes, en el grado más perfecto, se dieron en la tierra en Cristo y en algunas almas perfectísimas entregadas del todo a la contemplación. Y, sin embargo, ni Cristo ni algún hombre estuvieron exentos de pasiones, sino sólo súbitas y desarregladas [30].

Debemos, pues, concluir, como resumen de todo lo dicho, que Santo Tomás, al incorporar aquí a su sistema de un modo tan precario la teoría plotiniana de la virtud, trata de aprovechar los varios aspectos de verdad que ella encierra, como es la gran enseñanza de que las virtudes preexisten como ejemplares en Dios. Y, sobre todo, se ha servido de ella para enseñar el principio de que *caben grados de perfección en la vida virtuosa* y que *puede darse la virtud heroica o perfecta.*

Tal es también la principal conclusión doctrinal que ven en este artículo los teólogos comentaristas. Con Cayetano enseñan todos, contra algunos escotistas, que Santo Tomás no ha entendido en la división plotiniana distintas categorías específicas de virtud, sino sólo grados de perfección dentro de la misma virtud humana. Así también, observan los Salmanticenses, Aristóteles había distinguido la virtud común y la virtud heroica, y ya enseñaba Santo Tomás que dicha virtud heroica no difiere de la virtud común sino por el grado de perfección [31].

Sólo cabe discutir entonces a qué virtudes corresponden esos distintos grados dentro de las virtudes adquiridas e infusas. Todos están de acuerdo en que el primer grado, o virtud política, significa, en su sentido propio y obvio, la virtud común humana, la virtud adquirida. Mas puede también referirse al primer grado imperfecto de la virtud sobrenatural. Como observa Juan de Santo Tomás, la virtud infusa puede darse en todos los tres estados, de virtud imperfecta, virtud purificante y virtud heroica o perfecta, *etiam intra lineam et genus supernaturalitatis* [32].

Lo que resulta imposible y falso es lo que llegó a admitir el citado teólogo, que la virtud humana pueda remontarse por sí misma, y dentro de la línea de virtud adquirida, a todos los grados de máxima perfección[33]. Como advierte ya Cayetano, los dos grados de virtud perfecta estarán siempre en el orden de virtudes infusas, de distinta especie que la virtud natural, pues también observaban los Salmanticenses que «los filósofos asignaron a las virtudes de la purificación y de la pureza tales

---

[30] *De verit.* q.26 a.8 ad 1.2: cf. a.7 ad 6. De igual modo ha de decirse que las virtudes cardinales perfectas no cambian substancialmente de funciones ni se hacen virtudes contemplativas, como es el sentido que tienen en la letra de Plotino, según se dice en la introducción a la q.67 al estudiar la otra reminiscencia de la teoría plotiniana en el tema de la permanencia de tales virtudes en el cielo.

[31] CAIETAN., *Comment. in 1-2* q.61 a.5 n.1; IO. A STO. THOMA, *Curs. Theol. in 1-2* d.16 a.6 n.4438; SALMANTICENSES, *Cursus Theol. in 1-2* q.61 a.5. Cf. S. THOM., 3 q.54 a.3 ad 11: «Quod habitus heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum».

[32] IO. A STO. THOMA, ibid., n.53

[33] IO. A STO. THOMA, ibid., n.51.54.

efectos y características que sin la gracia es imposible adquirir y no pueden realizarse con plenitud sino en las infusas» [34]. Ya es suficiente que la antigüedad pagana haya atisbado esta elevación maravillosa de la virtud heroica.

En rigor, debemos añadir, no se darán tampoco sino en los místicos de la vida sobrenatural cristiana. Es en el campo de la vida mística donde se da el clima y terreno propios para que florezcan tales virtudes perfectas. Aquí es donde se ha dado también un empleo más asiduo a esta doctrina de los grados de vida virtuosa. En los autores espirituales y libros místicos se suele hacer uso de estos grados de las virtudes, admitidos por Santo Tomás, para describir la virtud heroica. Son invocados sobre todo dichos textos como comprobación de la doctrina mística de que la virtud heroica sólo puede darse a través de las purgaciones o purificaciones de los sentidos y del espíritu. Tal es la verdadera realización y cumplimiento cristiano de aquellos sueños paganos de purificación gnóstica [35].

A la vez, suelen aducirse estos tres grados de la teoría plotiniana como equivalentes a las tres etapas de perfección de la vida cristiana, de principiantes, proficientes y perfectos, señaladas por las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva. Es una buena adaptación, unánime entre los doctores místicos y autores espirituales. Al fin, esa distinción de los tres grados de perfección cristiana tiene también origen en el neoplatónico Pseudo-Dionisio.

Sin embargo, no tienen correspondencia adecuada, pues ya el segundo grado, de virtud purgativa o purificante, va descrito por Plotino con tales rasgos de perfección, que equivale al último grado de caridad perfecta de que habla Santo Tomás (2-2 q.184 a.2) y sólo cabe realizarse en la forma más eminente y heroica de virtud cristiana [36]. Al fin, la teoría plotiniana está radicalmente viciada por los errores originales del intelectualismo y gnosticismo dualista con su horror a la materia, y no se aplica con rigor a la realidad psicológica de la virtud cristiana, que, aunque heroica y eminente, no puede nunca deshumanizarse y prescindir de toda sensibilidad pasional.

---

[34] CAIET., *Comment. in* 1-2 q.61 a.5 n.1: «Purgatoriae et purgati animi, morales infusae sunt secundum essentiam; politicae autem morales acquisitae, secundum veritatem, quidquid Plotinus putaverit in homine divino». SALMANTICENSES, *Curs. Theol.* l.e., n.4: «Effectus illos quos philosophi virtutibus purgatoriis et purgati animi adscripsere non convenire in sua plenitudine virtutibus acquisitis separatis ab infusis, quia sine gratia impossibile est ad eum perfectionis gradum pervenire, quem verba Plotini et Macrobii sonant».

[35] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior* t.1 c.10; t.2 c.9, trad. española (Buenos Aires 1944) p.206.486.

[36] P. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation* ed. 1.ª (París 1933) p.203.

TRATADO DE LOS VICIOS Y LOS PECADOS

(q.71-89)

INTRODUCCION AL TRATADO

Su lugar en la «Suma»

La teología moral de Santo Tomás, o la segunda parte de su *Suma de Teología,* trata de Dios como fin último del hombre. De aquí su primer tratado sobre el fin último o la bienaventuranza.

Este fin, aunque sobrenatural, no lo logramos los adultos sino por nuestras obras personales. El estudio de los actos humanos encuadra perfectamente dentro de esa moral. Que sigue siendo teología, si el fin es la medida de los medios y la causa final es la primera de las causas.

El hombre, como el ángel, debe ganar el cielo por sus obras. Pero el ángel lo ganó con una, en un instante. La carrera del hombre, en cambio, es larga. De aquí la extensión de esa segunda parte, dividida por Santo Tomás en dos secciones, la moral general o fundamental y la moral especial o particular, tradicionalmente apellidadas *Prima secundae* y *Secunda secundae.*

Hablando de los actos humanos en general, trata el Angélico, en la *Prima secundae,* primero de esos mismos actos; luego, de sus principios. Estos son intrínsecos e internos. Intrínsecos son las potencias y los hábitos. Principio externo que nos excite hacia el bien que es nuestro fin o bienaventuranza, será necesariamente Dios—si el orden de los agentes corresponde al orden de los fines—, y Dios nos excita instruyéndonos con su ley y empujándonos con su gracia.

Como de las potencias habló ya el Aquinate en la primera parte, se limita aquí al estudio exclusivo de los hábitos. Después de ventilarlos en común, pasa a tratar separadamente de sus dos clases: de los hábitos buenos o virtudes—que nos facilitan el movimiento a Dios—y de los hábitos malos, de los vicios—que facilitan el movimiento opuesto.

Tal es el lugar que corresponde al tratado que presentamos.

Su contenido

Así como el árbol por sus frutos, el hábito se conoce por sus actos. Para declarar la naturaleza y las propiedades de los vicios diserta el Angélico, casi desde un principio, sobre los pecados. Sin que hable de éstos exclusivamente: amén de los primeros artículos, donde los vicios son cual lazo de unión entre este tratado y el precedente, nos hablará más de una vez de los vicios y de los pecados (véanse los prólogos a las qq.72 y 74). Lo que justifica los dos miembros del título. Que no puede reducirse al de los actos, pues el tratado se vincula al de los há-

bitos ; ni puede ceñirse al de los hábitos, cuando se da a los actos capital importancia.

Si de otra suerte procedió el autor en el tratado anterior de las virtudes, agradezcámosle que con su nueva táctica supo evitar la de otro modo inevitable monotonía, pues si los contrarios pertenecen a una misma ciencia—como a la medicina la salud y la enfermedad—, la naturaleza y propiedades del hábito vicioso se descubren sin dificultad cuando son conocidas las del hábito virtuoso. Sobre que el tratado de los pecados resulta más completo que pudiera serlo el de los vicios : hay, en efecto, pecados de omisión, que no forman hábito ; mientras se dan virtudes, las infusas, que preceden al acto, los actos viciosos son siempre anteriores a los vicios ; en fin, tenemos diferentes vocablos para designar el hábito y el acto malo—vicio y pecado—, pero carecemos de una palabra propia con que designar el acto virtuoso. La confusión, fácil en el tratado precedente, no es posible en el nuestro.

Su división

Lo dividen muchos en dos partes, consagrando la primera al pecado personal y la segunda al pecado de origen, o aquélla al pecado mortal y ésta al venial. El plan del Aquinate es más científico. Porque pecado no es un término unívoco al mortal, al venial y al original ; conviene plenamente y *per se* al mortal ; imperfectamente y *per accidens*, a los otros dos—al venial, porque, no alejando del fin último, participa la razón de mal en una medida muy escasa ; al original, porque, cometido por nuestros primeros padres, no alcanza en nosotros toda la razón de voluntario—. Luego no deben colocarse los tres en la misma línea.

El tratado de los pecados es ante todo, principal y directamente, del solo pecado mortal ; de los otros, en relación a éste. Del original, que tenemos como triste herencia, hay que hablar al exponer las causas del pecado. Del venial, cuya diferencia del mortal se ha tomado de la obligación que importan a la pena, conviene disertar al fijar los efectos del pecado.

Antes, sin embargo, de ventilar las causas y los efectos del pecado, precisa penetrar su naturaleza, determinar, en consecuencia, su distinción y comparar los distintos pecados entre sí ; señalar, posteriormente, sus sujetos varios. Porque ni la causa—eficiente—ni los efectos integran una definición. La integran en las cosas compuestas las causas formal y material. Formal, en los actos morales, es el fin. A la material, en los accidentes, se aproxima el sujeto.

Por eso dividimos el tratado en seis secciones : naturaleza del vicio y del pecado (q.71) ; distinción de los pecados (q.72) ; comparación de los pecados (q.73) ; sujeto del pecado (q.74) ; causas del pecado (q.75-84), y efectos del pecado (q.85-89). Las causas del pecado se estudiarán primero en general (q.75) y luego en detalles : causas interiores : la ignorancia, la flaqueza o pasión y la malicia (q.76-78) ; causas externas : Dios, el demonio, el hombre (q.79-83) ; y causa mixta : el pecado (q.84). Los efectos se dividen en físicos, corrupción del bien natural (q.85), y mancha del pecado (q.86) ; y morales : el reato de la pena, que, por distinguir el pecado venial del mortal, invita a que tratemos de aquél, ya en relación a éste, ya en sí mismo (q.87-89).

I. Naturaleza del vicio y del pecado (q.71).
II. Distinción de los pecados (q.72).
III. Comparación de los pecados (q.73).
IV. Sujeto del pecado (q.74).

V. Causas del pecado
- En común (q.75).
- En particular
  - Interiores
    - La ignorancia (q.76).
    - La pasión (q.77).
    - La malicia (q.78).
  - Externas
    - Dios (q.79).
    - El demonio (q.80).
    - El hombre
      - Transmisión del pecado original (q.81).
      - Esencia del pecado original (q.82).
      - Sujeto del pecado original (q.83).
  - Mixta, el pecado (q.84).

VI. Efectos del pecado
- Físicos
  - Corrupción del bien natural (q.85).
  - Mancha del pecado (q.86).
- Moral
  - Reato de pena (q.87).
  - El pecado venial...
    - comparado al mortal (q.88).
    - en sí mismo (q.89).

Habiendo ya publicado sobre la materia nuestras «praelectiones» *De vitiis et peccatis* (Romae 1935) y otros varios artículos, a nadie extrañará que nos resumamos o copiemos.

Bajo el título *Doctrina de los artículos* damos, según los casos, un compendio o una explicación del texto del Maestro, reproduciendo, por lo común, lo dicho en nuestra ya agotada obra *La moral de Santo Tomás* (Valencia 1931 y 1932) t.I p.147ss.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras citadas en la introducción a la *Prima secundae*, recordamos las siguientes:

Monografías

BERNARD, R.: *Le péché* trad. francesa de la *Suma*, ed. de la *Rev. des Jeunes* 2 tomos (París 1930 y 1931).

BILLOT, L.: *De personali et originali peccato* ed. 6 (Romae 1931).

DEMAN, TH.: *Péché:* Dict. de Théol. Catholique, t.12 col.140-275.

JANTIER, A.: *El vicio y el pecado.* Conferencias de Nuestra Señora de París, cuaresma de 1907, trad. del P. Juanmiquel.

LUMBRERAS, P.: *De vitiis et peccatis* (Romae 1935).

Estudios especiales

HUGUENY, E.: *Imperfection:* Dict. de Théol. Cath., t.7 col.1280-98.

KORS, J.-B.: *La justice primitive et le péché original d'après St. Thomas* (Le Saulchoir 1922).

LUMBRERAS, P.: *De sensualitatis peccato:* Divus Thomas, 32 (Piacenza 1929) p.225ss.

— *St. Thomas and the Immaculate Conception:* The Homiletic and Pastoral Review, 24 (New York 1923) p.253ss.

— *Una doctrina inadmisible del infierno:* La Ciencia Tomista, 51 (Salamanca 1935) p.104ss.

— *Cuando el salvaje llega al uso de razón:* Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 7 (Madrid 1946-7) p.85ss.

NOBLE, H.-D.: *Les passions dans la vie morale* 2 tomos (París 1931 y 1932).

ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Erreur et péché:* Rev. de Philosophie, 27 (1928) p.466ss.

NATURALEZA DEL VICIO Y DEL PECADO

Orden de los artículos

Para unir este tratado con el precedente y poner de relieve el lugar que ocupan los pecados, estudiaremos primero la naturaleza del vicio (a.1-3) y luego la del pecado (a.4-6).

El vicio suscita tres preguntas: las dos primeras, en atención al tratado anterior—pues de lo conocido pasamos a lo que queremos conocer—, si el vicio es contrario a la virtud (a.1) y, porque la virtud se dijo (q.63 a.1), en un cierto modo, natural, si repugna el vicio a la naturaleza (a.2); la tercera, en vista a lo siguiente, si es peor el vicio que el pecado (a.3).

Otros tres problemas presenta la naturaleza del pecado: el primero, como lazo de unión, si puede coexistir con la virtud (a.4); el segundo, pues le diremos en el artículo 3 acto vicioso, si puede prescindir de todo acto (a.5); el último fija su definición (a.6).

Doctrina de los artículos

Empieza el Angélico por comparar la virtud, ya conocida, con el vicio, que queremos conocer. Mas, porque la virtud fué dicha un hábito operativo bueno, distinguimos en ella tres como elementos: la disposición del sujeto—conforme a la naturaleza—, la bondad de la inclinación—al acto bueno—y el acto bueno—fin a que se ordena—. Al preguntarnos, pues, si el vicio es contrario a la virtud, debemos distinguir en ésta sus varias formalidades o elementos diversos. Que si por virtud tomamos el acto virtuoso, entonces no se le opone directamente el vicio—el hábito, en efecto, ni entra con el acto en un mismo género, ni es, por su naturaleza, incompatible con el acto contrario—, se le opone el pecado —como a un acto en conformidad con la razón se opone directamente un acto en disonancia con la misma—. Si, en cambio, con el nombre de virtud significamos la inclinación al acto bueno, entonces propiamente tiene por contraria la malicia—pues contraria a la bondad de la inclinación es la malicia de la inclinación—. Podemos, finalmente, señalar con la palabra virtud la disposición del sujeto, y en este caso fuerza es reconocer en el vicio su verdadero contrario: mientras la virtud importa una disposición conforme a la naturaleza, el vicio designa una inclinación que le es opuesta, como luego veremos (a.1).

Si el vicio es contrario a la virtud y la virtud es natural al hombre (q.55 a.3; q.63 a.1), preciso es concluir que el vicio es contrario a la naturaleza humana: vicio significa una tendencia en pugna con la razón o, lo que es idéntico, con la naturaleza racional, propia del hombre (a.2).

Esta malicia que hallamos en el vicio es, en cierto sentido, superior a la malicia del pecado: el pecado es un acto, que pasa; pero el vicio es hábito, que permanece y arrastra a otros pecados. Le es, no obstante, inferior en otros respectos: el hábito vicioso, aunque inclina la potencia al mal, la deja libre e indiferente; el acto, por el contrario, no salva esta libertad ni sufre esta indiferencia; a más de que el hábito se ordena al acto como a su fin y término y, consiguientemente, como es mejor obrar el bien que poder obrarlo, así es peor quien de hecho mata que quien se siente no más que inclinado al homicidio (a.3).

Y pues acabamos de recordar que un acto es compatible con el hábito contrario, ¿diremos que se compadece el pecado con la virtud? Observemos, ante todo, que uno es el pecado mortal y otro el pecado venial; distingamos una virtud adquirida y otra infusa (q.63 a.4); y no olvidemos que ambas pueden ser perfectas e imperfectas—imperfecta, la adquirida, cuando no pasa esencialmente de disposición; imperfecta, la infusa, cuando, esencialmente hábito, no logra el estado o condición de tal [1]. Los pecados veniales, e incluso los mortales, se compadecen con la virtud adquirida, aun perfecta, pues al hábito se opone el hábito contrario, que no es efecto de un acto, sino de muchos. Con las virtudes infusas, aun perfectas, se compadecen todos los pecados veniales; pues éstos no son contrarios a la caridad, y a la caridad acompañan siempre las otras virtudes, como el séquito a la reina, como la disposición a la forma (q.65 a.2.3.5). Mas un pecado mortal destruye la caridad y, consiguientemente, su cortejo de virtudes sobrenaturales; a excepción, comúnmente, de la fe y la esperanza, que, imperfectas e informes, conserva Dios en el alma del pecador (q.65 a.4), como una tabla que dejará al alcance del náufrago para que pueda tomar puerto después de la borrasca (a.4).

Todo pecado de comisión—opuesto a los preceptos negativos—importa un acto: si falto al precepto «No matarás», es precisamente porque pongo el acto de homicidio. Pero, cuando se trata de pecados por omisión —opuestos a los preceptos afirmativos—, surge espontáneamente la pregunta si es posible un pecado sin acto positivo: se me manda asistir a misa; de hecho no asisto; este pecado por omisión, ¿envuelve un acto en su concepto? Es claro que no envuelve, necesariamente, un acto externo. Tampoco exige un acto interior como esencial. Si buscamos la causa de la ausencia del acto que es *querer*, hallaremos que *no quiero* ir a misa porque *quiero* un acto incompatible con el que es objeto del precepto. Este acto interior que acompaña a la omisión pecaminosa es muchas veces accidental a ésta. El pecado, pues, de omisión puede prescindir de todo acto (a.5).

El pecado es definido por el Angélico: un acto humano malo—donde tenemos el elemento genérico y el diferencial—. San Agustín lo describe: un hecho, un dicho, un deseo contra la ley eterna—palabras que rezan directamente con el pecado mortal, personal y de comisión, mas pueden sin dificultad adaptarse a los otros pecados (a.6).

[1] Véase mi *De habitibus et virtutibus in communi* n.300ss.

CUESTION 71

(In sex articulos divisa)

De vitiis et peccatis secundum se

Sobre los vicios y pecados considerados en sí mismos

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis (cf. q.55 introd.) **Circa quae sex consideranda occurrunt: primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum** (q.72); **tertio, de comparatione eorum ad invicem** (q.73); **quarto, de subiecto peccati** (q.74); **quinto, de causa eius** (q.75); **sexto, de effectu ipsius** (q.85).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo: utrum vitium sit contra naturam.

Tertio: quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus.

Quarto: utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto: utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto: de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII "Contra Faustum [1]**: Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam".**

Nos corresponde tratar ahora de los vicios y pecados. Cuestión en que se ofrecen seis problemas dignos de considerarse, a saber: primero, los vicios y pecados en sí mismos: segundo, su distinción; tercero, su comparación mutua; cuarto, su sujeto de radicación; quinto, su causas; sexto, su efecto.

El primer punto lo estudiaremos en seis artículos.

Primero: si el vicio es contrario a la virtud.

Segundo: si es contrario a la naturaleza.

Tercero: si el vicio es peor que el acto vicioso.

Cuarto: si el acto vicioso puede coexistir con la virtud.

Quinto: si en todo pecado se requiere algún acto.

Sexto: análisis de la definición de pecado propuesta por San Agustín: "Pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna".

ARTICULO 1

Utrum vitium contrarietur virtuti

Si el vicio es contrario a la virtud

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti.

1. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in X "Metaphys." [2] **Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur etiam si sit indebita**

Dificultades. Parece que el vicio no es contrario a la virtud.

1. En el libro X de los "Metafísicos" se prueba que cada cosa tiene su contrario propio. Como a la virtud contrarían el pecado y la malicia, síguese que el vicio no le es contrario, ya que vicio se llama también a la

[1] C.27: ML 42,418.

[2] L.9 c.4 n.4 (Bk 1055a19); S.Th., l.10 lect.5; cf. c.6 n.1 (Bk 1055b30); S.Th., lect.7.

desordenada disposición de miembros corporales o de cosas semejantes.

2. La virtud designa cierta perfección de la potencia; en cambio, el vicio no dice relación a nada perteneciente a la potencia. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

3. Tulio afirma que "la virtud es salud del alma". Pero a la salud se opone la enfermedad más bien que el vicio. Luego el vicio no se opone a la virtud.

Por otra parte, dice San Agustín que "el vicio es una cualidad que hace al alma mala". Como la virtud es "una cualidad que hace bueno al que la posee", como consta por lo anteriormente dicho, síguese que vicio y virtud son contarrios.

Respuesta. En la virtud podemos distinguir dos cosas: su propia esencia y aquello a que la virtud se ordena. Y aun dentro del orden esencial cabe considerar un elemento directamente y otro como derivación del primero. Pues bien, directamente la virtud designa cierta disposición de un sujeto convenientemente dotado según las exigencias de su naturaleza. Por eso dijo el Filósofo que "virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor", entendiendo por perfecto "lo que está dotado conforme a las exigencias de su naturaleza". Síguese de aquí, por tanto, que la virtud es bondad del ser, ya que la bondad de una cosa consiste en hallarse dotada de lo que su naturaleza exige. Y aquello "óptimo" a que la virtud se ordena es el acto bueno, como se declaró anteriormente.

Tenemos, en conclusión, tres cosas que se oponen a la virtud: primero, el pecado, como opuesto a aquello a que la virtud se ordena. El pecado designa propiamente un acto desordenado, lo mismo que el acto de virtud es ordenado y recto. Segundo, la ma-

dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. **Praeterea, virtus nominat quandam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.**

3. **Praeterea, Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.13), quod "virtus est quaedam sanitas animae". Sanitati autem opponitur aegritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.**

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro "De perfectione iustitiae" [3], **quod "vitium est qualitas secundum quam malus est animus". Virtus autem est "qualitas quae facit bonum habentem", ut ex supradictis (q.55 a.3.4) patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.**

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare: scilicet ipsam essentiam virtutis; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae: unde Philosophus dicit, in VII "Physic." [4], **quod "virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam". Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam: in hoc enim consistit uniusquiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, et ex supradictis patet (q.56 a.3).**

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secun-

[3] C.2: ML 44,294.
[4] C.3 n.4 (Bk 246a13); S.Th., lect.5.

dum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III "De lib. arb."[5]: "Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium".

Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem: sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem secundum quod est bonitas quaedam; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiae quae est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus: et hoc ideo quia unumquodque operatus secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.13), "morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis": in corporibus enim "morbum appellant totius corporis corruptionem", puta febrem vel aliquid huiusmodi; "aegrotationem" vero, "morbum cum imbecillitate; vitium" autem, "cum partes corporis inter se dissident". Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; "in animo tamen", ut ipse dicit, "haec duo non possunt nisi cogitatione secerni". Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc

licia, como opuesta a la bondad que de la razón de virtud se deriva. Y, por fin, el vicio, como opuesto a lo que constituye directamente la razón de virtud, pues el vicio de cada cosa consiste en no estar conforme al modo propio de su naturaleza. Por eso dice San Agustín: "A todo lo que veas que carece de la perfección de su propia naturaleza, aplícale el nombre de vicio" [1].

Soluciones. 1. Esas tres cosas no son contrarias a la virtud en el mismo aspecto. El pecado le es contrario en cuanto que la virtud obra el bien; la malicia, en cuanto que es bondad: y el vicio, propiamente en cuanto que es virtud.

2. La virtud no sólo designa perfección de la potencia que es principio de operaciones, sino que también implica una disposición conveniente del sujeto total en que radica; y esto por la ley universal de que todo ser, para obrar, necesita ser perfecto. Se requiere, en consecuencia, que todo sujeto, para poder obrar, esté bien dispuesto en sí mismo. De ahí proviene la oposición del vicio a la virtud.

3. Como afirma Tulio, "la enfermedad e indisposición no son más que comienzo del estado vicioso del organismo". Comienza "la enfermedad, estado morboso en que todo el cuerpo está alterado", cual sucede con la fiebre o cosa semejante; sigue luego "la debilidad, enfermedad que pone a prueba las últimas energías"; y, por fin, el "vicio", nombre reservado para el caso "en que las partes del cuerpo se disgregan". Y aunque, tratándose del cuerpo, puede sobrevenir una enfermedad que no esté acompañada de debilidad, como acontece cuando uno está interiormente enfermo sin estar impedido para obrar exteriormente, "estas dos notas no se pueden separar sino mentalmente cuando se trata del alma".

[1] Para esta serie de notas entre corchetes, véase al final del tratado el *Apéndice I: Notas complementarias*.

[5] C.14: ML 32,1291.

Es necesario que el alma interiormente enferma, desordenada en sus afectos, se haga impotente para ejercer las debidas operaciones. "Todo árbol se conoce por sus frutos"; el hombre, por sus obras, como afirma San Mateo. Pues bien: cuando hablamos de "vicio del alma" entendemos, como dice el mismo Tulio en el referido lugar, "un desarreglo de disposiciones y afectos en toda la vida, en estado de disgregación". Y como este estado puede darse aun sin enfermedad o debilidad, por ejemplo, cuando uno peca por flaqueza o pasión, siguese que vicio dice algo más que enfermedad o debilidad, lo mismo que virtud dice algo más que salud, pues incluso la salud es virtud, como dice el Filósofo. Por tanto, más se opone a la virtud el vicio que la enfermedad o debilidad.

imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia "unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur", idest homo ex opere, ut dicitur Mt. 12,33 [Lc. 6,44]. Sed "vitium animi", ut Tullius ibidem dicit, "est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens". Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam aegrotatio vel morbus: sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas: nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in VII "Physic." (l.c. n.4). Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel morbus.

ARTICULO 2

Utrum vitium sit contra naturam [a]

Si el vicio es contrario a la naturaleza

Dificultades. Parece que el vicio no es contrario a la naturaleza.

1. Hemos visto que el vicio es contrario a la virtud. Como las virtudes no brotan de la naturaleza, sino que las tenemos por infusión o por adquisición, como está ya probado, síguese que los vicios no se oponen a la naturaleza.

2. Es imposible acostumbrarse a cosas que son opuestas a la naturaleza; "una piedra jamás se acostumbrará a lanzarse a lo alto", como dice el Filósofo. Pero nos encontramos con hombres acostumbrados al vicio. *Luego es que los vicios no contrarían a la naturaleza.*

3. Nada que sea opuesto a la naturaleza se encuentra en la mayoría de los individuos, que participan de

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod vitium non sit contra naturam.

1. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (a.1). Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut dictum est (q.63 a.1-3). Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Praeterea, ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut "lapis nunquam assuescit ferri sursum", ut dicitur in II "Ethic." [b] Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Praeterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in plu-

[a] *In Gal.* 5 lect.6; *In Rom.* 1 lect.8.
[b] C.1 n.2 (BK 1103a20); S.TH., lect.1.

ribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus: quia, sicut dicitur Mt. 7,13, "lata est via quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam". Ergo vitium non est contra naturam.

4. Praeterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis (a.1) patet. Sed peccatum definitur esse "dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei"; ut patet per Augustinum XXII "Contra Faustum" [7]. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III "De lib. arb." [8]: "Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est."

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniusculusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra (a.1) dictum est. Unde oportet quod in quolibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur: "a vitio" autem "nomen vituperationis tractum creditur", ut Augustinus dicit, in III "De lib. arb." (cf. nt.5).

Sed considerandum est quod natura uniusculusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. "Bonum" autem "hominis est secundum rationem esse", et "malum hominis est praeter rationem esse", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div.

esa naturaleza. Pero los vicios los encontramos en la mayoría de los hombres, según nos refiere San Mateo, diciendo que "la vía de perdición es muy amplia y son muchos los que caminan por ella". Luego no puede ser que el vicio contraríe a la naturaleza.

4. Pecado y vicio se encuentran en relación de acto y hábito, como consta por lo dicho. Ahora bien, pecado, según lo define San Agustín, "es un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios". Como la ley de Dios excede la naturaleza, más bien deberíamos decir que el vicio es opuesto a esa ley que a la naturaleza.

Por otra parte, el mismo San Agustín afirma que "todo vicio, por su misma razón formal, es contrario a la naturaleza".

Respuesta. Hemos defendido que el vicio contraría la virtud. Sabemos también que la perfección de cada ser consiste en hallarse dotado de las cualidades propias de su naturaleza. Llamaremos, pues, vicio a toda disposición contraria a las exigencias de esa naturaleza. Esto es precisamente lo que hace que una cosa pueda ser vituperada; coincidencia que nos induce a pensar que "el mismo nombre de vituperio se deriva de vicio", como sugiere San Agustín.

Pero hay que considerar que la naturaleza de las cosas consiste, ante todo, en la forma que da la especie. Así, el ser animal racional es la forma que cataloga al hombre en su especie propia. Por consiguiente, cuanto contraríe al orden de la razón es directamente opuesto a la naturaleza del hombre en cuanto tal; y es, por el contrario, conforme a esa naturaleza cuanto siga el orden de la razón: "El bien del hombre, dice Dionisio, es conformarse a la razón; y su mal, descartarla". De donde se de-

duce que la virtud humana, que "hace buenos al hombre y sus obras", en tanto está conforme con la naturaleza en cuanto que se armoniza con la razón; y el vicio, por el contrario, en tanto es malo en cuanto que se opone al orden de la razón.

Soluciones. 1. Es muy cierto que las virtudes, en toda su perfección, no proceden de la naturaleza; pero sí nos imprimen una inclinación conforme al modo de ser de la misma naturaleza, es decir, según el orden de la razón. Por eso dice Tulio que la "virtud es un hábito racional conforme con el modo de ser de la naturaleza". De ahí proviene el que la virtud se conforme al modo de ser de la naturaleza y que el vicio, a su vez, lo contraríe.

2. El Filósofo habla en el lugar referido de contrariar a la naturaleza en cuanto que contrario a la naturaleza se opone a ser por naturaleza, no en el sentido en que contrario a la naturaleza se opone a ser según la naturaleza, al modo como se dice de las virtudes que nos hacen obrar según la naturaleza.

3. En el hombre existe una doble naturaleza: racional y sensitiva. Y como por vía de los sentidos, parte sensitiva, llega el hombre a los actos de la razón, son más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; son más los que se contentan con el principio que quienes se elevan a la última perfección [2]. Por eso los vicios y pecados de los hombres provienen de aceptar los impulsos de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón.

4. Todo lo que es contrario a la obra de arte es contrario también al mismo arte por el que la obra ha sido hecha. El orden racional respecto de la ley eterna está en la relanom." [9] **Unde virtus humana, quae "hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit" [10], intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis: dicit enim Tullius, in sua "Rhetorica" (c.53), quod "virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus". Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam: et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura: non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis: plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna com-

[9] § 32: MG 3,733; S.Th., lect.22.
[10] Aristot., *Ethic.* 2 c.6 n.2,3; S.Th., lect.6.

paratur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit, in III "De lib. arb." [11], quod "a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt: et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt".

ción de la obra respecto del arte. Por consiguiente, es lo mismo decir que el vicio y el pecado van contra el orden de la razón humana que contra la ley eterna. De ahí procede el que San Agustín afirme que "todas las cosas poseen su naturaleza propia, recibida de Dios, y que en tanto son viciosas en cuanto que se apartan del arte según el cual fueron hechas".

ARTICULO 3

Utrum vitium sit peius quam actus vitiosus

Si el vicio es peor que el acto vicioso

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus, sit peius quam peccatum, idest actus malus.

1. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. Praeterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. Praeterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis iuste punitur: non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo praeominet potentiae, ut

Dificultades. Parece que el vicio, hábito malo, es peor que el pecado, acto malo.

1. El bien, cuanto más duradero, es mejor; el mal, en cambio, es peor. Pero el hábito malo es más duradero que el acto vicioso, que pasa en un instante. Luego el hábito malo es peor que el acto vicioso.

2. Más motivo hay para huir de muchos males que de uno solo. Como el hábito malo es virtualmente causa de muchas malas acciones, síguese que el hábito vicioso es peor que el acto.

3. La causa es más noble que el efecto. El hábito perfecciona al acto, tanto en su bondad como en su maldad. Luego el hábito, en su bondad o maldad, es superior al acto.

Por otra parte, es justo imponer sanción al acto vicioso; en cambio, por el simple hábito, no actualizado, a nadie se castiga. Luego es peor el acto que el hábito vicioso.

Respuesta. El hábito es un término medio, equidistante del acto y de la potencia. Pero no hay que olvidar que el acto es superior a la potencia, tanto en el bien como en

[11] C.15: ML 32,1291.

el mal; pues, como dice el Filósofo, es mejor hacer el bien que poder hacerlo, y es más vituperable hacer el mal que poder hacerlo. Por donde se descubre que el hábito debe ser también, en cuanto a su bondad o malicia, un término medio entre la potencia y el acto; de forma que, superando en bondad o maldad a la potencia, se supedite al acto.

Lo mismo se podría demostrar considerando que un hábito se dice bueno o malo en cuanto inclina a actos de ese mismo género. Luego es la bondad o maldad del acto la que hace al mismo hábito ser bueno o malo. En conclusión, hay más bondad o malicia en el acto que en el hábito, ya que "es la causa quien confiere su modo de ser al efecto".

Soluciones. 1. No hay inconveniente en que una cosa sea más perfecta que otra en un orden absoluto, y que ésta lo sea, a su vez, en un orden relativo. Y esto porque en el orden absoluto se valoran las cosas por su esencia; en cambio, en una consideración relativa se toma como base lo accidental. Como ya se ha demostrado anteriormente, atendiendo a la razón esencial de acto y hábito, que el acto es más perfecto en bondad y en malicia que el hábito, ya que la diuturnidad de éste procede de que ambos están radicados en una naturaleza impotente para estar siempre obrando, y cuya acción se realiza por movimiento transeúnte, síguese que el acto es más perfecto en bondad y en malicia hablando en un orden absoluto, y el hábito lo es en un orden relativo [3].

2. El hábito, hablando en un orden absoluto, no equivale a muchos actos; equivale sólo virtualmente, relativamente. No se sigue de ahí que el hábito sea absolutamente mayor que el acto en bondad y en malicia.

3. El hábito es causa del acto en el orden de causalidad eficiente. El acto es causa del hábito en el orden

dicitur in IX "Metaphys." [12]: melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum: ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus praeceminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui.

Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus: quia "propter quod unumquodque tale, et illud magis est".

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod praeceminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque: secundum quid autem quod praeceminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in c) ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quae non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia: sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causae efficientis: sed actus est causa habitus in genere causae

[12] L.8 c.9 n.1 (Bk 1051a4); S.Th., l.9 lect.10.

finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus praeeminet habitui.

de causa final, que es de donde se toma la razón de bueno o malo. Por lo tanto, el acto prevalece sobre la virtud en bondad o malicia.

ARTICULO 4

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute [a]

Si el pecado puede coexistir con la virtud

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute.

1. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (a.1). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Praeterea, peccatum est pejus quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

3. Praeterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II "Physic." [13] Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut "monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine", ut dicitur in II "Physic." (ibid.). Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animae. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Dificultades. Parece que el acto vicioso, o pecado, no puede coexistir con la virtud.

1. Dos cosas contrarias no pueden coexistir en un mismo sujeto. Y como hemos dicho que el pecado, en cierto aspecto, es contrario a la virtud, síguese que no puede coexistir con ella.

2. Es peor el pecado que el vicio, es decir, el acto malo que el hábito. Y como el vicio no puede coexistir con la virtud, mucho menos el acto.

3. Dice muy bien Aristóteles que el pecado se encuentra lo mismo en las cosas voluntarias que en las cosas de la naturaleza. Ahora bien, en el orden de naturaleza no encontramos otra causa *sino* la corrupción de alguna virtud natural. Así los monstruos, por ejemplo, "suponen la corrupción de algún principio en el mismo germen", según refiere el mismo Filósofo. Luego también en el orden de acciones voluntarias el pecado debe provenir de la corrupción de alguna virtud del alma. Siendo esto verdad, concluyamos que pecado y virtud son incompatibles.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." [14], quod per contrariam virtus generatur et corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (q.51 a.3). Ergo neque unus actus peccati tol-

Por otra parte, leemos en los "Eticos" que la formación y corrupción de la virtud se debe a causas contrarias. Pues bien, así como un solo acto virtuoso no engendra la virtud —ya lo hemos dicho—, tampoco un acto malo puede destruirla. Por con-

[a] Supra q.63 a.2; infra q.73 a.1 ad 2; 2-2 q.24 a.12; *De virtut.* q.1 a.1 ad 5.

[13] C.8 n.8 (Bk 199a33); S.Th., lect.14.

[14] C.3 n.11 (Bk 1105a14); S.Th., lect.3.

siguiente, son compatibles en un mismo sujeto.

Respuesta. El pecado se puede comparar a la virtud como el acto malo se compara al hábito bueno. Pero no podemos establecer proporción entre el hábito respecto del alma y la forma natural respecto a la cosa informada. En efecto, la forma natural produce necesariamente el acto a que está ordenada, siendo de todo punto imposible que coexista con un acto que es propio de una forma contraria. Es imposible, por ejemplo, que coexistan la forma del calor y el acto de tener frío o que un cuerpo más ligero que el aire descienda, a no ser por violencia extrínseca. En cambio, el hábito del alma no produce sus actos necesariamente, sino que el hombre "usa de él a placer". Y en virtud de esa libertad de acción, existiendo de hecho el hábito en el hombre, puede no usar de él y producir el acto contrario. O sea, que puede realmente, poseyendo la virtud, realizar un acto contrario, un pecado.

Por lo demás, comparando el pecado con la virtud, en cuanto que ésta es un hábito especial, es cierto que no puede corromperla, si el acto de pecado es uno solo. El hábito ni se engendra ni se corrompe por un solo acto, como ya se ha dicho. Pero si se compara el acto de pecar con la causa de las virtudes, entonces es muy posible que por un solo acto ciertas virtudes se corrompan. Todo pecado mortal es contrario a la caridad, raíz de todas las virtudes infusas en cuanto virtudes. Pues bien, destruyendo la caridad por un pecado mortal, consiguientemente se destruyen todas las virtudes infusas en cuanto a su razón formal de virtudes. Y decimos esto precisamente mirando a la fe y a la esperanza, que permanecen como hábitos informes, después de haber pecado gravemente, sin alcanzar la categoría de virtudes. No así el pecado venial,

lit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo "utitur eo cum voluerit" [15]. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati.

Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum: sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (q.63 a.2 ad 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes: et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod

[15] AVERROES, *De anima* 3 comm.18.

non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam *non excludit alias virtutes*. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis: potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

que, no contrariando a la caridad, no la excluye, ni excluye por consiguiente las demás virtudes. Si nos referimos a las virtudes adquiridas, éstas no se destruyen por un solo acto, de cualquier género que sean.

Concluímos: el pecado mortal no puede coexistir con las virtudes infusas; puede coexistir con algunos hábitos infusos y con las virtudes adquiridas. El pecado venial puede coexistir con las virtudes infusas y con las adquiridas.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis: potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate: et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actum inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

Soluciones. 1. El pecado no se opone a la virtud en sí misma, sino más bien al acto virtuoso. Puede, por tanto, coexistir con el hábito, mas no con el acto.

2. El vicio se opone directamente a la virtud, como el pecado al acto virtuoso. Y así como el vicio excluye la virtud, el pecado excluye el acto virtuoso [4].

3. Las virtudes naturales obran por necesidad y, mientras permanezcan íntegras, es imposible poner un acto malo. En cambio, las virtudes del alma no obran por necesidad. No es, pues, el mismo caso.

ARTICULO 5

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus [a]

¿Si en todo pecado se requiere un acto

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus.

1. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [10], quod "omne peccatum adeo est volun-

Dificultades. Parece que en todo pecado se requiere un acto.

1. El mérito se compara a la virtud, como el pecado al vicio. Como mérito no se da si no es por un acto, tampoco podrá darse pecado.

2. Es frase de San Agustín: "En tal forma se requiere que el pecado sea voluntario, que, si falta volun-

[a] *Sent.* 2 d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1.

[10] *De vera relig.* c.14: ML 34,133; cf. *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1295.

tariedad, ya no existe pecado. Y como nada puede llamarse voluntario si no media un acto de la voluntad, síguese que todo pecado requiere un acto.

3. Si pudiese existir pecado sin acto alguno, concluiríamos que la cesación del acto obligatorio es ya pecado. Y como hay quien no cumple jamás con su deber, ése estaría pecando sin cesar, lo cual es falso. Digamos, pues, que no hay pecado sin algún acto.

Por otra parte, dice el apóstol Santiago: "Quien conoce el bien y no lo practica, peca". Y como el no obrar no implica acción, síguese que puede existir pecado sin existir acción alguna.

Respuesta. Esta cuestión se discute a causa principalmente del pecado de omisión [5], sobre el cual existen diversas opiniones. Unos dicen que en todo pecado de omisión hay algún acto interior o exterior. Acto interior, por ejemplo, si uno no quiere ir a la iglesia, cuando tiene obligación de ir. Exterior, por ejemplo, si a la hora en que debía ir a la iglesia, o incluso antes, se entrega a ciertas obligaciones que le impiden cumplir con ese deber. Mas esto parece reducirse al primer caso, pues quien desea una cosa incompatible con otra, se deduce que no quiere esta última, a no ser que no prevea que esta ocupación le imposibilita para cumplir lo que debe, en cuyo caso se le podría juzgar culpable por negligente.—Otros, en cambio, piensan que en el pecado de omisión no se requiere acto alguno, consistiendo el pecado precisamente en no hacer lo que se debe.

Ambas opiniones tienen su parte de verdad. Si consideramos en el pecado de omisión solamente lo esentarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum". Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Praeterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Iac. 4,17: "Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi". Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam [17] enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari.—Alii [18] vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omis-

[17] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.35 c.3; ALBERT. MAGN., *ibid.* et d.22 a.7; BONAVENT., ib. d.35 dub.1; d.5 q.1 a.1 ad 1.

[18] Cf. ALBERT. MAGN., *Sent.* 2 d.35 a.3.

sionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam: quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si vero *in peccato* omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati: et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.

Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem: puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati.—Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam debet ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur praeter intentionem: hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentio-

cial, hay casos en que a la omisión acompaña un acto interior; por ejemplo, cuando uno no quiere ir a la iglesia; otras veces, en cambio, se da sin acto alguno ni interior ni exterior, por ejemplo, cuando uno, a la hora que debía marchar a la iglesia, no se acuerda lo más mínimo de esa obligación. Pero si consideramos también las causas u ocasiones de dicha omisión, entonces se requiere necesariamente que exista algún acto, ya que no hay pecado de omisión sino cuando uno pasa por alto lo que libremente puede hacer y no hacer; y nadie, si no está movido por una causa u ocasión concomitante o precedente, deja de realizar lo que libremente podría hacer o no hacer. Pues bien, si esa causa no depende de nosotros, la omisión no es pecado. Por ejemplo, no ir a la iglesia por estar enfermo. Si, por el contrario, depende de nuestra voluntad, la omisión tiene razón de pecado; y es necesario que esta causa—como voluntaria que es—suponga algún acto, al menos un acto interior de la voluntad.

Esos actos se refieren unas veces a la misma omisión, por ejemplo, no marchar a la iglesia por ahorrarse ese trabajo. En este caso el acto pertenece directamente a la omisión, ya que el deseo de pecar pertenece al pecado, siendo la voluntariedad razón formal del mismo.—Otras veces el acto de la voluntad se dirige directamente al motivo por el cual se rehuye el acto obligatorio, bien sea que este motivo vaya unido a una omisión, por ejemplo, si uno quiere jugar a la hora de ir a la iglesia, o que la preceda, por ejemplo, si uno quiere pernoctar en tal forma que esto sea obstáculo para que a la mañana vaya a la iglesia. En este caso, el acto interior o exterior guarda una relación accidental con la omisión, pues ésta, aunque se sigue de hecho de los motivos puestos, no se sigue intencionadamente, como dice Aris-

tóteles. Es, por tanto, evidente que en tales condiciones el pecado de omisión implica un acto simultáneo o anterior, pero relacionado accidentalmente con él. Y como el juicio sobre las cosas lo debemos dar fijándonos en lo esencial, no en lo accidental, más exactamente diríamos que puede existir pecado sin acto alguno. De lo contrario, los actos y ocasiones que circunscriben los demás pecados pertenecerían también a la esencia de los mismos [6].

Soluciones. 1. Mucho más se requiere para el bien que para el mal, ya que "el bien depende, como afirma Dionisio, de la perfecta integridad de la causa, y para el mal, cualquier defecto basta". Por consiguiente, lo mismo puede haber pecado por hacer lo que no se debe que por no hacer lo que se debe, si bien mérito no se da más que cuando voluntariamente uno hace lo que debe. Por lo que se colige que mérito no se da sin acto, pero sí pecado.

2. Una cosa es voluntaria, como se lee en los "Éticos", no sólo porque sobre ella recae un acto de la voluntad, sino porque está en nuestro poder evitar que se haga o no se haga. Luego el mismo no-querer se puede decir voluntario. En nuestras manos está querer o no querer.

3. El pecado de omisión contraría a un precepto afirmativo, que obliga siempre, pero no en todo momento. Y solamente pecamos al cesar del acto en un momento en que nos obliga el precepto afirmativo.

nem, ut patet in II "Physic." [19]. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum: eo quod "bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [20]. Et ideo peccatum potest continere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III "Ethic." [21]. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

[19] C.5 n.3 (BK 196b23); S.TH., lect.8.9
[20] § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.
[21] C.5 n.6 (BK 1113b20); S.TH., lect.11

ARTICULO 6

Utrum convenienter definiatur peccatum esse «dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» [a]

Si está bien definido el pecado diciendo que es un "dicho, hecho o deseo contra la ley eterna"

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: "Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam" [22].

1. Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquom actum, ut dictum est (a.5). Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De duabus animabus" [23]: "Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat". Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur, pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: "Peccatum est concupitum contra legem aeternam": nec oportuit addere, "dictum vel factum".

3. Praeterea, peccatum proprio consistere videtur in aversione a fine: nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet (q.18 a.6). Unde et Augustinus, in I "De lib. arbit." [24], per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod "peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari"; et in libro "Octoginta trium quaest." [25], dicit quod "omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis". Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

Dificultades. Parece que no está bien esa definición del pecado: "dicho, hecho o deseo contra la ley eterna".

1. Todo dicho, hecho o deseo implica algún acto. Y como no todo pecado exige que haya acto, síguese que esta definición no es suficientemente amplia.

2. El mismo San Agustín definió el pecado de otra forma: "Voluntad de retener o de conseguir algo que la justicia prohibe". Como esa voluntad está comprendida bajo la concupiscencia tomada en su sentido amplio, equivalente a todo apetito, bastaría decir: "Pecado es todo apetito contra la ley eterna", prescindiendo del "dicho y hecho".

3. El pecado propiamente parece que consiste en una aversión del fin, pues ya sabemos que el bien y el mal se consideran principalmente por orden al fin. Por este motivo definió también San Agustín el pecado en orden al fin, diciendo: "El pecado consiste en procurar los bienes temporales, despreciando los eternos". Y de esta forma, "toda perversidad humana consiste en usar las cosas de que debemos gozar y en gozar de las que debíamos usar solamente". Como en la definición que discutimos no aparece ese orden al fin, es insuficiente.

---

[a] *Sent.* 2 d.35 a.2; *De malo* q.2 a.1.

[22] AUGUSTINUS, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418.
[23] C.11: ML 42,105.
[24] C.11: ML 32,1233.
[25] Q.30: ML 40,19.

4. Una cosa se dice prohibida porque contraría a la ley. Pero no todos los pecados son malos por el hecho de estar prohibidos, sino que muchos están prohibidos precisamente por ser malos. Luego en la definición general de pecado no debe decirse que es contra la ley de Dios.

5. Pecado, como sabemos, es un acto humano malo. "El mal del hombre, consta por la autoridad de Dionisio, se cifra precisamente en ir contra la razón". Luego más bien debería definirse el pecado como opuesto a la razón que a la ley eterna.

Por otra parte, está la autoridad de San Agustín, que es suficiente.

Respuesta. Acabamos de decir que el pecado es un acto humano malo. Un acto es humano en cuanto voluntario, bien sea por proceder elícitamente de la voluntad, como el mismo deseo y elección, bien por imperio solamente, como acontece en los actos exteriores de palabra y acción. Y es malo por carecer de la medida obligada, que siempre se toma en orden a una regla; separarse de ella es pecado. Pero la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios. Por eso San Agustín puso dos cosas en la definición de pecado: la primera pertenece a la substancia del acto humano en su parte material, y está caracterizada en las palabras dicho, hecho o deseo; la otra pertenece a la razón propia del mal, y es como elemento formal del pecado. Lo expresó al decir: contra la ley eterna [7].

4. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quaedam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

5. Praeterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (a.1; q.21 a.1). Sed "malum hóminis est contra rationem esse", ut Dionisyus dicit, 4 cap. "De div. nom." [26]. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini (nt.20).

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis [27] patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis (q.1 a.1) patet: sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam.

---

[26] § 32: MG 3,733; S.Th., lect.22.
[27] A.1; q.21 a.1.

Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus: sicut in divinis "genitum et ingenitum" ad relationem, ut Augustinus dicit, in V "De Trin."[28]. Et ideo pro eodem est accipiendum "dictum" et "non dictum, factum" et "non factum".

Soluciones. 1. La afirmación y negación, como enseña San Agustín, se reducen al mismo género; por ejemplo, en la Santísima Trinidad, el ser "engendrado e ingénito". Por consiguiente, cuando se pone "dicho", se incluye su contrario, "no dicho"; cuando se dice "hecho", se implica su contrario, "omitido"

Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum: et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est (q.20 a.1-3), necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

2. La causa primera del pecado es la voluntad, que impera todos los actos voluntarios pecaminosos. Es lo que San Agustín consideraba al definir el pecado por la voluntad solamente. Pero como también los actos exteriores pertenecen a la substancia del pecado, pues son malos en sí mismos, como se ha demostrado, es necesario poner en la definición de pecado algo que se refiera a ellos.

Ad tertium dicendum quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit "contra legem aeternam", tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

3. La ley eterna, primaria y principalmente, ordena al hombre hacia el fin y, como consecuencia, hace que el hombre se conduzca rectamente acerca de los medios. Por eso, al decir "contra la ley eterna", incluye la aversión del fin y todos los otros modos de desorden.

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

4. Cuando se habla de que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de una prohibición de derecho positivo; porque hablando del derecho natural, que se contiene primariamente en la ley eterna y secundariamente en la facultad de juzgar de la humana razón, todo pecado es malo por estar prohibido. Cualquier cosa, por el mismo hecho de ser desordenada, repugna al derecho natural.

Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit

5. Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa de Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto contrario a la razón natural [8]. Por eso San Agustín lo define mejor por orden a la

[28] C.6.7: ML 42,914.915.

ley eterna que por orden a la razón, ya que existen cosas trascendentes al orden de la razón acerca de las cuales nos regimos sólo por la ley eterna, como sucede en todo lo concerniente a la fe.

peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem; praecipue cum per legem aeternam regulamur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

INTRODUCCION A LA CUESTION 72

DISTINCION DE LOS PECADOS

Orden de los artículos

Conocida la naturaleza del pecado, pasamos a distinguirlo en sus especies varias. Porque de hemos definido un acto, no hablaremos aquí del llamado pecado habitual (q.86) ni tampoco del original (q.81-83) ; tratamos de los pecados personales y actuales.

Donde conviene fijemos, ante todo, el principio especificativo (a.1) y pasemos luego en examen las distinciones más comúnmente aplicadas a los pecados (a.2-9).

Estudiaremos, por lo mismo, si difieren los espirituales de los carnales (a.2) ; si se distinguen por sus causas (a.3), por ser contra Dios, contra nosotros mismos o contra nuestros prójimos (a.4) ; si se diferencian el mortal y el venial (a.5) ; el de comisión y el de omisión (a.6) ; los de pensamiento, palabra y obra (a.7) ; los cometidos por exceso y defecto (a.8) ; y nos preguntaremos, en fin, si las circunstancias pueden especificar los pecados (a.9).

Doctrina de los artículos

El pecado, por ser un acto humano (o voluntario) malo, incluye la tendencia de la voluntad y la ausencia o defecto de la rectitud obligada. La tendencia de la voluntad es una conversión al bien aparente ; pero esta conversión lleva consigo la aversión o alejamiento del verdadero bien, que es el bien racional, dictado por la ley y fin a que inclina la virtud. Por lo que es objeto de la conversión se distinguen específicamente los pecados ; la privación inherente es accidental, y los accidentes no son constitutivos de la especie. En efecto, quien peca no pretende alejarse del verdadero bien ; lo que pretende es lograr el bien (aparente, inferior) que es objeto del acto. Aun las diversas leyes o preceptos pueden ser distintivos de los pecados, cuando se inspiran en motivos diversos ; pero, a todas luces, el objeto o motivo es, en último análisis, lo que distingue los pecados. También la virtud contraria puede servir de clave para esa distinción ; mas las virtudes se distinguen fundamentalmente por su objeto. Del cual es preferible tomar la distinción específica que buscamos, porque con frecuencia distintas leyes se deben a idéntico motivo, y una misma virtud admite pecados específicamente diversos (a.1).

Por lo dicho es fácil comprender que los pecados espirituales—que se consuman en un placer animal o espiritual—se distinguen de los carnales —que se consuman en un deleite de la carne o del cuerpo—. El objeto es diverso : mientras en los primeros afecta la imaginación o la razón—como en la avaricia y en la soberbia—, en los otros afecta los sentidos del gusto y tacto, como en la gula y la lujuria (a.2).

Los pecados no difieren entre sí por sus causas material, formal o eficiente; no por las dos primeras, pues el pecado es acto o movimiento y no substancia compuesta; ni por la última, porque causa eficiente del pecado es la voluntad, potencia indeterminada y, por eso, capaz de pecados específicamente diversos. Difieren por su causa final, ya que siempre es el fin objeto de la voluntad (a.3).

Por ser distintos los objetos de los actos con que el hombre se ordena *directamente* a Dios, al prójimo y a sí mismo—como se ve en la fe, en la justicia y en la templanza—, los pecados que son *directamente* contra Dios, contra el prójimo y contra nosotros mismos se distinguen con diferencia específica—de suerte que un pecado es la herejía, otro el robo y otro la gula (a.4).

¿Reconoceremos la misma distinción entre el pecado mortal y el venial? Si mortal y venial llamamos al pecado por cuanto acarrea pena eterna o pena temporal, la distinción no es específica: la pena es accidental al pecado, por cuanto extrínseca y ajena a la intención del pecador; además, una misma pena, temporal o eterna, corresponde a pecados distintos—pena eterna al homicidio y al adulterio; pena temporal a un primer movimiento de ira o de soberbia—; en fin, un pecado, específicamente el mismo, se castiga con ambas penas—un primer movimiento de adulterio, con pena temporal; la voluntad deliberada y su ejecución, con pena eterna—. Si miramos, en cambio, al desorden peculiar a cada pecado, la distinción es manifiesta: el mortal destruye el principio mismo del orden, que respeta y salva el venial; luego aquél dice un objeto incompatible con el último verdadero fin, con el cual se compadece, por el contrario, el objeto del pecado venial (a.5).

Donde hay que excluir la diferencia específica es entre los pecados de comisión y de omisión: moralmente, la omisión de un deber y la posición de un acto prohibido pueden tener, y con frecuencia tienen, un motivo único: muchos son los que por gula no observan los ayunos de la Iglesia y por gula comen demasiado (a.6).

Suele distinguirse entre pecados por pensamiento, palabra y obra. A veces, la distinción no es específica, porque se trata de diversos grados o etapas de un mismo pecado—que comienza en el corazón, asoma a la boca y se completa en el homicidio, por ejemplo—. Lo es, sin embargo, siempre que los pecados de pensamiento se consuman en el interior, y los de palabra adquieren en la boca toda su plenitud, y los de obra tienen su complemento en el acto externo—así difieren el odio, la maledicencia y el hurto (a.7).

Hay también diferencia específica entre los pecados por exceso y por defecto: su objeto es contrario (a.8).

Las circunstancias, en fin, pueden vestir el acto de una malicia nueva: como un hombre a quien falta la vista puede venir a perder el oído e incurrir así en otro nuevo defecto; a la malicia que tiene el pecado por su objeto puede añadirse una ulterior malicia, tal la del fin que persigue el agente. Que uno robe para apropiarse los bienes del prójimo es de la naturaleza misma del hurto; pero que quiera apropiárselos para solicitar luego a una doncella, es una circunstancia, *finis operantis*, añadida al objeto, *finis operis*. Es evidente que, si la circunstancia no importa una malicia distinta de la que lleva el acto por razón de su objeto, no puede revestirle de nueva especie; porque el robo es ilícito en todo tiempo, la circunstancia de ser lunes o martes el día en que es cometió no le especifica moralmente (a.9).

CUESTION 72

(In novem articulos divisa)

De distinctione peccatorum

De la distinción de los pecados

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum (cf. q.71 introd.).

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.

Secundo: de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium.

Tertio: utrum secundum causas.

Quarto: utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto: utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto: utrum secundum omissionem et commissionem.

Septimo: utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo: utrum secundum abundantiam et defectum.

Nono: utrum secundum diversas circumstantias.

Esta cuestión versará sobre la distinción de vicios y pecados. Estudiaremos nueve puntos:

Primero: si los pecados se distinguen específicamente por sus objetos.

Segundo: distinción de los pecados en espirituales y carnales.

Tercero: si los pecados se distinguen específicamente por sus causas.

Cuarto: si se distinguen también por relación a aquellos contra quienes se peca.

Quinto: si por la diversidad del reato.

Sexto: si por razón de omisión y comisión.

Séptimo: si por el diverso proceso seguido en el pecado.

Octavo: si por razón del exceso y defecto.

Noveno: si por las diversas circunstancias.

ARTICULO 1

Utrum peccata differant specie secundum obiecta *

Si los pecados difieren específicamente por sus objetos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta.

1. Actus enim humani praecipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra (q.18 a.6) ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (q.21 a.1; q.71 a.1), videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum obiecta.

Dificultades. Parece que los pecados no difieren específicamente por sus objetos.

1. Los actos humanos se dicen buenos o malos, principalmente, por orden al fin, como anteriormente se ha demostrado. También hemos dicho que pecado es lo mismo que acto malo del hombre. Luego parece que los pecados deben distinguirse específicamente por sus fines, más bien que por sus objetos.

* Infra q.3 a.8; *De malo* q.2 a.6; q.14 a.3.

2. El mal, como privación, se distingue atendiendo a las diversas especies de perfección a que se opone. Y como al mal de las acciones humanas llamamos pecado, síguese que los pecados deben distinguirse específicamente por las perfecciones opuestas, más bien que por sus objetos.

3. Si los pecados formaran especie según sus objetos, sería imposible encontrar un mismo pecado, específicamente hablando, que versara sobre diversos objetos. Pero de hecho hay casos en que falla dicha condición, pues enseña San Gregorio que existe soberbia en cosas espirituales y corporales; e igualmente la avaricia se sustenta de diversos géneros de cosas. Luego los pecados no se distinguen específicamente por sus objetos.

Por otra parte, "el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios". Pero los dichos, hechos o deseos se distinguen específicamente según sus diversos objetos, como en su lugar quedó dicho. Luego también los pecados se distinguen por los objetos específicamente.

Respuesta. Hemos hablado de que en el pecado existen dos elementos esenciales: el acto voluntario y su desorden, que es separación de la ley de Dios [9]. De estos dos, uno se atribuye directamente al que peca, pues intenta realizar tal acto voluntario, en tal determinada materia; en cambio, el desorden se relaciona sólo indirectamente con la intención del agente, dado que "nadie obra buscando el mal", como atestigua Dionisio. Además, es evidente que cada cosa recibe su especie del elemento esencial, no del accidental, que queda al margen de la razón especifica. Por eso los pecados se dividen en especies en cuanto que son actos voluntarios, más bien que por razón

2. Praeterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

3. Praeterea, si peccata specie differrent secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro XXXIV "Moral." [1]**; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.**

Sed contra est quod "peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei" [2]**. Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta: quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra dictum est (q.18 a.5; q.77 a.3). Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.71 a.6), ad rationem peccati duo concurrunt: scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; "nullus" enim "intendens ad malum operatur", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [3]**. Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quae sunt per accidens, sunt ex-**

---

[1] C.23: ML 76,744.
[2] AUGUSTINUS, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418.
[3] § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S.TH., lect.14.22.

tra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est (q.18 a.5). Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

del desorden en ellos existentes. Y como ya se ha demostrado que los actos voluntarios se distinguen específicamente por sus objetos, concluímos que también los pecados se distinguen propiamente por los objetos.

Ad primum ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni: et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum oppositas.—Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret: virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra (q.60 a.5). habitum est.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit: avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

Soluciones. 1. El fin primariamente tiene razón de bien. Por eso se compara al acto de la voluntad, que es primordial en todo pecado, como su objeto propio. En este sentido es lo mismo decir que los pecados difieren por los objetos o por los fines.

2. El pecado no es pura privación; es un acto privado del debido orden. Atendiendo a eso, los pecados se distinguen específicamente por los objetos de los actos, más bien que por las virtudes opuestas.—Y aunque se distinguieran según las virtudes opuestas, sería lo mismo, pues, a su vez, las virtudes se distinguen específicamente por los objetos, como antes defendimos [10].

3. No hay inconveniente en considerar cosas materialmente diversas, en género o especie, bajo una misma razón formal, de la cual recibe el pecado su especificación. Así, mientras la soberbia busca su propia excelencia en diversos campos, la avaricia se fatiga también en adquirir abundancia de diversas cosas útiles a la existencia.

ARTICULO 2

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus [a]

Si está bien hecha la división en pecados espirituales y carnales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Dificultades. Parece que no está bien dividir los pecados en espirituales y carnales.

[a] 2-2 q.118 a.6; *In II Cor.* 7 lect.1; *In Gal.* 5 lect.5; *In I Cor.* 6 lect.3.

1. Dice San Pablo que "las obras de la carne son manifiestas: fornicación, impureza, lascivia, lujuria, idolatría, hechicería". Conforme a esta clasificación, podríamos afirmar que todas las clases de pecados son obras de la carne. Pero son los pecados de la carne los que se denominan obra de la carne. Luego no deben distinguirse pecados carnales y pecados espirituales.

2. Todo el que peca obra según la carne, como enseña San Pablo: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis". Pero vivir según la carne parece ser lo constitutivo del pecado carnal. Luego todos los pecados son carnales, y no cabe distinguirlos en carnales y espirituales.

3. A la parte superior del alma, que es la mente o razón, llamamos espíritu, conforme al uso del Apóstol: "Renovaos en el espíritu de vuestra mente". "Espíritu" se pone ahí en vez de "razón", comenta la Glosa. Y como todo pecado cometido según la carne se deriva de la razón, mediante el consentimiento, ya que consentir en el acto pecaminoso es propio de la razón superior, como luego diremos, venimos a concluir que son una misma cosa los pecados carnales y espirituales y que no hay lugar a distinción entre ellos.

4. Si a algún pecado se aplica especialmente la denominación de carnal, deben ser preferidos aquellos que uno comete en su propio cuerpo, como el Apostol inculca: "Cualquier pecado que comete un hombre, fuera de su cuerpo queda, pero el que fornica, peca contra su cuerpo". En ese caso, sólo la fornicación sería pecado carnal; pero el mismo Apóstol agrega a esa categoría los pecados de avaricia.

Por otra parte, San Gregorio dice

1. Dicit enim Apostolus, ad Gal. 5,19 sqq.: "Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia", etc.: ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Praeterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. 8,13: "Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis". Sed vivere vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Praeterea, superior pars animae, quae est mens vel ratio, spiritus nominatur: secundum illud Eph. 4,23: "Renovamini spiritu mentis vestrae", ubi "spiritus" pro "ratione" ponitur, ut ibi Glossa [4] dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum: quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur (q.74 a.7). Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ad invicem.

4. Praeterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut Apostolus dicit, I ad Cor. 6,18, "omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat". Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale: cum tamen Apostolus, ad Eph. 5,3, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est quod Gregorius,

---

[4] *Interl. ordin.* et LOMBARDI: ML 192,205; cf. AUGUST., *De Trin.* l.14 c.16: ML 42,1045; *De Gen. ad litt.* 3 c.20: ML 34,292.

XXXI "Moral."[5], dicit quod "septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a. 1), peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur: et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus (q.31 a.3) patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae: et haec etiam potest dici delectatio spiritualis: sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur: quae potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia: illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit II ad Cor. 7,1: "Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, "non quia in voluptate carnis perficiantur: sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur"; ut etiam Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei"[6]. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet ac-

que, "de los siete vicios capitales, cinco son espirituales y dos carnales".

Respuesta. Conocemos el punto de partida: los pecados reciben la especie de los objetos. Todo pecado consiste en el deseo de algún bien conmutable que se apetece desordenadamente, y en el que, una vez alcanzado, desordenadamente se deleita. Ya sabemos que la delectación es doble: una del alma, que se consuma en la sola percepción de la cosa deseada, y puede llamarse bien delectación espiritual. Tiene lugar cuando, por ejemplo, uno se deleita en la alabanza humana o en algo parecido. La otra delectación es corporal o natural; se verifica en el mismo tacto corporal, y puede llamarse también delectación carnal. Así, pues, los pecados que producen delectación espiritual se llaman pecados espirituales; los que se verifican con delectación carnal se llaman carnales, como la gula, que consiste en el placer de los manjares, y la lujuria en el placer venéreo. ¡Con qué precisión dice el Apóstol: "Limpiémonos de toda mancha de la carne y del espíritu"!

Soluciones. 1. Como enseña la Glosa a renglón seguido, llamamos a esos vicios obras de la carne, "no porque se realizan en medio de placer carnal, sino que carne se toma allí por hombre, que mientras vive conforme a sus instintos, se dice que vive según la carne", como puede verse en San Agustín. Y la causa es que todo defecto de la razón humana de algún modo tiene su comienzo en el sentido carnal.

2. Con lo dicho está clara la solución de la segunda dificultad.

3. También en los pecados carnales hay algún acto espiritual: el acto de la razón; pero el fin de estos

[5] C.45: ML 76,625.
[6] C.2.3: ML 41,404.406.

pecados, el que les da nombre, es el deleite de la carne.

4. Como dice allí mismo la Glosa, "en el pecado de fornicación el alma sirve al cuerpo de modo especial, tanto que ninguna otra cosa puede pensar el hombre en ese momento". El deleite de la gula, aunque es carnal, no embota la razón en tan alto grado.—O puede responderse también que en este pecado se hace una injuria al cuerpo, mientras desordenadamente se mancha. Por eso decimos en particular de este pecado que hace al hombre pecar contra el propio cuerpo.

La avaricia, que se enumera entre los pecados carnales, equivale al adulterio, que es usurpación de la mujer ajena; aunque podría responderse también que la cosa en que se deleita el avaro es algo corporal. Sólo en este sentido cabe enumerarla entre los pecados carnales, pues el deleite que implica no pertenece a la carne, sino al espíritu. Es un pecado espiritual, como enseña San Gregorio.

tus rationis: sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, "specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat". Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.—Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quaedam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare.

Avaritia vero quae in carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienae.—Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est: et quantum ad hoc, connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: et ideo secundum Gregorium, est spirituale peccatum.

ARTICULO 3

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas *

Si los pecados se distinguen específicamente por sus causas

Dificultades. Parece que los pecados se distinguen específicamente por sus causas.

1. Quien comunica el ser, confiere la especie. Como los pecados reciben el ser de sus causas, de ellas deben recibir también la especie. Luego difieren específicamente por la diversidad de sus causas.

2. Entre las diversas causas parece que a la material corresponde el último lugar dentro de la especie. Pero el objeto, hablando de pecados, es como la causa material. Luego, si los pecados se distinguen específicamente por sus objetos, más deben distinguirse por las otras causas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas.

1. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Praeterea, inter alias causas minus videtur pertinere, ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

* *Sent.* 2 d.22 q.1 a.1.

3. Praeterea, Augustinus [1] super illud Ps. 79,17, "Incensa igni et suffossa", dicit quod "omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante". Dicitur etiam I Io. 2,16, quod "omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae": dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod "mundi nomine amatores mundi significantur", ut Augustinus dicit, "Super Ioan." [2] Gregorius etiam, XXXI "Moral." [3], distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

3. San Agustín, comentando la frase del Salmo: "abrasada por el fuego y asolada", dice que "todo pecado proviene de un temor que falsamente abate o de una malsana efervescencia de amor". Y San Juan añade: "Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida". Ya sabemos, siguiendo el pensamiento agustiniano, que en ese modo de hablar, estar en el mundo equivale a amar el pecado: "llamamos mundo a sus amantes". Igualmente, San Gregorio distingue todos los pecados conforme a los siete vicios capitales. Pues bien, como todas esas divisiones se fundan en las causas de los pecados, podemos concluir que las diversas causas establecen división específica de los pecados.

Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur: dicitur enim Eccli. 10,15, quod "initium omnis peccati est superbia"; et I ad Tim., ult., 10, quod "radix omnium malorum est cupiditas". Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Por otra parte, acogiéndonos a esta norma, habría que afirmar que son de una especie todos los pecados procedentes de idéntica causa. Pero nos declara el Eclesiástico que "el principio de todos los pecados es la soberbia"; y San Pablo, que "la raíz de todos los males es la codicia", y, no obstante esas dos afirmaciones, es evidente que existen diversas especies de pecados. Luego los pecados no se distinguen específicamente en orden a los diversos géneros de causas.

Respondeo dicendum quod, cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei: et ideo substantiae secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem: et ideo motus et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur: diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus: et ideo diver-

Respuesta. Las causas son de cuatro clases, y cada una posee su modo propio de atribución. Las causas formal y material se refieren propiamente a la substancia de la cosa, y son principio determinante de que las substancias se constituyan en distintas especies y géneros por la forma y la materia. La agente y la final se refieren directamente al movimiento y a la operación, y son el fundamento de que el movimiento y las operaciones se distingan en diversas especies. Pero aquí hay que

[1] *Enarr. in Psalm.*: ML 36,1027.
[2] Tr.2 n.11: ML 35,1393.
[3] C.45: ML 76,621.

añadir una modalidad doble: los principios activos naturales están determinados inalterablemente a los mismos actos. Por eso las diversas especies de actos naturales se consideran no sólo por razón de los objetos que son fines o términos, sino también por razón de los principios activos. Así, la acción de calentar y enfriar son dos especies, como el calor y el frío, que son su principio. En cambio, los principios activos de actos voluntarios, como son los actos de pecado, no están determinados por necesidad alguna a producir un efecto; y, en virtud de esta indeterminación, un principio activo o motivo puede dar origen a diversas especies de pecados. Por ejemplo, de un temor que falsamente abate y humilla, puede brotar el que un hombre robe, mate y abandone el rebaño que tiene encomendado; y estas mismas cosas pueden proceder del amor. Está, pues, claro que los pecados no difieren específicamente por las diversas causas activas o motivas, sino sólo por la diversidad de la causa final. El fin es el objeto de la voluntad, y los actos humanos reciben su especie del fin [11].

Soluciones. 1. Los principios activos de actos voluntarios, como no están determinados inalterablemente a un efecto, no son suficientes para producir los actos humanos hasta que la voluntad se determine a realizar una cosa; lo hace fijando su intención en el fin, como explica el Filósofo. Luego del fin proceden el ser y la especie del pecado.

2. Respecto de los actos exteriores, los objetos son materia sobre la que se ejerce la acción. Pero, refiriéndolos al acto interior de la voluntad, tienen razón de fin, y por eso les compete dar la especie al acto. Esto no impide que, en cuanto materia sobre la que versa la acción, tengan razón de término, por el que se especifican los movimientos, como dice el Filóso-

sunt species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quae sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum: *et ideo* ex uno principio activo vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et haec eadem possunt procedere ex amore. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causae finalis. Finis autem est obiectum voluntatis: ostensum est enim supra (q.1 a.3; q.18 a.6) quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per Philosophum, in IX "Metaphys." [10]. Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus mo-

[10] L.8 c.5 n.3 (IR 1048a10): S.TH., l.9 lect.4.

tus specificantur, ut dicitur in V "Physic." [11] et in X "Ethic." [12]. Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

fo. Pero incluso el término da especie a los movimientos en cuanto tiene razón de fin.

3. Esas divisiones de pecados no tratan de distinguir las especies, sino de manifestar las diversas causas de que proceden.

ARTICULO 4

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum [a]

Si la distinción en pecados contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo está bien hecha

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum.

1. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati quod sit "contra legem Dei", ut supra (q.71 a.6) dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Praeterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum haec tria.

3. Praeterea, ea quae sunt extrinseca, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isidorus [13], in libro "De summo bono", di-

Dificultades. No parece que satisfaga esa distinción en pecado contra Dios, contra el prójimo y contra uno mismo.

1. Lo que es común a todo pecado no debe ponerse como una categoría especial. "Oponerse a la ley de Dios" es común a todo pecado, como consta por su misma definición. Luego el pecado contra Dios no debe ponerse como categoría especial.

2. Los miembros de una división deben ser opuestos entre sí. Estas tres clases de pecados no son opuestas entre sí, pues quien peca contra el prójimo peca contra sí mismo y contra Dios. Luego esa división tripartita no está bien hecha.

3. No son los elementos extrínsecos los que constituyen la especie. Y como Dios y el prójimo son extrínsecos a nosotros, no pueden ser determinantes específicos de nuestros pecados. Luego esa división no vale.

Por otra parte, San Isidoro, distinguiendo los pecados, aprueba esa di-

[a] *Sent.* 2 d.42 a.2 q.ª2; *In Psalm.* ps.25.

[11] C.1 n.3 (BK 224b7): S.TH., lect.1.
[12] C.4 n.3 (BK 1174b4): S.TH., lect.5.
[13] HUGO A S. VICTORE, *Summ. Sent.* tr.3 c.16: ML 176,113.

visión: "el hombre peca contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo".

Respuesta. Como se ha dicho antes, el pecado es un acto desordenado. El orden en el hombre debe ser triple: uno por comparación a la regla de la razón, en cuanto que todas nuestras acciones y pasiones deben conformarse a ella; otro por comparación a la regla de la ley divina, que debe dirigir todas las acciones. Si el hombre fuese un animal solitario, bastaría este doble orden. Pero como naturalmente es un animal político y social, según prueba el Filósofo, es necesario que haya un tercer orden, por el cual el hombre se ordene a los demás hombres con los cuales debe convivir.

De estos tres órdenes, el primero contiene al segundo y lo supera. Todo lo que se contiene bajo el orden de la razón se contiene bajo el orden del mismo Dios. En cambio, hay cosas que se contienen en el orden de Dios y exceden la razón humana; por ejemplo, las cosas de fe y las que se refieren a Dios solamente. Por eso, quien peca en esa materia se dice que peca contra Dios, como el hereje, el sacrílego y el blasfemo.—Del mismo modo, el segundo orden incluye al tercero y lo supera, porque todo el complejo de nuestras relaciones con el prójimo debe estar dirigido por el orden de la razón. Pero hay también cosas en que nos dirigimos por la razón, y que se refieren a nosotros solamente, no al prójimo. Cuando se peca en esa materia hablamos de pecados contra nosotros mismos; por ejemplo, en la gula, lujuria y prodigalidad.—Por el contrario, cuando el hombre peca en materias referentes al prójimo, hablamos de pecados contra el prójimo; por ejemplo, en el hurto y homicidio.

stinguens peccata, dicit quod "homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.71 a.1) dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis: prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I "Polit." [14], ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei: sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat dicitur in Deum peccare: sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus.—Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis: sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum: sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo.—Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum: sicut patet de fure et homicida.

---

[14] C.1 n.9 (Bk 1253a2): S.Th., lect.1.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum. Unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur: manifestum est enim ex dictis (q.62 a.1; q.66 a.4,6) quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, Iustitia autem ad proximum.

Son, pues, materias diversas aquellas mediante las cuales el hombre se ordena a Dios, al prójimo y a sí mismo [12]. En consecuencia, esta distinción de los pecados está hecha por razón de los objetos, que son precisamente el criterio de división específica de pecados. Luego esta distinción nos ofrece propiamente diversas especies de pecados; pues también las virtudes, a las cuales se oponen los pecados, se distinguen específicamente conforme a dicho principio. En efecto, por las virtudes teologales, el hombre se ordena a Dios; por la templanza y la fortaleza, a sí mismo; y por la justicia, al prójimo.

Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Soluciones. 1. Pecar contra Dios, en cuanto que ese orden divino incluye el orden humano, es común a todo pecado; pero en cuanto que supera los otros dos órdenes constituye una categoría especial.

Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ad invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum illud quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est de ternario et quaternario.

2. Cuando se distinguen entre sí cosas de las cuales una incluye a la otra, no se toma como norma esa continencia, sino aquello por lo que una excede a la otra, como se ve claro en la división de los números y figuras: el triángulo no se contrapone al cuadrado en cuanto está contenido en él, sino en cuanto es superado por él; y lo mismo hay que decir del tres respecto del cuatro.

Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

3. Dios y el prójimo, aunque externos al pecador, no le son extraños en cuanto al acto de pecado; se relacionan con él como su propio objeto.

ARTICULO 5

Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem [a]

¿Si la distinción de los pecados por el reato diversifica la especie

Dificultades. Parece que la división, por parte del reato, en pecado mortal y venial, diversifica específicamente los pecados.

1. Dos cosas que se encuentran a una distancia infinita no pueden incluirse bajo la misma especie, ni aun bajo el mismo género. El pecado mortal y venial se encuentran en esa relación recíproca, pues al venial corresponde una pena temporal y al mortal una pena eterna. Como es sabido que la medida de la pena se acomoda a la magnitud de la culpa, según lo atestigua el Deuteronomio: "Según la medida del delito será la intensidad de la pena", síguese que el pecado mortal y venial no pertenecen al mismo género, y menos a idéntica especie.

2. Hay pecados que son mortales por su misma naturaleza; por ejemplo, el homicidio y adulterio; otros, en cambio, son veniales; por ejemplo, una palabra ociosa o una risa superflua. Luego entre ellos media una diferencia específica.

3. El acto virtuoso, respecto del premio, se halla en la misma relación que el pecado respecto de la pena. Y como el premio es fin del acto virtuoso, la pena debe serlo del pecado. Pero los pecados difieren específicamente por sus fines, como anteriormente se ha expuesto. Luego se distinguen también por el reato de pena.

Por otra parte, lo que constituye la especie ocupa siempre el primer lugar, como se ve en las diferencias específicas. La pena, en cambio, si-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum diversificet speciem: puta cum dividitur secundum veniale et mortale.

1. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna; *mensura autem poenae respondet* quantitati culpae, secundum illud Deut. 25,2: "Pro mensura delicti erit et plagarum modus". Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nedum quod sint unius speciei.

2. Praeterea, quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium; quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Praeterea, sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum *ad poenam*. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est (a.3; cf. a.1, ad 1). Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

***Sed contra, ea quae constituunt* speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus**

[a] Infra q.88 a.1; *Sent.* 2 d.42 a.1 a.3; *De malo* q.7 a.1.

eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

Respondeo dicendum quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. **Una quidem quae constituit diversitatem specierum: et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei: et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie.**

Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quaecumque alia differentia quae sumitur penes reatum, **non potest esse differentia constituens diversitatem speciei.** Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II "Physic." [13]. Manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis.—Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per substractionem principii ordinis; alia qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem

gue a la culpa, como efecto suyo. Luego los pecados no se diversifican específicamente por el reato de pena.

Respuesta. Dos diferencias podemos considerar en las cosas que se distinguen específicamente: una, determinante de la distinción en especies, que no se da sino en especies diversas, como racional e irracional, animado e inanimado; otra, que se sobreañade a la diferencia específica; y ésta, aunque muchas veces se dé con una distinción específica, puede hallarse incluso dentro de la misma especie. Así, por ejemplo, el color blanco y negro en el cisne y en el cuervo brotan de una diferencia específica y, sin embargo, es una diferencia de color que se encuentra también entre los mismos hombres.

Debemos decir, por tanto, que la diferencia venial-mortal, o de cualquier otra que se forme a base del reato, no puede constituir diferencia específica. Lo accidental nunca constituye especie propia; y no hay duda de que todo lo que es ajeno a la intención del agente es accidental, como repite Aristóteles. La pena está al margen de toda intención del sujeto que peca.—Se relaciona, es verdad, con el pecado, pero exteriormente, es decir, por la justicia del juez, que impone diversos castigos según la diversidad de pecados. Luego la diferencia tomada del reato de pena puede verificarse en pecados de diversa especie, pero nunca la constituye.

De hecho, la diferencia entre pecado venial y mortal es diferencia consecutiva de la diversidad de desorden en que se completa la razón formal de pecado. Pero existe un doble desorden: uno por substracción del principio de orden; otro que, salvando dicho principio, se desvía en ciertas cosas posteriores a él. Así sucede también en el cuerpo animal: unas veces el desorden llega hasta

[13] C.5 n.3 (BK 196b23); S.TH., lect.8.9.

la destrucción del principio vital: es la muerte; otras, en cambio, respetando la vida, hay desarreglo de los humores: es la enfermedad. En el orden moral, el principio de orden es el último fin, lo mismo que en el orden especulativo lo es un principio indemostrable, como declara Aristóteles. Por eso, cuando el alma se sale del recto sendero, por un pecado que llega hasta la aversión del último fin, es decir, de Dios, a quien nos une la caridad, tenemos el pecado mortal; cuando se da una desviación inferior a la aversión de Dios, caemos en el pecado venial. Algo semejante a lo que sucede en el orden natural: el desorden de la muerte, por substracción de la vida, es irreparable; no así la enfermedad, que se cura. Lo mismo en lo que se refiere al alma; a quien yerra acerca de los principios especulativos, no hay modo de persuadir; si los admite, por ellos podemos conducirle a la verdad. Pues bien, quien yerra acerca del último fin, tratando del orden de operaciones, comete un lapso irreparable, en cuanto a lo que exige la naturaleza del pecado; por eso se dice que peca mortalmente, que merece la pena eterna. En cambio, quien anda desordenado en sus acciones, pero en grado inferior a la aversión de Dios, su caída es reparable, por la misma razón de pecado: ha salvado el principio de orden. Ya lo dice el nombre: peca venialmente, es decir, no es tan gravemente que la falta merezca pena eterna [13].

Soluciones. 1. El pecado mortal y venial difieren infinitamente en cuanto a la aversión, no en cuanto a la conversión, que es de donde procede la especie de los pecados. Luego no hay inconveniente que en la misma especie se den pecados mortales y veniales. Por ejemplo, en el adulterio hay movimientos imperfectos que son pecado venial, mientras que una palabra ociosa, que de suyo es venial,

principii vitalis, et haec est mors: quandoquo vero, salvo principio vitae, fit inordinatio quaedam in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII "Ethic." [16]. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur a fine ultimo, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium: et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis: non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale: sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque

[16] C.6 n.4 (Bk 1151a16); S.Th., lect.8.

est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem: non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt eiusdem speciei, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod praemium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

puede, en determinados casos, ser mortal.

2. El hecho de que por la misma naturaleza de las cosas se den pecados mortales y veniales, sólo quiere decir que son diferencias consecutivas de una diferencia específica, no que la causen. Y eso no es obstáculo para que esas diferencias se den también dentro de la misma especie.

3. El premio no es ajeno a la intención del virtuoso que merece u obra. La pena, en cambio, no cae bajo la intención del agente, sino que es contra su misma voluntad. Luego no es el mismo caso.

ARTICULO 6

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie

Si el pecado de comisión y de omisión difieren específicamente

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant.

1. Delictum enim contra peccatum dividitur, Eph. 2,1, ubi dicitur: "Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris". Et exponit ibid. Glossa [interl.]: "Delictis, idest dimittendo quae iubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita": ex quo patet quod per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie: cum ex opposito dividantur, tanquam diversae species.

2. Praeterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei: ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis patet (q.71 a.6). Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

Dificultades. Parece que el pecado de comisión y de omisión deben diferir específicamente.

1. El Apóstol, hablando a los efesios, distingue el delito del pecado en esta forma: "Estabais muertos por vuestros delitos y pecados". Y la Glosa comenta: "Muertos por los delitos, es decir, no haciendo lo que está mandado; y por los pecados, haciendo lo prohibido". Como se ve, por delitos entiende los pecados de omisión, y por pecados, los de comisión. Luego se distinguen específicamente, pues se contraponen como especies diversas.

2. El pecado, por definición, se opone a la ley eterna. Pero en la ley de Dios caben pecados de omisión contra los preceptos afirmativos, y de comisión contra los negativos. Luego esas dos diferencias son específicas.

S. Omisión y comisión difieren como afirmación y negación. Pero afirmación y negación no caben dentro de la misma especie, porque la negación está fuera de toda especie, ya que "el no-ser no posee especies ni reconoce diferencias", como afirma Aristóteles. Luego omisión y comisión no pueden concurrir a la formación de una misma especie.

Por otra parte, en la misma especie de pecados se da comisión y omisión; por ejemplo, el avaro roba lo ajeno—pecado de comisión—y no da limosna de lo suyo—pecado de omisión—. Luego comisión y omisión no difieren específicamente.

Respuesta. En los pecados existe una doble diferencia: formal y material. Esta se toma de la especie natural de los actos pecaminosos; aquélla, del orden del propio fin, que es al mismo tiempo su objeto específico. Así encontramos actos materialmente diversos según la especie que no son diferentes por el fin a que se ordenan. Por ejemplo, a la misma especie—homicidio—pertenece la degollación, lapidación o perforación del cuerpo, aunque materialmente sean actos distintos en su especie natural.

Por consiguiente, tomando el pecado de omisión y comisión materialmente, podemos decir que difieren como especies si a la palabra especie le damos sentido amplio, en cuanto que la negación y privación puedan incluirse dentro de una especie [14]. Hablando, en cambio, formalmente, no difieren como especies: se ordenan al mismo fin y proceden de la misma causa. El avaro, por amontonar dinero, roba y niega la limosna; el goloso, por satisfacer su gula, come demasiado y no observa los ayunos, etc. Y la razón es que toda negación se funda en una afirmación que, en cierto modo, es al

S. Praeterea, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei: quia negatio non habet speciem: "non entis" enim "non sunt neque species neque differentiae", ut, Philosophus dicit [17]. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio: avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia: una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur: sicut ad eandem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie: large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae, et superflua comedit, et ieiunia debita praetermittit; et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super

[17] *Phys.* 4 c.8 n.4 (DK 215a10); S.TH., lect.11.

aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius: unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio quae est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem.—Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio: sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei.—Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

mismo tiempo su causa. Por eso en el orden natural es idéntico el motivo por que el fuego calienta y no enfría.

Soluciones. 1. La división del pecado por la diferencia de comisión y omisión es distinción material, no formal.

2. Fué muy conveniente que la ley de Dios señalara preceptos afirmativos y negativos, para que así los hombres fueran perfeccionándose en la virtud, absteniéndose primero del mal—cosa prescrita en los preceptos negativos—y haciendo el bien, como mandan los preceptos positivos [15]. De suerte que los preceptos negativos y positivos no pertenecen a diversas virtudes, sino a diverso grado de perfección en la virtud. No es, por tanto, necesario que se opongan a diversas especies de pecados [16].—Además, el pecado no recibe tampoco su especie de la aversión que implica, pues en ese aspecto es negación o privación. La tiene por la conversión, en cuanto que es un acto determinado. Luego los preceptos de la ley no nos llevan a diversidad específica de pecados.

3. La objeción considera la diversidad material de la especie.—No obstante, hay que decir que la negación, aunque propiamente no entra en ninguna especie, se reduce a la especie de la afirmación, a la cual sigue.

ARTICULO 7

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis [a]

Si está bien hecha la división en pecados de pensamiento, palabra y obra

Dificultades. No parece que esté bien hecha esa división en pecados de pensamiento, palabra y obra.

1. San Agustín distingue tres grados de pecado: el primero es puro pensamiento, "cuando el sentido carnal le ofrece sus halagos"; el segundo es ya "delectación de ese pensamiento morboso", y el tercero significa "determinación a poner por obra" lo que anteriormente pensó. Los tres son grados del mismo pecado de pensamiento. Luego no debemos proponer el pecado de pensamiento como una categoría especial.

2. San Gregorio propone cuatro grados en el pecado: un primer momento, en que "el pecado queda oculto en el corazón"; un segundo momento, en que "se hace manifiesto"; un tercero, en que "adquiere fuerza de costumbre", y un cuarto, en que "conduce al hombre a la presunción de la divina misericordia o a la desesperación". Aquí no se distingue el pecado de obra del pecado de pensamiento; se añaden, en cambio, dos grados más en el pecado. Luego la primera división no está bien hecha.

3. Es inconcebible un pecado de obra o de palabra si antes no lo fué de pensamiento. Luego estos pecados no son especies diversas ni tienen por qué dividirse entre sí.

Por otra parte, en el comentario a Ezequiel dice San Jerónimo: "Los delitos a que está sometida la hu-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

1. Augustinus enim, in XII "De Trin." [18], ponit tres gradus peccati: quorum primus est, "cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit", quod est peccatum cogitationis: secundus gradus est, "quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est"; tertius gradus est, "quando faciendum decernitur per consensum". Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Praeterea, Gregorius, in IV "Moral." [19], ponit quatuor gradus peccati: quorum primus est "culpa latens in corde"; secundus, "cum exterius publicatur"; tertius est, "cum consuetudine roboratur"; quartus est, "cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem, homo procedit". Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Praeterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, "Super Ezech." [20]: "Tria sunt generalia delicta quibus hu-

[a] 3 q.90 a.3 ad 1; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª1.
[18] C.12: ML 42,1008.
[19] C.27: ML 75,661.
[20] L.13 super Ez.43,23: ML 25,446.

manum subiacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus".

Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam: sicut equus et bos differunt specie. Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species: sicut aedificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per Philosophum, in X "Ethic." [21]; et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas: nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod haec tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant: iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta iniuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti: et secundum hoc ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur: scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conve-

manidad son tres: el pecado de pensamiento, de palabra y de obra".

Respuesta. Hablando de diferencias específicas, hay que distinguir dos casos: el primero se da cuando los sujetos en cuestión tienen su especie completa, al modo como el caballo y el buey discrepan específicamente; el segundo considera más bien los diversos grados de un ser en formación o evolución. Así, por ejemplo, llamamos edificio a la casa totalmente terminada, mientras que la colocación de la primera piedra y erección de las paredes es especie incompleta, como quiere el Filósofo. Y lo mismo diríamos de la generación de los animales.

En este sentido, el pecado se divide en tres categorías: pensamiento, palabra y obra, no como en especies completas, sino incompletas. Sólo el pecado de obra es especie completa. Así, pues, el primer grado consistiría en poner los cimientos en la mente; la palabra sería como un segundo grado, una manifestación oral del pensamiento íntimo, que tan propenso es el hombre a exteriorizar; y el tercer grado sería la consumación de la obra. Estos tres momentos guardan entre sí una diferencia gradual, y todos pertenecen a una especie, dado que el primer motivo los impulsa. Así, el iracundo, deseando vengarse, se agita primero en su interior, prorrumpe luego en palabras ofensivas y, por fin, consuma la obra. Lo mismo acontece en materia de lujuria o en cualquier otro pecado [17].

Soluciones. 1. Todo pecado de pensamiento tiene la característica de ser oculto. Esa nota es la determinante del primer grado propuesto, si bien dentro de su ámbito caben otros tres matices: simple pensamiento, deleite y consentimiento.

2. El pecado de palabra y obra coinciden en ser manifiestos. Es la

[21] C.4 n.2 (BK 1174a19): S.TH., lect.5.

razón por que San Gregorio los catalogó en un solo grupo, mientras que San Jerónimo los distinguió atendiendo a que en el pecado de palabra la intención del pecador es directamente manifestar su interior, y en el de obra, directamente busca la consumación de su pensamiento y, sólo por derivación, manifestarlo. La presunción y desesperación son grados consecutivos de la perfecta especie de pecado, como la adolescencia y juventud siguen a la generación del hombre.

3. El pecado de palabra y de pensamiento no difieren del pecado de obra cuando todos se juntan en un solo acto perfecto, sino cuando cada uno existe por separado; de modo semejante a como una parte del movimiento no se distingue del movimiento perfecto cuando el movimiento es continuo, sino cuando hay intervalos.

niunt in manifestatione: et propter hoc a Gregorio sub uno computantur. Hieronymus autem (cf. "Sed contra") distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta: in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati: sicut adolescentia et iuventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur: sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus: sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULO 8

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum [a]

Si el exceso y defecto distinguen específicamente los pecados

Dificultades. Parece que exceso y defecto no deben distinguirlos específicamente.

1. Defecto y exceso no pasan de ser diferencias de grado. Como el más y el menos no fundan especie nueva, el exceso y defecto tampoco deben fundarla.

2. En el orden de la acción se comete falta apartándose de la rectitud de la razón, y en el orden de la especulación, apartándose de la verdad objetiva. Como en el orden especulativo no hay diversa especie de falsedad porque uno diga más o menos verdad de la que existe en la

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum.

1. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Praeterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod recedituir a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversifi-

---

[a] *De malo* q.14 a.3.

catur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

3. Praeterea, "ex duabus speciebus non constituitur una species", ut Porphyrius dicit [22]. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, contraria differunt secundum speciem: nam "contrarietas est differentia secundum formam", ut dicitur in X "Metaphys." [23] Sed vitia quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria: sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout recedituur ab ordine rationis et legis divinae; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionis peccantis, ut supra dictum est (a.1); sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

realidad, lo mismo deberíamos negar que en el orden de la acción el exceso y defecto constituyan diversa especie de pecado.

3. Afirma Porfirio que "de dos especies no se puede formar una". Pero nos encontramos con que exceso y defecto se juntan en un solo pecado; en efecto, hay hombres que son iliberales y pródigos al mismo tiempo; y la iliberalidad es pecado por defecto; la prodigalidad, en cambio, por exceso. Luego exceso y defecto no constituyen diversa especie de pecado.

Por otra parte, dos cosas contrarias difieren específicamente, ya que "la contrariedad supone diferencia de razón formal", como dice Aristóteles. Pero los vicios que se oponen entre sí por exceso y defecto son contrarios, por ejemplo la iliberalidad y la prodigalidad. Luego difieren específicamente.

Respuesta. En el pecado debemos considerar dos cosas: primero, el acto; segundo, su desorden, en cuanto que se aleja de la regla de la razón y ley divina. Para determinar la especie no hace falta considerar el desorden, que es elemento ajeno a la intención del agente, como hemos visto; debemos atender al acto en cuanto proyectado sobre un objeto al cual se dirige la intención del agente pecador. De forma que allí donde aparezca un motivo diverso que atraiga la intención al pecado, allí tenemos una nueva especie de pecado. Y es evidente que en pecados de exceso y defecto no es uno mismo el motivo que induce a pecar; son motivos opuestos, como sucede en el pecado de intemperancia, que es amor de los deleites corporales, y en el de insensibilidad, que es odio de esos placeres [18]. Por consiguiente, estos pecados no sólo son de especie distinta, sino que mutuamente se contrarían.

[22] *Isagoge* c. ult.: ML 64,150.
[23] L.9 c.4 n.1 (Bk 1055a3); S.Th., l.10 lect.5.

Soluciones. 1. El más y el menos, aunque no son causa de diversidad específica, son a veces consecuencia de ella, en cuanto que manan de formas específicamente diversas, como cuando decimos que el fuego es más ligero que el aire. Por eso dijo el Filósofo que quienes no quieren admitir diversas especies de amistad, diciendo que sólo son grados diversos, "se fundan en un motivo insuficiente". De esta forma, el ir más lejos o quedarse sin llegar a la norma de la razón es pecado específicamente diverso, por ser diverso el motivo.

2. Como el pecador no busca en su pecado apartarse de la recta razón, no podemos decir sea idéntico el motivo de pecar por exceso y por defecto, aunque ambos se aparten de la única rectitud de la razón. Hay casos en que el mentiroso lo que busca es ocultar la verdad, y entonces poco importa el más o el menos. Por el contrario, si el no decir la verdad es cosa fuera de toda intención, es indudable que se mueve por diversas causas para decir más o menos. De ahí procede la diversa razón de falsedad; como sucede, por ejemplo, con el jactancioso, que se excede diciendo mentiras a fin de conseguir gloria, y con el defraudador, que, debiendo pagar lo que debe, disminuye la cantidad. Por donde se concluye que caben opiniones falsas contrarias entre sí.

3. Puede uno ser pródigo e iliberal en cosas distintas; por ejemplo, iliberal, al recibir lo que no debe; pródigo, dando también lo que no debe dar. Y no hay dificultad en que dos cosas contrarias se encuentren en el mismo sujeto, bajo diverso aspecto [19].

Ad primum ergo dicendum quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis: sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit, in VIII "Ethic." [24], quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, "non sufficienti crediderunt signo". Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione: et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus: et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

Ad tertium dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

[24] C.1 n.7 (Bk 1155b13); S.Th., lect.1

ARTICULO 9

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias [a]

Si las circunstancias dividen los pecados específicamente

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

1. Quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [25], "malum contingit ex singularibus defectibus". Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

2. Praeterea, peccata sunt quidam *actus humani*. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est (q.18 a.10). Ergo peccata *differunt specie* secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

3. Praeterea, diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur: "Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose". Haec autem pertinent ad diversas circumstantias: nam "praepropere" est antequam oportet, "nimis" plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III [26] et IV "Ethic." [27], quod singula vitia peccant agendo "et plus quam oportet, et quando non oportet", et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.8), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ib.

Dificultades. Parece que las circunstancias dividen los vicios y pecados específicamente.

1. Explica Dionisio que "cualquier defecto singular es un mal". Como los defectos son corrupción de circunstancias también particulares, síguese que la corrupción de circunstancias singulares produce diversas especies de pecados.

2. El pecado es un acto humano. Sabemos que los actos humanos reciben a veces su especie de las circunstancias. Luego la corrupción de las circunstancias origina diversas especies de pecados.

3. Hay un verso que apoda las distintas especies de gula: comer, dice, "antes de hora, suntuosamente, demasiado, con pasión, con refinamiento". Todo esto, como se ve, declara circunstancias diversas; comer "antes de hora", por ejemplo, comer "demasiado", y lo mismo en los restantes casos. Luego las circunstancias distinguen los pecados específicamente.

Por otra parte, hace observar el Filósofo que en cada vicio el defecto está en obrar "más de lo que conviene, cuando no conviene", o en otras circunstancias. Luego no es por las circunstancias por lo que se distinguen las especies de pecados.

Respuesta. Hemos dicho anteriormente que donde existe un motivo distinto—que es el fin y el objeto—que

---

[a] 2-2 q.53 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6; q.11 a.3.

[25] § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.

[26] C.7 n.4 (BK 1115b15); S.TH. lect.15.

[27] C.1 (BK 1119b22); S.TH., lect.1.

mueve a pecado, allí hay una nueva especie de pecado. Pero sucede a veces que en virtud del mismo motivo se peca por transgresión de diversas circunstancias. Así, por ejemplo, el avaro, por un único motivo, almacena cuando no hace falta, donde no hace falta y más de lo que hace falta: todo por el apetito desordenado de amontonar riquezas. En tales casos el faltar por razón de diversas circunstancias no diversifica las especies de pecados, sino que todo queda dentro de la misma y única especie.

Otras veces, en cambio, el faltar por razón de diversas circunstancias proviene de motivos distintos. Tenemos el ejemplo de la gula: si uno come antes de tiempo, puede ser porque se agota fácilmente y no puede esperar sin comer; si come demasiado, puede ser porque tiene una naturaleza que exige más de lo normal. En cambio, el buscar alimentos delicados es por el placer de gustarlos. Estos casos, por tanto, son motivos que forman diversas especies de pecado. [20].

Soluciones. 1. El mal es de suyo una privación, y se diversifica específicamente por orden al bien de que priva, como todas las privaciones. El pecado no recibe su especie de la privación o aversión, que se ha dicho, sino de la conversión al objeto propio de ese acto.

2. Las circunstancias no mudan la especie del acto sino cuando se añade un nuevo motivo.

3. En las diversas especies de gula hay diversos motivos formales.

est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum: sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, privatio est: et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et ceterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra (a.1) dictum est; sed ex conversione ad obiectum actus.

Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est (in c).

COMPARACION DE LOS PECADOS

Orden de los artículos

Como en el tratado sobre las virtudes estudió Santo Tomás su conexión (q.65) antes de ventilar su jerarquía (q.66), así se pregunta aquí en el primer artículo si todos los pecados van unidos.

Ante la respuesta negativa procederá a la comparación de los pecados, empezando por asentar el hecho de sus grados varios o gravedad diversa (a.2) y buscando luego los principios de esta gradación (a.3-10).

Estos principios se buscan ya en los elementos internos del pecado, que es decir su objeto (a.3), la virtud contraria (a.4), el deleite que proporciona (a.5), ya en los elementos que le son extrínsecos, a saber, sus causas (a.6), sus circunstancias (a.7), el daño consiguiente (a.8), la dignidad del ofendido (a.9) y la dignidad del pecador (a.10).

Doctrina de los artículos

Un pecado, aunque guarde con otros relaciones más o menos íntimas, no está unido con los demás con lazos de sangre. Esencialmente, el pecado indica lo que es objeto de la intención del pecador, y los varios pecados no se unen en el objeto que pretende quien peca—una cosa busca el ladrón y otra el lujurioso; el objeto de la prodigalidad es, incluso, contrario al de la avaricia—. Ni conviene alegar la conexión de las virtudes, porque el virtuoso intenta seguir la norma de la razón, que alumbra a todas las virtudes en el faro común de la prudencia, mientras que el pecador no intenta apartarse de aquella norma, sino lograr el bien (aparente) que es objeto del pecado y distinto en los pecados varios (a.1).

De aquí la pregunta: si revisten todos los pecados gravedad idéntica. La respuesta nos la da el Señor cuando dice a Pilatos: *Los que me han entregado a ti, tienen mayor pecado.* La podemos también adivinar por la desigualdad misma de las penas, que serán proporcionadas a las culpas. He aquí una prueba directa: si bien un difunto de ayer esté tan muerto como el difunto de hace un año, un enfermo está más o menos grave que otro. Elevándonos a un principio general, diríamos que, si bien las privaciones puras o totales no admiten varios grados, los admiten las privaciones mixtas o parciales—las que privan de algo y simultáneamente respetan algo, como la enfermedad, que, si bien amengua la buena disposición del organismo, deja, sin embargo, aquella disposición sin la cual no permaneciera el alma en el cuerpo—; pero el pecado es privación parcial o mixta, ya que, al privar al acto de la bondad que éste reclama como sujeto a la ley moral, no le priva, ni puede

privarle, de toda la bondad, pues tiene que ser bueno el objeto si ha de mover la voluntad—si el pecado ha de ser acto humano o acto voluntario (a.2).

Primera fuente de esta diversa gravedad son los objetos. Como una enfermedad se dice y es más grave cuando ataca de cerca lo que es principio de la vida, el corazón, así un pecado es tanto mayor cuando ataca un principio más importante del orden moral. Aun en el terreno especulativo, yerra más gravemente quien rechaza un principio que quien, admitiendo el principio, niega sus conclusiones. Así, en el de la práctica—donde los fines hacen de principios—, peca más gravemente quien se aparta de un fin más elevado o más universal. Y pues los bienes externos se ordenan al hombre y el hombre a Dios, peca más gravemente quien mata que quien roba, y más gravemente quien odia a Dios que quien odia al prójimo (a.3).

La dignidad de las virtudes mide también la malicia de los pecados contrarios. Porque si, en cierto modo, a una virtud eminente responden pecados muy ligeros—a la manera que un fuego intenso calienta los objetos distantes, así con muy grande virtud no se compadecen sino defectos leves—, hablando con propiedad, tanto la virtud cuanto el vicio contrario tienen un mismo objeto; como, pues, la caridad es la más excelente de las virtudes, el odio a Dios es el mayor de los pecados. De aquí que los pecados contra las virtudes teologales sean más graves que los opuestos a la justicia, a la fortaleza y a la templanza (a.4).

Si comparamos los pecados espirituales con los carnales, hay que reconocer a los primeros gravedad mayor, pues envuelven mayor aversión en su concepto—la aversión, como la conversión a Dios, dice un movimiento del espíritu—y se oponen a lo que es mejor—lo es el bien espiritual sobre el del cuerpo—, y encuentran menor estímulo y, por lo tanto, son más libres, ya que la concupiscencia disminuye la libertad y nos es innata y vehemente. En cambio, los pecados carnales son más torpes que los espirituales y se desarraigan más difícilmente (a.5).

¿Es más grave un pecado cuanto es mayor su causa? Hablando de la causa intrínseca, la voluntad, no hay duda que, cuanto mayor es la voluntad de pecar, tanto más grave es el pecado—cuanto más eficaz es la causa propia y total, tanto mayor es el efecto—. Lo mismo hay que decir si se trata de una causa extrínseca que por su connaturalidad con la voluntad redundare en ésta: como el fin mueve la voluntad, así es mayor o menor la malicia del pecado según el fin u objeto que el pecador intenta. Pero las otras causas, aminorando la libertad, hacen que el pecado sea menos grave, por resultar menos voluntario o menos libre (a.6).

También las circunstancias pueden agravar la malicia del pecado. Pueden, en efecto, trocar en acto malo el que de sí es bueno o indiferente—la limosna, por vanagloria; el estudio, por curiosidad—y pueden hacer mortal el que sin ellas no pasara de venial—la mentira jocosa para congraciarse a una joven con quien se quiere fornicar—. Esta gravedad la comunican las circunstancias cuando añaden una malicia o del mismo género que la que tiene el acto por su objeto o del mismo género que la ya comunicada al acto por otra circunstancia (a.7).

El daño consiguiente al pecado puede también aumentar la gravedad de éste. No precisamente el *daño* que el *pecado* ocasiona al pecador —daño que, si es castigo justo, es mayor cuanto más grave es el pecado, no porque le haga, sino porque le supone más grave; y si es accidental, ni siquiera responde a la malicia de la culpa, como vemos

que unos al primer hurto caen en manos de la justicia y otros la siguen burlando después de repetidos homicidios—. Pero sí cuando se trata del daño causado a otro; este daño, cuando es querido, aumenta por modo directo la malicia, porque integra el objeto o fin del pecador—por lo cual dijimos ser más grave la voluntad del homicidio que la del robo—, y cuando, sin ser querido, fué previsto, la aumenta indirectamente —quien, previendo el escándalo, no deja de pecar, patentiza una voluntad muy apegada al pecado (a.8).

La condición de la persona contra quien se peca influye en la malicia del pecado, de suerte que cuanto la persona es más digna de respeto, mayor es la ofensa—la condición de la persona injuriada pertenece al objeto de la injuria—. Consiguientemente, un pecado contra Dios es más grave que el cometido contra nuestros prójimos. Y en los varios grupos de pecados—contra Dios, contra nosotros mismos, contra el prójimo—, la gravedad se toma de la dignidad del atributo, calidad o elemento que ataca el pecado: en los pecados contra Dios sobrepujan los que directamente van contra la divinidad, y en los pecados contra la humanidad de Jesucristo es menor el sacrilegio que comete quien recibe indignamente la Eucaristía que el que cometieron los judíos al condenarle a morir en cruz; en los pecados contra uno mismo, el suicidio es más grave que la polución; en los pecados contra el prójimo es mayor el homicidio que el robo, y mayor el atentado contra el jefe de la nación que el dirigido contra un ciudadano particular (a.9).

¿Diremos, a su vez, que la dignidad de la persona que peca aumenta la malicia del pecado? Si se trata de pecados de flaqueza, la santidad de quien los comete atenúa o disminuye esa malicia, porque cuanto más santos, tanto mayor cuidado ponen en evitar esas faltas, y por eso es menor la voluntad con que caen en ellas. Mas, con respecto a otros pecados, la dignidad del que los comete agrava su malicia: los santos y las personas espirituales disponen de más cuantiosos remedios para no pecar; los constituídos en altos puestos causan mayor escándalo, y todos los especialmente favorecidos—aun en bienes de fortuna—están obligados por gratitud a mejor conducta (a.10).

CUESTION 73

(In decem articulos divisa)

De comparatione peccatorum ad invicem

Comparación de los pecados entre sí

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem (cf. q.71 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum omnia peccata et vitia sint connexa.

Secundo: utrum omnia sint paria.

Tertio: utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta.

Después de haber distinguido los pecados entre sí, comparemos unos con otros. Lo haremos en diez artículos.

Primero: si todos los vicios y pecados están unidos.

Segundo: si todos son iguales.

Tercero: si la gravedad de los pecados se mide por sus objetos.

Cuarto: si por la dignidad de las virtudes a que se oponen.

Quinto: si los pecados carnales son más graves que los espirituales.

Sexto: si la gravedad de los pecados se mide por sus causas.

Séptimo: si por las circunstancias.

Octavo: si por la magnitud del daño.

Nono: si por la condición de la persona contra la cual se peca.

Décimo: si la excelencia de la persona que peca agrava el pecado.

Quarto: utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto: utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.

Sexto: utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo: utrum secundum circumstantias.

Octavo: utrum secundum quantitatem nocumenti.

Nono: utrum secundum conditionem personae in quam peccatur.

Decimo: utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULO 1

Utrum omnia peccata sint connexa [a]

Si todos los pecados están unidos

Dificultades. Parece que todos los pecados están unidos.

1. Se lee en Santiago: "Quien observe toda la ley, excepto un solo precepto contra el cual peca, se hace reo de todos ellos". Pero es lo mismo ser reo de todos los mandatos de la ley que tener todos los pecados; porque el pecado, dice San Ambrosio, "es transgresión de la ley divina y desobediencia a sus mandatos". Luego el que cae en un solo pecado es reo de todos los pecados.

2. Todo pecado excluye la virtud opuesta, y quien carece de una virtud carece de todas, como está claro por lo dicho anteriormente. Por consiguiente, caer en un pecado es privarse de todas las virtudes; y como carecer de una virtud es tener el pecado opuesto a ella, síguese que quien comete un pecado los tiene todos.

3. Las virtudes están conexas cuando convienen en un principio común, como antes se dijo. Siguiendo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa.

1. Dicitur enim Iac. 2,10: "Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus". Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia, sicut Ambrosius dicit [1], "peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum". Ergo quicumque peccat uno peccato, subiicitur omnibus peccatis.

2. Praeterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (q.65 a.1). Ergo qui peccat uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Praeterea, virtutes omnes sunt connexae quae conveniunt in uno principio, ut supra habitum est (q.65 a.1.2). Sed sicut

[a] *Sent.* 3 d.36 a.5; 4 d.16 q.2 a.1 q.2.

[1] *De paradiso* c.8: ML 14,309.

virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata: quia sicut "amor Dei, qui facit civitatem Dei", est principium et radix omnium virtutum, ita "amor sui, qui facit civitatem Babylonis", est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, XIV "De civ. Dei." [2]. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

esa norma, lo mismo que las virtudes convienen en un principio, convienen también los pecados. "El amor de Dios, que construye la ciudad de Dios", es el principio y raíz de todas las virtudes; y "el amor de sí mismo, que construye la ciudad de Babilonia", es raíz de todos los pecados, en frase de San Agustín. Luego también los vicios y pecados están conexos, de tal manera que el que tiene uno los tiene todos.

Sed contra, quaedam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [3]. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

Por otra parte, ciertos vicios son contrarios entre sí, como anota el Filósofo. Ahora bien, es imposible que dos cosas contrarias coincidan en el mismo ser. Luego es imposible también que todos los pecados y vicios estén conexos entre sí.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur: et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione rectae agibilium, quae est prudentia, sicut supra (q.65 a.1) dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem: sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem: immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae.

Respuesta. La intención del agente, obrando según virtud, para seguir el dictamen de la razón, y la intención del pecador para separarse de ella, marchan por caminos distintos. La intención del agente virtuoso es seguir la regla de la razón, viniendo así a coincidir la intención de todas las virtudes. De ahí procede el que las virtudes estén unidas en la prudencia, que es aplicación de la recta razón en la vida práctica, como anteriormente se dijo. En cambio, la intención del pecador no es separarse de aquello que es conforme a la razón, sino conseguir un bien que le apetece, del cual recibe su especificación. Y estos bienes a que tiende la intención del pecador, que obra contra razón, son diversos, sin tener ninguna conexión entre sí; aún más, algunas veces son contrarios. Y en virtud de que los vicios y pecados reciben la especie del objeto a que tienden, podemos ver claramente que ese elemento especificativo no es principio de unificación de los pecados. Pecar no es formar de la multitud unidad, como sucede en las vir-

[2] C.28: ML 41,437; *Enarr. in Ps.* 64,1: ML 36,775.
[3] C.8 n.4 (Bk 1108b27); S.Th., lect.10.

tudes conexas, sino más bien disgregar la unidad en multitud.

Soluciones. 1. Santiago habla del pecado considerándolo no como conversión—principio que diversifica los pecados, como queda dicho—, sino como aversión, o sea, en cuanto que el hombre pecando se aparta del mandato de la ley. Y en ese sentido todos los mandatos de la ley proceden de uno mismo, como el apóstol añade: es el mismo Dios a quien se desprecia en todos ellos. Por eso afirma que "quien ofende con un pecado, se hace reo de todos", pues incurre en el reato de pena por el desprecio que hace de Dios, y de ese desprecio proviene la pena en todos los pecados.

2. Como anteriormente se dijo, no por cualquier acto de pecado desaparece la virtud opuesta: el pecado venial no arranca la virtud; el mortal mata la virtud infusa, pues nos aparta de Dios; pero un solo acto de pecado, aun mortal, no suprime el hábito de la virtud adquirida. Claro que, si se multiplican los actos tanto que se engendren hábitos contrarios, desaparece el hábito de la virtud adquirida y, consiguientemente, se pierde la prudencia, porque obrar contra cualquier virtud es obrar *contra* la prudencia, y sin ella no puede existir ninguna virtud moral, como se dijo anteriormente. Luego desaparecen también todas las virtudes morales en cuanto a su ser perfecto y formal de virtud, que participan de la prudencia; sin embargo, permanecen las inclinaciones a los actos de virtud, aunque no tengan ya razón de virtud.—De aquí no se sigue que el hombre incurra en todos los vicios y pecados. Primeramente, porque muchos vicios se oponen a una virtud de tal manera que puede desaparecer la virtud por uno de ellos, aunque no exista el otro. En segundo lugar, porque el pecado opuesto a la virtud se dirige directamente a su inclinación al acto, como se dijo más arriba. Luego, mientras permanec: sed potius in recedendo ab unitato ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est (q.72 a.1): sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit: et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quod "qui offendit in uno, factus est omnium reus": quia scilicet uno peccato peccando, incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum quod sicut supra (q.71 a.4) dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa, excluditur prudentia: quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (q.58 a.4; q.65 a.1). Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis.—Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur: ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi altorum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra (q.71 a.1) dic-

tum est: unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum: et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa: et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

nezcan esas inclinaciones virtuosas, no se puede decir que el hombre contraiga los vicios o pecados opuestos.

3. El amor de Dios es unitivo, en cuanto que arrastra al afecto del hombre de la multitud a la unidad. Por tanto, las virtudes que brotan del amor de Dios están unidas. En cambio, el amor propio disgrega el afecto del hombre, en cuanto que el hombre, amándose, apetece para su bien cosas temporales, que son múltiples y diversas. Por consiguiente, los vicios y pecados, producidos por el amor propio, no están unidos.

ARTICULO 2

Utrum omnia peccata sint paria [a]

Si todos los pecados son iguales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria.

1. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Praeterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter, et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet: quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

3. Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit, in "Paradoxis" 3. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Io. 19,11: "Qui

Dificultades. Parece que todos los pecados son iguales.

1. Pecar es hacer lo que no está permitido. Como hacer lo que no está permitido es reprensible en todos de la misma manera, también lo es el pecar. Luego no hay diversa gravedad en los pecados.

2. Nuestros pecados consisten en traspasar la regla de la razón, que viene a ser para los actos humanos lo que la regla lineal para las cosas corporales. Por consiguiente, pecar es semejante a traspasar las líneas. Y como en el abuso de líneas es igual y del mismo modo reprensible el separarse mucho o el quedarse cerca, porque las privaciones no son susceptibles de más y de menos, síguese que todos los pecados son iguales.

3. Los pecados se oponen a las virtudes. Pero todas las virtudes son iguales, como dice Tulio. Luego todos los pecados son iguales.

Por otra parte, está la palabra del Señor a Pilatos: "Los que me han

[a] *Sent.* 2 d.42 q.2 a.5; *Cont. Gent.* 3,139; *De malo* q.2 a.9.

entregado a ti, tienen mayor pecado". Como Pilatos pecó, síguese que un pecado es mayor que otro.

Respuesta. Creían los estoicos, y Tulio con ellos, que todos los pecados son iguales. De ahí se originó el error de ciertos herejes, defensores de la paridad de todos los pecados, e incluso de las mismas penas del infierno. Por lo que se vislumbra de las palabras de Tulio, los estoicos opinaban así por considerar el pecado en su aspecto de privación, o sea, en cuanto es apartamiento de la razón. Y pensando que era verdad absoluta que ninguna privación admite más o menos, vinieron a concluir que todos los pecados son iguales.

Mas, considerando diligentemente el problema, se descubre un doble género de privación. Existe en primer lugar una privación simple y pura, la corrupción total del ser. En ese sentido, la muerte es privación de la vida, y las tinieblas, privación de la luz. Tales privaciones no son susceptibles de más y menos, porque no queda nada del hábito opuesto. No está uno menos muerto el primer día de la muerte, el tercero o el cuarto, que después de un año, cuando el cadáver ya está disuelto. Y de la misma forma no es más oscura la casa porque la luz esté cubierta con varios velos que si está cubierta con uno solo que absorbe toda su claridad.

Hay otra privación no absoluta, que retiene algo del hábito opuesto. Es una corrupción solamente parcial. Es de esa clase la enfermedad que altera la debida proporción en los humores, pero sin secarlos del todo. En caso contrario, no quedaría vivo el animal. Lo mismo hay que decir de la fealdad y de otras cosas semejantes. Estas privaciones son susceptibles de más y menos por parte

tradidit me tibi, maius peccatum habet". Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in "Paradoxis" 3, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haereticorum[4] error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione: unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse: sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus: quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente.

Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse: sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes re-

[4] *Iovinianus.* Cf. HIERON., *Adv. Iovin* 2 c.18,31: ML 23,326-342; AUGUST., *De haeres.* § 82: ML 42,45.

ciplunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis: sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin "malum, si sit integrum, destruit seipsum", ut dicitur in IV "Ethic." [6]; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

de lo que permanece del hábito contrario; así es muy importante en la enfermedad o fealdad el distanciarse más o menos de la debida proporción de los humores o de los miembros. Igual norma hay que seguir tratándose de los vicios y pecados; se da en ellos privación de la debida rectitud de la razón sin que llegue a destruirse totalmente dicho orden. En caso contrario, "el mal, siendo absoluto, se destruye a sí mismo", como dice el Filósofo, ya que no podría permanecer la substancia del acto o la afección del agente, a no ser que permaneciera algo del orden de la razón. En conclusión, digamos que importa mucho para la gravedad del pecado el alejarse más o menos de la rectitud de la razón. Por esto hay que decir que no todos los pecados son iguales [21].

Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quae maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem: tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (q.66 a.1.2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

Soluciones. 1. No está permitido cometer pecados, por el desorden que implican. Y son tanto más ilícitos cuanto el desorden que implican es mayor. Luego en esa misma proporción son más graves.

2. El objetante considera el pecado como si fuera pura privación.

3. Las virtudes son iguales proporcionalmente en un mismo individuo. Pero una virtud es mayor que otra en dignidad por razón de su especie, y puede suceder que un hombre sea más virtuoso que otro en cuanto a la misma virtud, como se ha visto anteriormente.—Mas, aunque las virtudes fueran iguales, no se seguiría que lo fueran los vicios, porque las virtudes están conexas, mientras que los vicios y pecados no lo están.

[6] C.5 n.7 (Bk 1126a12): S.Th., lect.13.

ARTICULO 3

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum obiecta

Si la gravedad de los pecados varía según los objetos [22]

Dificultades. Parece que la gravedad de los pecados no varía en virtud de los objetos.

1. La gravedad del pecado pertenece al modo o cualidad del mismo. Pero el objeto es materia del pecado. Luego la gravedad de los pecados no varía a causa de los objetos.

2. La gravedad del pecado se mide por la intensidad de su malicia. Pero el pecado no tiene razón de malicia por parte de la conversión al propio objeto, que es un bien apetecible, sino más bien por parte de la aversión. Luego la gravedad de los pecados no varía por razón de sus diversos objetos.

3. La diversidad de objetos origina diversos géneros de pecados. Pero las cosas que son de diversos géneros no son comparables, como prueba Aristóteles. Luego el que un pecado sea más grave que otro no procede de la diversidad de los objetos.

Por otra parte, los pecados se especifican por los objetos, como claramente se ha dicho. Pero unos pecados, por su misma especie, son más graves que otros; por ejemplo, el homicidio respecto del hurto. Luego la gravedad de los pecados promana de la diferencia de objetos.

Respuesta. Por lo dicho anteriormente se colige que la gravedad de los pecados se asemeja a la gravedad de la enfermedad. Así como el bien de la salud consiste en cierta proporción de los humores por conveniencia con la naturaleza animal, así el bien de la virtud consiste en cierta proporción del acto humano respecto a la regla de la razón. Pues bien, tanto más grave es la enfermedad

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas **non varietur secundum obiecta.**

1. **Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa obiecta, peccatorum gravitas non variatur.**

2. **Praeterea, gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.**

3. **Praeterea, peccata quae habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII "Physic."** [a]**. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.**

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet (q.72 a.1). Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis (a.2) patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum

[a] C.4 n.4 (Bk 248b6); S.Th., lect.7.

est autem quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod apropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis.

Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis (q.72 a.3 ad 2) patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum, unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale.—Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (ibid.). Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (q.18 a.6; q.72 a.6).

Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili

cuanto más se altera la debida proporción de los humores en una región más vital; por ejemplo, en el cuerpo humano la enfermedad que proviene del corazón, principio de la vida, o de algún órgano próximo al corazón, es más peligrosa. Conservando el paralelismo, es racional que el pecado sea tanto más grave cuanto el desorden proviene de un principio más alto en el orden de la razón.

Ahora bien, la razón, tratándose de la vida práctica, ordena todas las cosas en relación al fin. Por eso, tanto más grave es el pecado en los actos humanos cuanto proviene de un fin superior. Y como los objetos son fin de los actos—ya se ha demostrado—, la gravedad de los pecados se calcula por la diversidad de los objetos. En ese sentido, las cosas exteriores se ordénan al hombre como a fin, y el hombre se ordena a Dios. Luego el pecado que vaya contra la substancia del hombre, como el homicidio, es más grave que el cometido acerca de las cosas exteriores, como el hurto. Y más grave aún el pecado cometido contra Dios inmediatamente, como la infidelidad, la blasfemia, etc. Por tanto, ordenando entre sí todos estos pecados, uno es más grave que otro en cuanto que versa sobre algo más o menos principal.—Y siendo los objetos principio determinante de la especie, la diferencia de gravedad basada en los objetos es primaria y principal, a modo de derivación de la misma especie [23].

Soluciones. 1. El objeto, aunque sea materia sobre la que recae el acto, tiene, no obstante, razón de fin en cuanto que la intención del agente se fija en él, como hemos explicado. Y la forma del acto moral depende del fin, conforme a lo dicho anteriormente.

2. A causa de la conversión a un bien mudable, sobreviene la aversión del bien inmutable, en la cual se consuma la razón de mal. Por eso es

natural que la diversa gravedad y malicia de los pecados siga a la diversidad de elementos pertenecientes a la conversión.

S. Todos los objetos de los actos humanos guardan orden mutuo, de suerte que esos mismos actos convienen en un género supremo, en su ordenación al último fin. Por eso no hay dificultad en que todos los pecados sean comparables entre sí [24].

bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

Ad tertium dicendum quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem: et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULO 4

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur [a]

Si la gravedad de los pecados difiere según la dignidad de las virtudes a que se oponen

Dificultades. Parece que la gravedad de los pecados no difiere según la dignidad de las virtudes a las cuales se oponen, de tal manera que a mayor virtud se oponga un pecado más grave.

1. Se dice en los Proverbios: "Donde la justicia abunda, la virtud alcanza su perfección". Pero, como dice el Señor por San Mateo, la justicia en su plenitud domina a la ira, que es menor pecado que el homicidio; y a su vez éste puede ser impedido por un grado menor de justicia. Luego a mayor virtud se opone menor pecado.

2. Enseña Aristóteles que "la virtud tiene por objeto lo difícil y el bien". De donde se sigue que la mayor virtud se refiere al objeto más difícil. Pero es menos pecado el que el hombre prevarique en lo más difícil que en lo menos. Luego a mayor virtud se opone menor pecado.

3. La caridad es virtud mayor que la fe y la esperanza, como dice San Pablo. Pero el odio, que se opone a la caridad, es un pecado menor que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur.

1. Quia ut dicitur Prov. 15.5, "in abundanti iustitia virtus maxima est". Sed sicut dicit Dominus, Mt. 5,20 sqq., abundans iustitia cohibet iram; quae est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Praeterea, in II "Ethic." [1] dicitur quod "virtus est circa difficile et bonum": ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Praeterea, caritas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur I ad Cor. 13,13. Odium autem, quod opponitur caritati, est

[a] 2-2 q.20 a.3; *De malo* q.2 a.10.
[1] C.3 n.10 (Bk 1105a9); S.Th., lect.3.

minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

la infidelidad o la desesperación, que se oponen a la fe y a la esperanza. Luego a mayor virtud se opone menor pecado.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII "Ethic."[8], quod "possimum optimo contrarium est". Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Por otra parte está la doctrina del Filósofo: "Lo pésimo es contrario de lo óptimo" [25]. Pero lo óptimo en las cosas morales es la máxima virtud, y lo pésimo, el más grave pecado. Luego a la máxima virtud se opone el mayor pecado.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis: utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis patet (q.60 a.5; q.72 a.1). Unde oportet quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere.

Respuesta. El pecado se opone a la virtud en varias formas. Ante todo se opone principal y directamente, en cuanto que se refiere al mismo objeto, pues éste es el modo como dos cosas son realmente contrarias. Así es como se cumple que a la mayor virtud se oponga el pecado más grave, ya que, si por parte del objeto se origina una mayor gravedad en el pecado, por él también la virtud adquiere mayor dignidad, pues ambos reciben su especie del objeto, como aparece por lo dicho anteriormente. Luego es necesario que el mayor pecado se oponga directamente a la mayor virtud, como término más distante de él en el mismo género [26].

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum: quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores distemperantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

El segundo modo de oposición de la virtud al pecado se funda en la mayor o menor extensión de la virtud en orden a cohibir el pecado: cuanto mayor sea la virtud, tanto más aleja al hombre del pecado que le es contrario; de tal modo que no sólo reprime el pecado, sino todo lo que induce a pecar. En este sentido es manifiesto que cuanto mayor sea la virtud, tanto más destruye los pecados; como la salud, cuanto mayor fuere, tanto más evita las destemplanzas. Y es en este sentido precisamente como a mayor virtud se opone menor pecado: por parte de los efectos.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quae attenditur secundum cohibi-

Soluciones. 1. Esa dificultad considera la oposición en cuanto al efecto de cohibir el pecado. El que abun-

[8] C.10 n.2 (Bk 1160b9); S.Th., lect.10.

da en justicia reprime más los pecados.

2. El pecado que tiene por objeto un mal más difícil contraría directamente a una virtud mayor cuyo objeto está constituído también por un bien más difícil. En ambos se encuentra cierta eminencia, por lo mismo que la voluntad se muestra más inclinada al bien o al mal en cuanto que no es vencida por la dificultad [27].

3. La caridad no es un amor cualquiera, sino amor de Dios. De donde se sigue que no se le opone directamente cualquier odio, sino el odio de Dios, que es el más grave de los pecados.

tionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum quod maiori virtuti, quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULO 5

Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia [a]

¿Si los pecados carnales son menos culpables que los espirituales

Dificultades. Parece que los pecados carnales no son menos culpables que los espirituales.

1. El adulterio es un pecado más grave que el hurto, pues se lee en los Proverbios: "¿No es tenido en poco el ladrón cuando roba? Pero el adúltero es un mentecato; sólo quien quiere arruinarse a sí mismo hace tal cosa". Pero el hurto pertenece a la avaricia, que es pecado espiritual, y el adulterio a la lujuria, que es pecado carnal. Luego los pecados carnales son de mayor culpa.

2. Dice San Agustín que el diablo se alegra sobremanera del pecado de lujuria e idolatría. Pero más se alegra de una culpa mayor. Luego, como la lujuria es un pecado carnal, parece que los pecados carnales son de mayor culpabilidad.

3. Prueba el Filósofo que "el in-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpae quam peccata spiritualia.

1. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum: dicitur enim Prov. 6,30-32: "Non grandis est culpae cum quis furatus fuerit. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam". Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, "Super Levit." [b], quod diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

3. Praeterea, Philosophus pro-

[a] 2-2 q.154 a.3; *Sent.* 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2 ad 3; *De verit.* q.25 a.6 ad 2; *In Is.* 1.
[b] *De civ. Dei* 1.2 c.4: ML 41,50; c.26: ML 41,74.

bat, in VII "Ethic." [10], quod "incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae". Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI "Moral." [11]; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit [12], quod peccata carnalia sunt minoris culpae, et maioris infamiae.

Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali: sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti: peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis: sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae.

Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gra-

continente en materia de concupiscencia es más torpe que el incontinente en materia de ira". Pero la ira es un pecado espiritual, según San Gregorio, y la concupiscencia pertenece a los pecados carnales. Luego el pecado carnal es más grave que el pecado espiritual.

Por otra parte, está lo que el mismo San Gregorio enseña, diciendo que los pecados carnales son de menor culpa y de mayor infamia.

Respuesta. Los pecados espirituales tienen más culpabilidad que los carnales. Esta afirmación debe entenderse, no en el sentido de que todo pecado espiritual sea de mayor culpa que cualquier carnal, sino que, considerando la sola diferencia de espiritual y carnal, son más graves los espirituales en iguales circunstancias. La razón es triple. La primera se toma por parte del sujeto. Así como los pecados espirituales pertenecen al espíritu, al que corresponde convertirse a Dios o apartarse de El, los pecados carnales se consuman en la delectación del apetito carnal, al que pertenece principalmente convertirse al bien corporal. Por eso el pecado carnal, en cuanto tal, tiene más de conversión, siendo pecado que implica mayor unión; en cambio, el pecado espiritual tiene más de aversión, de la cual procede la razón de culpa. En este sentido, el pecado espiritual es de mayor culpabilidad.

La segunda razón se puede tomar por parte del sujeto contra quien se peca. En el pecado carnal, así considerado, se peca contra el propio cuerpo, que, según el orden de la caridad, debe ser menos amado que Dios y el prójimo, contra los que se peca con los pecados espirituales. Por tanto, los pecados espirituales son de mayor culpabilidad.

La tercera razón se puede tomar por parte del motivo que arrastra al

[10] C.6 n.1 (BK 1146b2); S.TH., lect.6.
[11] C.45: ML 76,62.
[12] *Moral.* 33 c.13: ML 76,688.

pecado. Cuanto más grave es lo que incita al pecado, tanto menos peca el hombre, como se dirá luego. Ahora bien, los pecados carnales tienen un aliciente más vehemente, esto es, la misma concupiscencia de la carne, que nos es innata. Luego los pecados espirituales poseen mayor culpabilidad [28].

vius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra (a.6) dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

Soluciones. 1. El adulterio no sólo pertenece al pecado de lujuria, sino también al de justicia. Bajo este aspecto se puede reducir al de avaricia, como hace la Glosa al comentar las palabras de San Pablo: "Ningún fornicador o impuro o avaro..."; en cuyo caso es más grave el adulterio que el hurto, en cuanto que para el hombre es de más valor la mujer que la cosa poseída.

Ad primum ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiae. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa [13] dicit, ad Eph. 5,5, super illud, "Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus". Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

2. Se dice que el diablo se alegra más del pecado de lujuria porque es más pegajoso y más difícilmente se aparta el hombre de él. "Es insaciable el apetito de placeres", como repite el Filósofo.

Ad secundum dicendum quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi: "insatiabilis est" enim "delectabilis appetitus", ut Philosophus dicit in III "Ethic." [14].

3. Dice bien Aristóteles que es más deshonrosa la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira, porque participa menos de la razón [29]. Y en este sentido añade que los pecados de intemperancia son más reprobables, porque tienen por objeto los placeres que nos son comunes con los brutos. Esos pecados hacen al hombre, en cierto sentido, brutal. Es, pues, verdad, como San Gregorio enseña, que estos pecados son de mayor infamia.

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit, turpiorem esse incontinentem concupiscentiae quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in III "Ethic." [15], quod peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis: unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit (in "Sed contra"), sunt maioris infamiae.

---

[13] *Ordin.*; cf. HIERONYMUM, *In Eph.* 5,5 l.3: ML 26,554.
[14] C.12 n.7 (BK 1119b8); S.TH., lect.20.
[15] C.10 n.11 (BK 1118b2); S.TH., lect.20.

ARTICULO 6

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati [a]

Si la gravedad del pecado se mide por la causa del mismo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati.

1. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

2. Praeterea, concupiscentia est generalis quaedam causa peccati: unde dicit Glossa [16], super illud Rom. 7,7, "Nam concupiscentiam nesciebam" etc.: "Bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet". Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

3. Praeterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum: intantum quod qui carent usu rationis, omnino excusentur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si

Dificultades. Parece que la gravedad de los pecados no depende de sus causas.

1. Cuanto mayor sea la causa del pecado, tanto más vehemente es el impulso a pecar y más difícilmente se le puede resistir. Ahora bien, el pecado es menor si la dificultad para resistirle es mayor, pues es propio de nuestra debilidad no resistir fácilmente al pecado. Pero el pecado cometido por debilidad lo juzgamos menos grave. Luego hay que concluir que el pecado no recibe su gravedad de la propia causa.

2. Además, la concupiscencia es, en cierto modo, causa universal del pecado. La Glosa lo enseña al comentar las palabras de San Pablo: "No conocía la concupiscencia", con la siguiente frase: "Buena es la ley que, prohibiendo la concupiscencia, prohibe todo mal". Pero cuanto el hombre se rinde vencido por una mayor concupiscencia, tanto es menor su pecado. Luego la gravedad del pecado disminuye conforme a la magnitud de la causa.

3. Así como la rectitud de la razón es causa del acto virtuoso, así su defecto parece ser causa del pecado. Cuanto mayor es dicho defecto, tanto es menor el pecado; en tal forma que quien está privado del uso de la razón queda libre de pecado en absoluto, y el que peca por ignorancia, peca más levemente. Luego la gravedad del pecado no se aumenta con la magnitud de la causa.

Por otra parte, multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Lue-

---

[a] *De malo* q.2 a.10

[16] *Ordin.* et *interl.*; cf. AUGUST., *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204.

go, si la causa del pecado es mayor, el pecado será también más grave.

Respuesta. En el pecado, como en cualquier otro género de cosas, puede señalarse una doble causa: ante todo, la causa propia y esencial del pecado, que no es otra sino la misma voluntad de obrar mal, pues esta voluntad se compara al acto de pecar como el árbol a sus frutos, en la forma que explica la Glosa sobre el texto de San Mateo: "No puede el árbol bueno dar malos frutos". Y cuanto mayor sea esta causa, tanto más grave será el pecado; cuanto mayor sea la voluntad de pecar, tanto más gravemente peca el hombre.

Las restantes causas del pecado se toman como extrínsecas y remotas: son todas aquellas que inclinan la voluntad a pecar. Entre ellas conviene distinguir: unas presionan la voluntad en la línea de su misma naturaleza; por ejemplo, el fin, que es objeto propio de la voluntad. Esta causa aumenta el pecado; peca más gravemente aquel cuya voluntad se mueve al pecado con intención de alcanzar peor fin. Otras, en cambio, presionan sobre la voluntad como saliendo del margen de su naturaleza y orden, que consiste en moverse libremente por sí misma conforme al juicio de la razón. Por lo cual, las causas que disminuyen el juicio de la razón, como la ignorancia, o las que disminuyen el libre movimiento de la voluntad, como la enfermedad, la violencia, el miedo u otras semejantes, disminuyen el pecado, como también disminuyen el voluntario; tanto que, si el acto es completamente involuntario, no tiene razón de pecado [30].

Soluciones. 1. La primera objeción se fija en una causa motora extrínseca que disminuye el voluntario; y el aumento de tal causa disminuye el pecado, como acabamos de decir.

2. Si en la concupiscencia se incluye también el mismo movimiento de la voluntad, en ese caso donde se da mayor concupiscencia se da mayor

causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa (ordin.), super illud Mt. 7,18: "Non potest arbor bona fructus malos facere". Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius: quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducant voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis: sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum: gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum.—Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium: intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium; cuius quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est

maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis concupiscibilis, sic maior concupiscentia praecedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum: insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum.

pecado. Pero si la concupiscencia se toma como una pasión especial, que es el movimiento de la potencia concupiscible, en este caso, una mayor concupiscencia, que preceda al juicio de la razón y al movimiento de la voluntad, disminuye el pecado; porque quien peca estimulado por mayor concupiscencia, cae vencido por mayor tentación, imputándosele a menor pecado. En cambio, si esa concupiscencia sigue al juicio de la razón y al movimiento de la voluntad, donde hay mayor concupiscencia hay mayor pecado, ya que ese mayor movimiento de concupiscencia procede de que la voluntad tiende a su objeto desenfrenadamente.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit do causa quae causat involuntarium: et haec diminuit peccatum, ut dictum est (in c).

3. La razón propuesta toma como fundamento la causa que produce actos involuntarios, y ésta disminuye el pecado, como se dijo.

ARTICULO 7

Utrum circumstantia aggravet peccatum [a]

Si la circunstancia agrava el pecado

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum.

1. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato: cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Praeterea, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali: si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Praeterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Dificultades. Parece que la circunstancia no agrava el pecado.

1. El pecado recibe su gravedad de la propia especie. Pero la circunstancia no especifica al pecado, por ser un accidente suyo. Luego la gravedad del pecado no procede de las circunstancias.

2. La circunstancia o es mala o no lo es; si es mala, ella por sí misma es causa de una especie de malicia; si no es mala, no tiene por qué aumentar el mal. Luego la circunstancia no aumenta el pecado de ninguna forma.

3. La malicia del pecado se pondera por orden a la aversión. Pero las circunstancias circunscriben al pecado en cuanto a su conversión. Luego no aumentan su malicia.

---

[a] *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª1; *De malo* q.2 a.7.

Por otra parte, el desconocimiento de la circunstancia disminuye el pecado, pues quien peca porque ignora la circunstancia es digno del perdón, como dice el Filósofo. No sucedería esto si la circunstancia no agravase el pecado.

Respuesta. Una misma es la causa del ser y de su aumento. Nos lo enseña el Filósofo hablando del hábito virtuoso. Y como es manifiesto que el pecado procede de alguna circunstancia defectuosa, pues apartarse del orden de la razón es no observar las circunstancias que debían observarse, es también evidente que el pecado puede ser agravado por las circunstancias.

Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto que la circunstancia cambia el género del pecado; por ejemplo, la fornicación consiste en que el hombre se sirva maritalmente de una mujer que no es la suya; si a esto se añade la circunstancia de que esa mujer de quien abusa es esposa de otro, cambia el género de pecado; se comete una injusticia, en cuanto que el hombre usurpa una cosa ajena; y, según esto, el adulterio es pecado más grave que la fornicación [31].

Otras veces, en cambio, la circunstancia no agrava el pecado haciéndole cambiar de género, sino que multiplica la razón de pecado. Por ejemplo, si el pródigo da cuando no debe y a quien no debe, peca muchas más veces dentro del mismo género de pecado que si sólo diese a quien no debe. El pecado, pues, se agrava por ese motivo, como también es más grave la enfermedad que afecta a más partes del cuerpo. Por eso escribió Tulio que "en el parricidio se cometen muchos pecados: se mata al que nos procreó, al que nos alimentó, al que nos enseñó, al que nos

Sed contra est quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur in III "Ethic." [17] Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut Philosophus dicit de habitu virtutis, in II "Ethic." [18] Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae: ex hoc enim recedit ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam: si autem addatur haec circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio.

Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius: sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit, in "Paradoxis" 3, quod "in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui

[17] C.1 n.15 (Bk 1111a1); S. Th. lect.3.
[18] C.2 n.8 (Bk 1104a27); S. Th. lect.11.

erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica collocavit".

Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia. Sicut accipere alienum constituit peccatum furti: si autem addatur haec circumstantia, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (q.18 a.10).—Et tamen circumstantia quae non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est (in c). Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula *rationis* attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae: puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis, sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conlungi.

concedió un puesto en la vida, en casa y en la república".

En tercer lugar, la circunstancia agrava el pecado por aumentar la deformidad del pecado; por ejemplo, tomar de lo ajeno constituye pecado de robo; si se añade la circunstancia de tomar gran cantidad, el pecado será mayor, aunque tomar mucho o poco no diga de suyo razón de bueno o de malo [32].

Soluciones. 1. Hay circunstancias que confieren especie al acto moral, como arriba se dijo.—Y la circunstancia que no dé especie, puede agravarlo, porque, como la bondad de una cosa no sólo se mide por su especie, sino también por sus accidentes, así también la malicia del acto no sólo se mide por la especie del acto, sino también por las circunstancias.

2. De ambos modos puede la circunstancia agravar el pecado. Aunque sea mala, no por eso hace falta que constituya una especie de pecado; puede añadir razón de malicia en la misma especie, según se ha dicho. Si no es mala, puede agravar el pecado contribuyendo en orden a la malicia de otra circunstancia [33].

3. La razón debe ordenar el acto, no sólo en cuanto al objeto, sino también en cuanto a todas las circunstancias. Por eso existe aversión de la regla de la razón en el desprecio de cualquier circunstancia; por ejemplo, si uno obra cuando no debe o donde no debe. Este alejamiento de la razón es ya un mal. Y a él sigue la aversión de Dios, a quien se debe unir el hombre por la recta razón.

ARTICULO 8

Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum [a]

Si la gravedad del pecado aumenta en proporción con el daño que ocasiona

Dificultades. Parece que la gravedad del pecado no aumenta en proporción con el daño que ocasiona.

1. El daño es un suceso que sigue al acto de pecado. Pero un suceso consiguiente al acto no añade nada a su bondad o malicia, como antes se dijo. Luego el pecado no se agrava en proporción con el daño producido.

2. El daño tiene lugar, sobre todo, en los pecados que van contra el prójimo, porque a sí mismo nadie quiere hacerse daño. Pero a Dios nadie puede hacer daño, como inculcan los Proverbios: "Si multiplicas tus pecados, ¿qué perjuicio le causas? A un hombre como tú perjudica tu mal obrar". Luego, si el pecado se agravase por el mayor daño, se seguiría que el pecado contra el prójimo sería pecado más grave que el pecado contra Dios o contra sí mismo.

3. Mayor daño se le hace a uno privándole de la vida de la gracia que privándole de la vida natural, porque la vida de la gracia es mejor que la vida natural; en tal grado que el hombre debe despreciar la vida natural para no perder la vida de la gracia. Pero el hombre que induce a alguna mujer a fornicar, en cuanto está de su parte, le priva de la vida de la gracia induciéndola a pecado mortal. Luego, si el pecado fuese más grave por el mayor daño que acarrea, se seguiría que el simple fornicario pecaría más gravemente que el homicida, lo cual es manifiestamente falso. Por

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum.

1. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est (q.20 a.5). Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

2. Praeterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quae sunt contra proximum: quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob 35,6-8: "Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? Homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua". Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Praeterea, maius nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiae, quam cum privatur vita naturae: quia vita gratiae est melior quam vita naturae, intantum quod homo debet vitam naturae contemnere ne amittat vitam gratiae. Sed ille qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo pec-

---

[a] Supra q.20 a.5.

catum est gravius propter malus nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III "De lib. arb." [10]: "Quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur". Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum et intentum: sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati: quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati.

Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro, sciens, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte: inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe: sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem si dabat operam rei illicitae.—Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat: quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinet quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta

tanto, el pecado no se agrava por el mayor daño causado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Porque el vicio es contrario a la naturaleza, tanto se añade a la malicia de los vicios cuanto se substrae a la integridad de la naturaleza". Pero toda merma de la integridad de la naturaleza es un daño. Luego tanto más grave es el pecado cuanto mayor daño produce.

Respuesta. El daño se puede relacionar con el pecado de tres modos. A veces el daño que proviene del pecado es previsto e intentado; por ejemplo, cuando uno obra con ánimo de dañar a otro, cual sucede con el homicida o el ladrón. En este caso la magnitud del daño aumenta directamente la gravedad del pecado, porque entonces el daño es el objetivo a que apunta el pecador.

Otras veces el daño es previsto, pero no intentado; por ejemplo, cuando uno, pasando por un campo para llegar antes a fornicar, daña a sabiendas lo sembrado en él, aunque sin ánimo de dañar. La proporción del daño agrava también aquí el pecado, pero indirectamente, en cuanto que la voluntad, muy inclinada al pecado, hace que no se tenga reparo en dañar a sí mismo o a otro, cosa que en estado normal no querría hacer.

Otras veces, en fin, el daño ni es previsto ni intentado, en cuyo caso, si el daño se relaciona con el pecado como algo fortuito, no agrava el pecado directamente; no obstante, por el descuido que indica en no considerar los daños que podían seguirse, se le imputan al hombre a castigo los males que acaecen sin él intentarlos, si lo que intentaba realizar era una cosa mala.—En cambio, si el daño se sigue directamente del acto malo, aunque no sea previsto ni intentado, agrava directamente el pecado, porque todo lo que directamente sigue al pecado pertenece en

[10] C.14: ML 32,1291.

cierto modo a su propia especie; por ejemplo, si uno fornicara públicamente se seguiría el escándalo de muchos, cosa que, aunque el mismo no lo intentara ni tal vez lo previera, agrava directamente el pecado [34].

Respecto de la pena en que incurre el pecador, debemos hablar en forma distinta. Este daño, si se refiere al acto pecaminoso como algo casual y no es previsto ni intentado, no agrava el pecado ni es derivación de una mayor gravedad que ya posee el pecado; pongamos, por ejemplo, que uno, corriendo a cometer un homicidio, tropiece y se daña un pie.—En cambio, si ese daño promana directamente del acto de pecado, aunque tal vez no haya sido previsto ni intentado, entonces no es que el mayor daño agrave el pecado, sino que, al contrario, a un pecado más grave corresponde un daño mayor: por ejemplo, un infiel que no oyó nada de las penas del infierno sufrirá mayor pena en el infierno por el pecado de homicidio que por otro de robo. Como él no intentó ni previó nada de este daño, no se agrava por ello su pecado. En cambio, se agrava tratándose de un fiel, que parece pecar más gravemente al despreciar castigos mayores a fin de satisfacer su deseo de pecar. Esa gravedad de daño proviene solamente de la gravedad del pecado.

Soluciones. 1. Como se dijo anteriormente tratando de la bondad y malicia de los actos exteriores, un suceso posterior consiguiente, si es previsto e intentado, añade algún grado a la bondad o malicia del acto.

2. Aunque el daño agrave el pecado, no se sigue que solamente él lo agrave; el pecado propiamente es más grave en virtud de su desorden, como se describió más arriba; e incluso el mismo daño agrava el pecado, en cuanto que concurre al mayor desorden del acto. Por lo cual no se puede concluir que, si el daño se da principalmente en los pecados contra el prójimo, sean tales pecados

si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directo per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum poenale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi enim nocumentum, si per accidens se habent ad actum peccati, ot non sit praevisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati: sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et laedat sibi pedem.—Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit praevisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis inferni, graviorem poenam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit nec praevidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores poenas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum quod sicut etiam supra dictum est (q.20 a.5), cum de bonitate et malitia exteriorum actuum agerotur, eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur; quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (a.2.3). Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat

locum in peccatis quae sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima: quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum.—Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt: sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt: licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

dos los más graves; porque mucho mayor desorden se da en los pecados que van contra Dios y en algunos que van contra sí mismo.—Cabría decir, no obstante, que, aunque a Dios nadie puede hacer daño en cuanto a su substancia, se puede atentar algún daño en las cosas de Dios: por ejemplo, perdiendo la fe, violando las cosas sagradas, que son pecados gravísimos. E incluso a sí mismo a veces se daña uno a sabiendas y queriendo, como se ve claro en los suicidas, si bien es cierto que todo esto lo refieren, como a fin, a algún bien aparente: librarse de alguna angustia.

Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi: fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem.—Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis: spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se et sufficiens: quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

3. La razón aducida no vale, por dos motivos: primero, porque el homicida intenta directamente el daño del prójimo, y el fornicario que provoca a una mujer, no pretende su daño, sino el deleite; en segundo lugar, porque el homicida es causa propia y suficiente de la muerte corporal, y nadie puede ser para otro causa propia y suficiente de la muerte espiritual, porque nadie muere espiritualmente si no es pecando por propia voluntad [35].

ARTICULO 9

Utrum peccatum aggravetur ratione personae in quam peccatur [a]

Si el pecado se agrava según la condición de la persona contra la cual se peca

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personae in quam peccatur, peccatum non aggravetur.

1. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum iustum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim laeditur ex iniuria illata virtuosus, qui aequanimiter tole-

Dificultades. Parece que por la condición de la persona contra la cual se peca no se agrava el pecado.

1. Si esto fuera verdad, se agravaría al máximo cuando se falta a un hombre justo y santo. Pero por esto no se agrava el pecado; pues se hace menos daño con la injuria inferida al virtuoso, que tolera con ecuanimidad, que a otros que se ofen-

[a] 2-2 q.65 a.4; 3 q.80 a.5; *In I Cor.* 11 lect.7.

den, escandalizados aun interiormente. Luego la condición de la persona no agrava el pecado.

2. Si la condición de la persona agravase el pecado, se agravaría sobre todo en virtud del parentesco, porque, como dice Tulio, "matando a un esclavo se peca una vez; quitando la vida al padre, se cometen muchos pecados". Pero el parentesco de la persona contra la que se peca no parece agravar el pecado; porque antes que nadie uno es próximo de sí mismo, y, no obstante, peca menos quien se daña a sí mismo que si dañara a otro; por ejemplo, quien mata su caballo y no el caballo ajeno, como está claro en el Filósofo. Luego el parentesco de la persona no agrava el pecado.

3. La condición de la persona que peca agrava el pecado principalmente por razón de la dignidad o ciencia que posee, según aquello de la Sabiduría: "A los poderosos amenaza poderosa inquisición"; y San Lucas: "El siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no obró conforme a ella, recibirá muchos azotes". Luego, paralelamente, por parte de la persona a quien se falta, más agravaría el pecado la dignidad o la ciencia de que dicha persona esté adornada. Mas como no parece pecar más gravemente quien injuria a una persona rica que a un pobre, ya que "no hay en Dios acepción de personas", y el juicio divino es quien pondera la gravedad del pecado, síguese que la condición de la persona a la que se falta no agrava el pecado.

Por otra parte, en la Sagrada Escritura se vitupera de modo especial el pecado cometido contra los siervos de Dios. Leemos, por ejemplo, en el libro de los Reyes: "Han derribado tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas". Lo mismo sucede con el pecado cometido contra los parientes, según refiere Miqueas: "El hijo deshonra al padre, la hija se alza

rat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Praeterea, si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia sicut Tullius dicit in "Paradoxis" 3, "in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur". Sed propinquitas personae in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum, in V "Ethic." [20]. Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

3. Praeterea, conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiae: secundum illud Sap. 6,7: "Potentes potenter tormenta patientur"; et Lc. 12,47: "Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis". Ergo, pari ratione, ex parte personae in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personae ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi: quia "non est personarum acceptio apud Deum" [21], secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur: sicut III Reg. 19,14: "Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio". Vituperatur etiam specialiter peccatum commissum contra personas propinquas: secundum illud Mich. 7,6: "Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus

[20] C.11 n.7 (BK 1138a28); S.Th., lect.17.
[21] Rom. 2,11; Col. 3,25.

matrem suam". Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate constitutas: ut patet Iob 34,18: "Qui dicit regi, Apostata; qui vocat duces impios". Ergo conditio personae in quam peccatur, aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra (a.3) quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior. Et ideo iniuria tali personae illata, magis redundat in Deum: secundum illud Zach. 2,8: "Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei". Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii.

Ex parte vero sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto in magis coniunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione, peccaverit: quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. 14,5: "Qui sibi nequam est, cui bonus erit?"

Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo pec-

contra la madre". E igualmente se nos habla del pecado cometido contra las personas constituídas en dignidad, como se ve en Job: "El que dice malvado a un rey y criminal a un soberano". Luego la condición de la persona contra la cual se peca agrava el pecado.

Respuesta. La persona a quien se falta es, en cierto modo, objeto del pecado. Hemos dicho que la gravedad del pecado se mide por orden al objeto; la gravedad del pecado es tanto mayor cuanto el objeto es un fin de más categoría. Pues bien, los principales fines de los actos humanos son: Dios, el mismo hombre y el prójimo. Todo lo que hacemos lo hacemos por alguno de estos fines, aunque también entre ellos existe subordinación. Por consiguiente, podemos considerar en relación con esos tres fines la mayor o menor gravedad del pecado, según la condición de la persona a la que se falta. En primer lugar, mirando las cosas de parte de Dios, a quien tanto más se une el hombre cuanto es más virtuoso y le está más consagrado, diríamos que la injuria inferida a esta clase de personas afecta más a Dios, según la expresión de Zacarías: "El que os toca a vosotros, toca a la niña de mis ojos". Consiguientemente, será más grave el pecado cometido contra una persona más unida a Dios, bien por razón de su virtud, bien por razón del oficio que desempeña.

Mirando las cosas por orden a uno mismo, es manifiesto que tanto más gravemente se peca cuanto la ofensa se dirige a una persona más unida a nosotros, bien por necesidad natural, o por los beneficios, o por cualquier otra unión. La razón de todo esto es que parece pecar más contra sí mismo, y en ello existe mayor gravedad, según leemos en el Eclesiástico: "El que para sí mismo es malo, ¿para quién será bueno?"

En fin, tomando por punto de mira al prójimo, tanto más gravemente se peca cuanto el pecado afecta a ma-

yor número; así, el pecado cometido contra una persona pública, por ejemplo, contra el rey o el príncipe, que en su persona representa toda la multitud, es más grave que el pecado cometido contra una persona privada. Ya lo hizo notar el Señor en el Exodo: "No maldecirás a los príncipes de tu pueblo". Y de modo parecido, la injuria que se hace a una persona famosa parece ser más grave, por redundar en escándalo y turbación de muchos.

Soluciones. 1. El que injuria a un virtuoso, en cuanto está de su parte lo turba interior y exteriormente. Que de hecho no se turbe interiormente es efecto de su bondad, no disminuida por el pecado del injuriante.

2. El daño que uno se hace a sí mismo, en cosas de su propio dominio, por ejemplo, en las riquezas que posee, tiene menos razón de pecado que si lo hace a otro, porque lo hace cumpliendo su propia voluntad. Pero en cosas que no son de su propio dominio, cual sucede con los bienes naturales y espirituales [36], es pecado mayor el hacerse daño: así, peca más gravemente quien se suicida que quien mata a otro. Pero como los bienes de nuestros prójimos no están sometidos al dominio de nuestra voluntad, si hablamos del daño inferido a esos bienes, no vale lo dicho de que se peque menos que si lo hiciésemos a los nuestros, a no ser que lo quieran o lo aprueben.

3. No hay acepción de personas si Dios castiga más gravemente al que peca contra personas de mayor dignidad; es que dicho pecado redunda en daño de muchos.

catum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam: unde specialiter dicitur Ex 22,28: "Principi populi tui non maledices". Et similiter iniuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae non diminuit peccatum iniuriantis.

Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert, in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

ARTICULO 10

Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum [a]

Si la excelencia de la persona que peca agrava el pecado

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum.

1. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret: secundum illud Eccli. 25,13: "Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! Sed non est super timentem Deum". Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum: dicitur enim II Paralip. 30,18-19: "Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt". Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

2. Praeterea, "non est personarum acceptio apud Deum", ut dicitur Rom. 2,11: Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium. Non ergo aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

3. Praeterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in II "De Summo Bono" [22], "Tanto malus cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur".

Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam ex subreptione provenlens, propter infirmitatem humanae naturae. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute: eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae ta-

Dificultades. Parece que la dignidad de la persona que peca no agrava el pecado.

1. El hombre es grande, sobre todo, por su unión con Dios, según reza el Eclesiástico: "¡Cuán grande es el sabio! Pero nadie aventaja al que teme al Señor". Y a medida que uno se une más a Dios, tanto menos se le imputa una cosa a pecado, pues se dice en los Paralipómenos: "Quiera Yavé, que es bueno, perdonar a todos aquellos que de todo corazón buscan a Yavé, Dios de sus padres; no les impute el no estar suficientemente purificados". Luego el pecado no se agrava por la dignidad de la persona que peca.

2. "En Dios no hay acepción de personas", como dice San Pablo. Luego no castigará por el mismo pecado a uno más que a otro. Esto indica que el pecado no se agrava por la grandeza de la persona que peca.

3. Nadie debe reportar pérdidas de su propia perfección. Pero las tendría si lo que hace se le imputara a mayor culpa. Luego el pecado no se agrava por la dignidad del pecador.

Por otra parte, enseña San Isidoro: "Tanto mayor se considera el pecado cuanto mayor se cree al que peca".

Respuesta. Existe un doble pecado. El primero lo constituyen los movimientos repentinos; son frutos de la debilidad de la naturaleza humana. Esos pecados se imputan menos al que es más virtuoso, porque se afana más en reprimirlos, si bien la

[a] Infra q.89 a.3; *In Hebr.* 10 lect.3; *De malo* q.7 a.10 ad 5.

[22] *Sent.* l.2 c.18; ML 83,621.

debilidad humana no puede conseguir eliminarlos totalmente [37]. — Los otros pecados proceden por deliberación, y tanto más se le imputan a uno cuanto es mayor su grandeza.

Justifiquémoslo por cuatro motivos: Primero, porque los mayores pueden resistir al pecado más fácilmente; por ejemplo, los hombres de ciencia y los virtuosos. Para ellos dijo el Señor en San Lucas: "El siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no obró conforme a ella, recibirá muchos azotes". Segundo, por la ingratitud: todo bien que nos engrandece es un beneficio de Dios, al que nos hacemos ingratos pecando. En este sentido, cualquier superioridad, aun en lo temporal, agrava el pecado, según refiere la Sabiduría: "A los poderosos amenaza poderosa inquisición". Tercero, por la especial repugnancia que dice el acto de pecado a la dignidad de la persona: por ejemplo, que el príncipe viole la justicia, debiendo ser su guardián, y que el sacerdote llegue a fornicar, habiendo prometido castidad. Cuarto, por el ejemplo o escándalo, porque, como dice San Gregorio, "la culpa se extiende en seguida por el ejemplo, cuando por reverencia a la dignidad que posee se honra al pecador". También llegan a conocimiento de muchos más los pecados de los grandes, y los hombres se indignan más por ellos [38].

Soluciones. 1. La autoridad aducida habla de las negligencias provenientes repentinamente de la debilidad humana.

2. Dios no tiene acepción de personas. Castiga más a los mayores, porque su superioridad contribuye a la gravedad del pecado, como queda dicho.

3. El hombre superior no recibe perjuicios de la perfección que posee, sino del mal uso que de ella hace.

mon omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.—Alia vero peccata sunt, ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est.

Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde Dominus dicit, Lc. 12,47, quod "servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis".—Secundo, propter ingratitudinem: quia omne bonum quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quaelibet maioritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat: secundum illud Sap. 6,7: "Potentes potenter tormenta patientur".—Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae: sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto, propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit in "Pastorali"[39], "in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur". Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum; et magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit: quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

---

[39] P.I c.2: ML 77,16.

INTRODUCCION A LA CUESTION 74

SUJETO DEL PECADO

Orden de los artículos

Distinguen los filósofos dos sujetos, el *quod* y el *quo;* sujeto *quod* es el supuesto o la persona; *quo,* la potencia. En el tratado de los actos humanos o de sus principios, redunda la pregunta sobre el sujeto *quod* del pecado, que evidentemente es el hombre. Hablamos, pues, del sujeto *quo* o de la potencia que es en el hombre sede del pecado.

Por su definición es el pecado un acto voluntario, y como la voluntad pueda mover el apetito sensitivo y la razón, se ventila el problema sobre las tres potencias.

Sobre la voluntad fijaremos que es sujeto o sede del pecado (a.1) y sujeto principal, si bien no único (a.2).

Veremos que el apetito sensitivo es también sujeto del pecado (a.3), pero no del pecado mortal (a.4).

Estudiaremos luego la existencia del pecado en la razón y la malicia que reviste este pecado. Por lo que toca a la existencia, la primera pregunta es general: si cabe un pecado en la razón (a.5); la segunda será concreta. Pues como se haya distinguido (1 q.79 a.9), con San Agustín, la razón en inferior y superior, y hayamos visto (q.72 a.2) que en las pasiones son una cosa los movimientos internos y otra los actos exteriores, hay que fijar si está en la razón inferior el pecado de la delectación morosa (a.6) y en la superior el pecado de consentimiento en el acto (a.7). Pasaremos, finalmente, a apreciar si es grave o leve este pecado de la razón, ya inferior (a.8), y superior, en su oficio doble: cuanto a la dirección de las otras potencias (a.9) y cuanto a su objeto propio (a.10).

Doctrina de los artículos

Que la voluntad sea principio y, por lo mismo, sujeto del pecado, es manifiesto por la definición que del pecado dimos, acto humano o voluntario malo (a.1).

Sin que sea por ello la voluntad su sujeto exclusivo, como tampoco su principio único, toda potencia que puede moverse u obrar a las órdenes de la voluntad, o que puede ser por la voluntad reprimida en su conato de acto, es principio del acto voluntario (a.2).

El apetito sensitivo, en primer término, puede ser sujeto del pecado, que, consiguientemente, suele apellidarse pecado de la sensualidad. No

se trata de la malicia de los actos de la sensualidad imperados por la voluntad. Ni se discute sobre la moralidad de los movimientos del apetito sensitivo cuando son redundancia del acto del apetito racional. El problema que se plantea se ciñe a los movimientos de la sensualidad que son previos o antecedentes al acto de la voluntad. Santo Tomás da por supuesto que esos movimientos pueden ser desordenados y voluntarios (a.3).

Pero, aun cuando se da verdadero pecado de sensualidad, no le atribuyamos una malicia de que no es susceptible en la opinión expresa del Aquinate. Puesto que el pecado mortal dice aversión o alejamiento del último fin y esta aversión es correlativa a la conversión a ese fin último, sólo la potencia que alcanza la razón de fin es capaz de una conversión a Dios y de una aversión con respecto a este fin supremo; y porque el sentido no alcanza la razón de fin, es de todo punto imposible que el pecado de sensualidad en sí mismo sea pecado grave o tenga la malicia del pecado mortal (a.4).

La razón, por último, puede ser sujeto del pecado, porque puede ser principio de un acto desordenado y voluntario. Tiene, en efecto, la razón un oficio doble: conocer la verdad—su objeto—y dirigir las potencias inferiores. Y puede suceder que ni procure los conocimientos que debiera adquirir ni regule los movimientos de las potencias inferiores, aunque los debiera moderar (a.5).

En este segundo concepto, la razón es sujeto del pecado que suele llamarse *delectación morosa*, pues falta a su deber cuando, advirtiendo los movimiento ilícitos de las pasiones, se muestra perezosa en rechazarlos o reprimirlos, disimulando en cierto modo lo que está obligada a desautorizar incontinenti. Este pecado se atribuye, por apropiación, a la razón que San Agustín apellidó *inferior*, porque toma lo temporal y lo natural por norma o criterio de su sentencia o juicio; ya que el tribunal inferior es competente en negocios de menor importancia, cual es el consentimiento en el goce o delectación intencional—v. gr., en el adulterio imaginado—, estímulo y, por lo mismo, medio al consentimiento en el acto—por el deleite que su realización lleva consigo (a.6).

En cambio, y en consonancia con estos principios, el consentimiento en el acto pecaminoso debe atribuirse a la razón *superior*, que juzga según lo eterno y lo sobrenatural; porque el acto es lo último en la práctica y, por lo mismo, de la competencia del tribunal supremo (a.7).

¿Qué gravedad reviste el pecado de consentimiento en el deleite imaginado? Si el deleite tiene por exclusivo objeto el pensamiento o la imaginación—pues, pudiendo reflexionar sobre nuestros actos, podemos gozarnos de nuestra ciencia, de nuestras ideas, de nuestras imágenes, como gozamos al leer la descripción de un timo, por la agudeza o arte con que fué ejecutado—, no hablemos de pecado por parte del objeto, ya que esa ciencia, esas ideas y esta fuerza de imaginación es un bien, una perfección nuestra o ajena; puede haber pecado en atención a las circunstancias: pecado venial, si esos pensamientos o imaginaciones son inútiles; pecado mortal, si son un peligro próximo o una tentación poderosa al consentimiento en el acto. Pero si la complacencia tiene por objeto el acto mismo, el pecado puede ser grave: quien se deleita pensando en el adulterio, como tal, dice bien a las claras que lo ama (a.8).

El pecado de la razón superior no es siempre mortal cuando omite la dirección de las potencias inferiores: aun después de consultar las verdades de la fe, su consentimiento deliberado puede tener por objeto un acto que no es sino ligera o levemente desordenado (a.9).

Incluso en presencia de su objeto propio, el pecado de la razón superior es con frecuencia leve: puede la razón superior ser víctima de un movimiento súbito—por ejemplo, de infidelidad—antes de que le sea dado consultar las razones eternas. Pero este movimiento súbito o primero es para el Angélico venial (a.10).

CUESTION 74

(In decem articulos divisa)

De subiecto peccatorum

Sobre el sujeto de los pecados

Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum (cf. q.71 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum voluntas possit esse subiectum peccati.

Secundo: utrum voluntas sola sit peccati subiectum.

Tertio: utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.

Quarto: utrum possit esse subiectum peccati mortalis.

Quinto: utrum ratio possit esse subiectum peccati.

Sexto: utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto.

Septimo: utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto.

Octavo: utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis.

Nono: utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.

Decimo: utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

Consideremos, en diez artículos, cuál es el sujeto de los vicios y pecados,

Primero: si la voluntad puede ser sujeto de pecado.

Segundo: si sólo la voluntad puede serlo.

Tercero: si también la sensualidad puede ser sujeto del pecado.

Cuarto: si puede ser sujeto incluso de pecado mortal.

Quinto: si la razón puede ser sujeto de pecado.

Sexto: si la delectación morosa, o de otra clase, está en la razón inferior como en su sujeto.

Séptimo: si el pecado de consentimiento a un acto radica en la razón superior.

Octavo: si la razón inferior puede ser sujeto de pecado mortal.

Noveno: si la razón superior puede ser sujeto de pecado venial.

Décimo: si en la razón superior puede haber pecado venial acerca de su propio objeto.

ARTICULO 1

Utrum voluntas sit subiectum peccati

Si la voluntad es sujeto del pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati.

Dificultades. Parece que la voluntad no puede ser sujeto del pecado.

1. Dice Dionisio que "el mal es ajeno a la voluntad y a la intención". El pecado tiene razón de mal. Luego no puede estar en la voluntad.

2. La voluntad siente hambre de bien, aparente o real; y apeteciendo el bien no peca; peca apeteciendo un bien sólo aparente. Pero eso no parece que sea defecto de ella, sino más bien de la inteligencia. Luego el pecado no está en la voluntad.

3. La misma facultad no puede ser sujeto y causa eficiente del pecado, porque la causa eficiente y material no coinciden, como prueba el Filósofo. Pero la voluntad es, sin duda, causa eficiente—"primera causa eficiente", dice San Agustín—del pecado. Luego no puede ser también su sujeto.

Por otra parte, dice San Agustín que "la voluntad es la facultad con que pecamos y por la que vivimos rectamente".

Respuesta. El pecado es un acto. Pero entre los actos hay unos que son transitivos, como el quemar y cortar, y éstos tienen como materia y sujeto aquello a que pasa la acción, como afirma el Filósofo: "Movimiento es un acto del ser que se mueve en cuanto impulsado por el agente". Otros, por el contrario, son inmanentes al sujeto, como el desear y conocer. No salen fuera. Todos los actos reales son de esta categoría, lo mismo los actos de virtud que los viciosos [39]. Por tanto, es preciso que el sujeto del acto pecaminoso sea la potencia que es principio del acto. Y como los actos morales tienen la característica de ser voluntarios, síguese que la voluntad, prin-

1. Dicit enim Dionysius, in 4 cap. "De div. nom." [1], quod "malum est praeter voluntatem et intentionem". Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Praeterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Praeterea, non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens: quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II "Physic." [2] Sed voluntas est causa efficiens peccati: "prima" enim "causa peccandi est voluntas", ut Augustinus dicit, in libro "De duabus animabus" [3]. Ergo non est subiectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Retract." [4], quod "voluntas est qua peccatur, et recte vivitur".

Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (q.21 a.1; q.71 a.1.6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut Philosophus dicit, in III "Physic." [5], quod "motus est actus mobilis a movente". Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint vo-

---

[1] § 32: MG 3,732; S.Th., lect.22.
[2] C.7 n.3 (Bk 198a24); S.Th., lect.11.
[3] C.10.11: ML 42,104.105; *De lib. arb* l.3 c.17: ML 32,1295.
[4] L.1 c.9: ML 32,596.
[5] C.3 n.1 (Bk 202a13); S.Th., lect.4.

luntarii, ut supra (q.1 a.1; q.18 a.6,9) habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Ad primum ergo dicendum quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia. Cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

cipio de todos los actos voluntarios, tanto buenos como malos, es decir, pecados, es principio de los pecados. Luego el pecado radica en la voluntad como en su sujeto.

Soluciones. 1. Decimos que el mal es cosa extraña a la voluntad, porque no tiende a él bajo la razón formal de mal; tiende al mal que, presentándose como bien, consigue arrastrarla. Por eso el pecado radica en la voluntad.

2. Si ese defecto de la inteligencia no fuera de algún modo voluntario, no habría pecado ni en la voluntad ni en la virtud aprehensiva, como sucede, por ejemplo, en quienes tienen ignorancia invencible. Se debe, en consecuencia, contar como pecado aun el defecto de la inteligencia cuando depende de la voluntad.

3. La objeción considera las causas eficientes cuyas acciones pasan a una materia exterior; causas que no se mueven a sí mismas, aunque muevan a otras posteriores. Es todo lo contrario de lo que sucede en la voluntad. El argumento, por consiguiente, no concluye.

ARTICULO 2

Utrum sola voluntas sit subiectum peccati [a]

Si sólo la voluntad es sujeto del pecado

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De duabus animabus" [b], quod "non nisi voluntate peccatur". Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Dificultades. Parece que sólo la voluntad es sujeto del pecado.

1. "Sólo con la voluntad se peca", afirma San Agustín. Y como el pecado radica en la facultad con que se peca, síguese que sólo la voluntad es sujeto del pecado.

[a] 2-2 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.41 q.2 a.2; *De malo* q.2 a.2,3.

[b] C.10: ML 42,104.

2. El pecado es un mal que se opone a la razón. Como el bien y el mal que se relacionan con la razón son el objeto propio de la voluntad, ella debe ser también el único sujeto del pecado.

3. Todo pecado es acto voluntario, "en tal forma—escribe San Agustín—que, si no es voluntario, desaparece la razón de pecado". Los actos de las demás facultades no son voluntarios sino en cuanto movidas por la voluntad. Y como esta causalidad no basta para hacerlas sujetos de pecado, porque en ese caso todos los miembros externos serían sujetos del pecado —cosa absolutamente falsa—, síguese que sólo la voluntad es sujeto del pecado.

Por otra parte, el pecado es contrario a la virtud. Como los contrarios tienen un punto común de oposición, y las otras facultades del alma, además de la voluntad, son sujetos de virtud, no puede ser que la voluntad sea el único sujeto de pecado.

Respuesta. Sabemos que todo lo que es principio de un acto voluntario es sujeto del pecado. Como entre los actos voluntarios hay unos elícitos de la voluntad y otros imperados solamente, como se ha explicado hablando del voluntario, debemos concluir que no sólo la voluntad, sino todas aquellas facultades que pueden moverse hacia sus actos o pueden abstenerse de ellos por sujeción a la voluntad, son sujeto del pecado. Y esas mismas potencias son los sujetos de los hábitos morales, buenos o malos, ya que uno mismo es el sujeto de los actos y de los hábitos.

Soluciones. 1. El pecado no existe si la voluntad no es su primer motor. Todas las otras potencias pecan en cuanto movidas por ella.

2. Praeterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Praeterea, omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus, in libro "De lib. arb."[1], "peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum". Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illae vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem, sunt subiecta virtutum, ut supra (q.56 a.3.4) dictum est. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis (a.1) patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliduntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra (q.6 a.4) dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia eiusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente: aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

[1] L.3 c.18: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,136.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius: sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae: quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I "Polit." [8]—Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes: sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

2. El bien y el mal universal se relacionan con la voluntad como su objeto esencial; las demás potencias tienen como objeto algún bien o mal determinado que puede servir de base para que en ellas radique la virtud, el vicio o el pecado, en cuanto ligadas con la voluntad y la razón.

3. Los miembros del cuerpo no son principio de los actos, sino órganos simplemente, y se comparan al alma como siervos que son movidos y no mueven. En cambio, las potencias apetitivas interiores se comparan a la razón como libres, porque mueven y son movidas en cierta forma [40], según se declara en el primer libro de los "Políticos".—Pero, además, los actos de los miembros externos son acciones que pasan a una materia exterior, cual sucede con la acción de golpear en el pecado de homicidio. No caben, pues, argumentos similares para ambos casos.

ARTICULO 3

Utrum in sensualitate possit esse peccatum [a]

Si en la sensualidad puede haber pecado [41]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum.

1. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Praeterea, "nullus peccat in eo quod vitare non potest": sicut Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." (l.c. nt.7). Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus: est enim sensualitas perpetuae corruptionis, quandiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, XII "De Trin." [b]. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

Dificultades. Parece que en la sensualidad no puede haber pecado.

1. El pecado es cosa propia del hombre, a quien alabamos o vituperamos por sus actos. Como la sensualidad es común a hombres y brutos, en ella no puede haber pecado.

2. "Nadie peca en cosas que le es imposible evitar", dice San Agustín. El hombre no puede evitar que los movimientos de la sensualidad sean desordenados, dado que está en continua corrupción mientras camina por esta vida, como afirma el mismo Santo. Luego el movimiento desordenado de la sensualidad no es pecado.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.2; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

[8] C.2 n.11 (BK 1254b4); S.Th., lect.3.

[b] C.12.13: ML 42,1007.1009; cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24 c.6.

3. Solamente es imputable al hombre aquello que realiza como hombre; y "para esto parece requerirse deliberación de la razón", según argumenta el Filósofo. Luego el movimiento de sensualidad, que es movimiento indeliberado, no se imputa a pecado.

3. Praeterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed "hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus"; ut Philosophus dicit, in IX "Ethic." [10]. Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Por otra parte, se lee en la Epístola a los Romanos: "No hago el bien que deseo, sino el mal que aborrezco". San Agustín cree que se trata del mal de la concupiscencia, que es un movimiento de sensualidad. Luego es que en la sensualidad existe algún pecado.

Sed contra est quod dicitur Rom. 7,15: "Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio": quod exponit Augustinus [11] de malo concupiscentiae, quam constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respuesta. Consistiendo la razón de pecado en un acto voluntario desordenado, como sabemos ya, podrá éste radicar en cualquier potencia capaz de producir dichos actos. Y es claro que el acto de sensualidad puede ser voluntario, en cuanto que la sensualidad, es decir, el apetito sensitivo, por su misma naturaleza, está exigiendo el movimiento de la voluntad. Por tanto, en la sensualidad puede haber pecado.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Soluciones. 1. Concediendo que hay facultades de la parte sensitiva que son comunes al hombre y al animal, hay que admitir también que en el hombre están revestidas de cierta excelencia por su conexión con la razón. Así vemos que nuestro conocimiento sensitivo difiere del conocimiento animal por la fuerza de la cogitativa y memoria. Pues bien, de un modo semejante, el apetito sensitivo posee en nosotros cierta dignidad en cuanto que su misma naturaleza le exige someterse a la razón. De esta forma puede ser principio de actos voluntarios y sujeto de pecado.

Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur: sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in Primo (q.78 a.4) dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati.

2. Esa perpetua corrupción de la sensualidad hay que entenderla en cuanto al fomes, que nunca se extingue totalmente en esta vida; cesa la

Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tol-

[10] C.6 n.6 (1BK 1168b35); S.Th., lect.9
[11] *Serm. ad popul.* 30 c.2.3: ML 38,188.189; *Contra Iulian.* l.3 c.26: ML 44,733.

ltur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatibus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam: sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quidam imperfectum in genere peccati.

culpabilidad del pecado original, pero su actividad no se extingue. Pero esto no impide que el hombre pueda reprimir todos esos movimientos desordenados de la sensualidad mediante su voluntad racional, si los prevé; por ejemplo, distrayendo el pensamiento. Puede suceder, claro está, que, al apartar el pensamiento del objeto malo y pasar a otro bueno, se levante allí también un movimiento desordenado; por ejemplo, que uno, al huir de los pensamientos carnales, dedicándose a la especulación científica, choque con un movimiento imprevisto de vanagloria, siendo imposible al hombre evitar todos esos movimientos a causa de la corrupción de que hablamos; pero para que se dé la razón de voluntario basta que pueda evitar cada uno de ellos.

3. Todo lo que hace el hombre sin perfecta deliberación, no lo hace plenamente como hombre, ya que no interviene lo que es más importante en él. No es, por tanto, acto humano perfecto, ni perfecto acto de virtud o de pecado, sino algo imperfecto dentro de ese género. En una palabra, ese movimiento de sensualidad, que se adelanta al acto de la razón, es pecado venial, algo imperfecto bajo la razón de pecado.

ARTICULO 4

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale [a]

Si en la sensualidad puede haber pecado mortal

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale.

1. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter: sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale. Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

Dificultades. Parece que en la sensualidad puede haber pecado mortal.

1. Todo acto se conoce por su objeto. Habiendo, pues, objetos de la sensualidad—como es, por ejemplo, la delectación carnal—que son materia de pecado mortal, se sigue que en la sensualidad cabe y de hecho existe pecado mortal.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.2 ad 3; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

2. El pecado se opone a la virtud. Esta puede existir en la sensualidad, como sucede con "la templanza y fortaleza, que moderan—como enseña el Filósofo—la parte irracional". Luego en la sensualidad cabe también pecado mortal, pues los términos contrarios miran al mismo punto.

3. El pecado venial es una disposición para el mortal. Como la disposición y el hábito radican en la misma potencia, al existir pecado venial en la sensualidad, podrá existir también mortal.

Por otra parte, escribe San Agustín, y lo repite la Glosa, que "movimiento desordenado de concupiscencia —pecado de sensualidad—puede darse incluso en quienes poseen la gracia". Como en éstos no existe pecado mortal, síguese que el movimiento desordenado de concupiscencia no es pecado mortal.

Respuesta. Así como en el plano natural el desorden que destruye la vida, causa la muerte, de igual modo en el sobrenatural el desorden que destruye el principio de la vida espiritual—el último fin—, produce la muerte espiritual, que es el pecado mortal.—Ya lo hemos explicado. Y como el ordenar las cosas a un fin es propio de la razón y no de la sensualidad, el desorden debe pertenecer a esa misma facultad, siendo imposible que el pecado mortal exista fuera de la parte racional, por ejemplo, en la sensualidad.

Soluciones. 1. Es muy cierto que el pecado de sensualidad puede concurrir al pecado mortal; pero esa gravedad no le viene de ser pecado de sensualidad, sino de ser pecado de la razón, que debe ordenar los actos al fin. No se atribuya, pues, el pecado mortal a la sensualidad, sino a la razón.

2. Praeterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: "temperantia" enim "et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium", ut Philosophus dicit, in III "Ethic."[12] Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale: cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Praeterea veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (a.3 ad 3); etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Retract."[13], et habetur in Glossa (ordin.) Rom. 7,14: "inordinatus concupiscentiae motus" (qui est peccatum sensualitatis) "potest etiam esse in his qui sunt in gratia": in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra (q.72 a.5) dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

---

[12] C.10 n.1 (BK 1117b23); S.Th., lect.19
[13] L.1 c.23: ML 32,621.

Ad secundum dicendum quod etiam actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem: sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem: sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem: sicut in his quae habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

2. Tampoco el acto de virtud es perfecto solamente por ese aspecto que tiene de sensible, sino por lo que participa de la razón y voluntad, a la cual toca elegir, pues ya sabemos que sin elección no hay acto moral. Al acto de la virtud moral, que perfecciona la parte apetitiva, acompaña siempre el acto de prudencia, que perfecciona la parte racional. Y lo mismo hay que decir del pecado mortal.

3. De tres formas se nos presenta la disposición en orden al objeto a que dispone. Hay casos en que la disposición y el término es la misma cosa y se dan en la misma potencia; por ejemplo, la ciencia imperfecta respecto de la ciencia perfecta. Otras veces, existiendo en la misma potencia, no son la misma cosa: como el calor, que predispone al fuego. Otras, finalmente, ni son la misma cosa ni están en el mismo sujeto, como acontece en los objetos mutuamente relacionados en que de un extremo se pasa a otro; por ejemplo, una buena imaginación es disposición para la ciencia que está en el entendimiento. De esta forma precisamente es como el pecado venial de sensualidad dispone al mortal, que está en la razón.

ARTICULO 5

Utrum peccatum possit esse in ratione [a]

Si en la razón puede haber pecado

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione.

1. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Praeterea, primum subiectum peccati est voluntas, ut dic-

Dificultades. Parece que en la razón no puede existir pecado.

1. Todo pecado es un defecto de la potencia respectiva. En cambio, el carecer de razón no es pecado, sino más bien una excusa del mismo, ya que la ignorancia excusa de pecado. Luego en la razón no hay pecado.

2. El sujeto primario de pecado es la voluntad. Como el entendimien-

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.3.

to precede a la voluntad y la dirige, en él no puede haber pecado.

3. No puede haber pecado sino en cosas que dependen de nosotros. La perfección o defecto de razón no depende de nosotros, como se ve considerando que naturalmente unos están bien dotados de ella y otros muy pobres. Luego en la razón no existe pecado.

Por otra parte, declara San Agustín que pecado existe tanto en la razón superior como en la inferior.

Respuesta. Por lo dicho se comprende que el pecado de cada potencia consiste en alguno de sus actos. La razón tiene dos actos: uno—que es el esencial—acerca del objeto propio, que es conocer la verdad; otro, en cuanto que es directiva de todas las restantes potencias. Siguiendo ese doble camino, podremos descubrir si existen pecados en la razón. Respecto de la posesión de la verdad, peca cuando carece del conocimiento debido, sea por ignorancia o por error. Respecto de la función directiva, peca cuando impera movimientos desordenados en las fuerzas inferiores, o cuando no los coarta, previa deliberación.

Soluciones. 1. El objetante considera dicho defecto de la razón respecto de su objeto propio y en un orden de conocimiento inasequible a nuestras fuerzas. En tal caso, el defecto no es pecado, sino que excusa de él, como sucede, por ejemplo, con los pecados cometidos por un furioso. En cambio, si se trata de verdades que uno puede y debe conocer, no queda totalmente excusado de pecado, sino que la misma carencia de conocimiento le es imputable. — Finalmente, el defecto en la dirección de las otras facultades siempre es pecado, ya que puede superarlo aplicando rectamente sus energías.

tum est (a.1). Sed ratio praecedit voluntatem: cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Praeterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro XII "De Trin." [14], quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiae, consistit in actu ipsius, sicut ex dictis (a.1-3) patet. Habet autem ratio duplicem actum; unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti: et hoc quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire. Tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato: sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

[14] C.12: ML 42,1008.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.17 a.1) dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem: unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

2. Hablando de los actos de la voluntad y de la razón, dijimos que, en diversos aspectos, la voluntad precede a la razón y la razón a la voluntad. Por ese motivo, el acto del entendimiento puede llamarse voluntario, y el acto de la voluntad puede llamarse racional. Ahí radica la causa de que también en la razón puedan existir pecados, sea porque el defecto es voluntario, sea porque es principio de un acto voluntario.

Ad tertium patet responsio ex dictis (ad 1).

3. Ya está dada la respuesta.

ARTICULO 6

Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione [a]

Si el pecado de delectación morosa radica en la razón [42]

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione.

1. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut supra dictum est (q.31 a.1). Sed vis appetitiva distingultur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Praeterea, ex obiectis cognoscit potest ad quam potentiam actus pertinent, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed quandoque est delectatio morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

3. Praeterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII "De Trin." [15], quod "consensus illecebrae si sola cogitationis delectatione contentus est, sic habendum existimo velut el-

Dificultades. Parece que el pecado de delectación morosa no radica en la razón.

1. La delectación implica un movimiento de la facultad apetitiva, como se ha dicho. Pero la facultad apetitiva se distingue de la razón, que es aprehensiva. Luego la delectación morosa no está en la razón.

2. El objeto nos permite conocer a qué potencia pertenece el acto mediante el cual la potencia logra su objeto. Como la delectación morosa versa a veces sobre bienes sensibles y no de la razón, parece que esta delectación no radica en la razón.

3. Morosa llamamos a una cosa por su diuturnidad en el tiempo. Pero esa diuturnidad no es argumento para que un acto se reduzca a una potencia determinada. Luego la delectación morosa no está en la razón.

Por otra parte, afirma San Agustín: "Si el consentimiento a los halagos de la pasión se mantiene en el pensamiento nada más, creo que sólo

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.1.

[15] C.12: ML 42,1007.

la mujer ha probado del manjar prohibido". La mujer es la razón inferior. Luego el pecado de delectación morosa radica en la razón.

Respuesta. Hemos explicado que el pecado puede estar en la razón en cuanto directiva de los actos humanos. Y es claro que la razón no sólo es directiva de los actos exteriores, sino también de las pasiones internas. Por eso decimos con todo derecho que la razón es defectuosa cuando peca en la dirección de los actos interiores o exteriores. Pero respecto de los actos interiores puede ser defectuosa por dos razones: primera, por imperar pasiones ilícitas; por ejemplo, cuando deliberadamente se excita a la ira o concupiscencia; segunda, cuando no reprime debidamente los movimientos pasionales: por ejemplo, cuando uno, dándose cuenta de que el movimiento de la pasión es malo, no lo rechaza y permanece en él. Por este capítulo se dice que el pecado de delectación morosa está en la razón [43].

Soluciones. 1. La delectación está ciertamente en el apetito como en su principio próximo, pero en la razón lo está como en su primer motivo; y ya hemos dicho que las acciones que no salen al exterior radican en sus principios como en sujeto propio.

2. La razón tiene su acto propio elícito acerca del objeto formal; pero al mismo tiempo dirige todas las fuerzas inferiores que pueden ser gobernadas por la razón. Por este capítulo, la delectación pertenece a la razón.

3. La delectación se dice morosa no por la diuturnidad en el tiempo precisamente, sino por la lentitud de la razón en desecharla, siendo así

bum vetitum mulier sola comederit". Pero mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.5) dictum est, peccatum contingit esse in ratione quandoque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo: secundum hoc quod supra (a.1) dictum est, quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum: sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium quae per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam im-

moratur, nec tamen eam repellit, "tenens et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt", ut Augustinus dicit, XII "De Trin." (l.c. nt.14).

que "retiene y da vueltas con gusto a una cosa que debió rechazar en el primer instante", como dice San Agustín.

ARTICULO 7

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori [a]

Si el pecado de consentimiento radica en la razón superior [44]

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori.

1. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra (q.15 a.1) habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Praeterea, ratio superior intendit "rationibus aeternis inspiciendis et consulendis", ut Augustinus dicit, XII "De Trin." [16]. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Praeterea, sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod "opere statuatur implendum", est rationis inferioris, ut dicit Augustinus, XII "De Trin." [17]. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Praeterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in ac-

Dificultades. Parece que el pecado de consentimiento no está en la razón superior.

1. Consentir es acto de la facultad apetitiva, como se ha dicho. Como la razón es facultad aprehensiva, parece que el consentimiento no es de la razón.

2. La razón superior—al decir de San Agustín—"se aplica a contemplar y consultar las razones eternas". Como de hecho muchas veces se da consentimiento a un acto sin consultar esas eternas razones, porque no se acuerda uno de las cosas divinas cuando pone el acto, síguese que el pecado de consentimiento no siempre está en la razón.

3. Así como podemos regular los actos exteriores por las razones eternas, podemos igualmente regular la delectación interior y otras pasiones. Pero como el consentimiento a esa delectación, "si no se determina uno a ponerla por obra", es propio de la razón inferior, como escribe San Agustín, se deduce que el consentimiento a un acto pecaminoso debe atribuirse también a la razón inferior.

4. Como la razón superior excede a la inferior, así también trasciende a la facultad imaginativa. Pero hay veces que el hombre pone el acto, por

[a] Supra q.15 a.4; *Sent.* 2 d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.4 a.3.

[16] C.7: ML 42,1005.

[17] C.12: ML 42,1008.

influjo de la imaginación, sin deliberación de la razón; por ejemplo, cuando uno, sin pensarlo, mueve la mano o el pie. Luego, paralelamente, puede darse consentimiento a un acto malo sin que intervenga la razón superior.

Por otra parte, afirma San Agustín que "si en el consentimiento de usar mal de las cosas que por instinto del cuerpo nos atraen hay una decisión tal que, si fuera posible, completaríamos corporalmente la acción, esto significa que la mujer ha dado ya a probar del manjar ilícito a su marido", que es la razón superior [45]. Luego el consentimiento es de la razón superior.

Respuesta. El consentimiento implica cierto juicio sobre la cosa a que se da consentimiento; pues así como la razón especulativa juzga y da su sentencia sobre las verdades especulativas, así la razón práctica juzga y sentencia sobre las cosas prácticas. Pero la última sentencia siempre la formula el supremo juez, como vemos en el orden especulativo: la última sentencia sobre cualquier proposición se da por orden a los primeros principios. Mientras exista un principio superior, podemos seguir examinando la verdad de que se trata; por eso el juicio permanece como en suspenso; no se ha dado la sentencia última.

Pues bien, el acto humano puede ser sometido a dos reglas: la de la razón humana, que procede de principios creados que naturalmente conocemos, y la de la ley divina, como hemos dicho. Como la regla tomada de la ley divina es superior, a la razón superior toca formular la sentencia definitiva, ya que ella se preocupa de las razones eternas. Pero, si hay que juzgar de muchas cosas, llamamos juicio último al que versa sobre la última de todas ellas. Y como en los actos humanos lo último es siempre el acto mismo, pues la delectación es como su preámbulo, si-

tum per apprehensionem virtutis imaginativae, absque omni deliberatione rationis: sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII "De Trin." (ibid.): "Si in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse", per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur: sicut enim ratio speculativa iudicat ot sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium: sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur: unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia.

Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est (q.19 a.4; q.71 a.6). Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeam-

bulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione.—Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit: quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

guese que la razón superior pertenece el consentimiento al acto, y a la razón inferior el juicio previo, que versa sobre la delectación.—Si bien el mismo juicio sobre la delectación puede ser de la razón superior, porque cuanto sea objeto de la razón inferior lo es de la superior, aunque no viceversa.

Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra (q.15 a.3) dictum est: in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Soluciones. 1. Consentir es acto de la facultad apetitiva, como hemos dicho; pero no de orden absoluto, sino consecutivo a un acto de la razón, que delibera y juzga. El consentimiento tiene como objeto hacer que la voluntad se adhiera a lo que la razón ha juzgado. Luego el consentimiento se puede atribuir a ambas potencias.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, ut Augustinus dicit, XII "De Trin." (l.c. nt.17), "non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat aut serviat".

2. Por el mismo hecho de que la razón superior no dirige los actos humanos conforme a la ley divina, impidiendo el pecado, decimos que consiente, sea que piense en la ley externa o que no se acuerde de ella. Porque, si se acuerda y la desprecia, ahí está su pecado; si no piensa en ella, la omisión es negligencia culpable. Luego, bajo cualquier forma que se proponga, el consentimiento a un acto pecaminoso procede de la razón superior, ya que, como escribe San Agustín, "determinarse a perpetrar efectivamente una acción mala es imposible si la razón, que tiene poder para mover los miembros a ponerla y para cohibirla, no se entrega a ella intencionadamente".

Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat: et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si

3. Mediante la consideración de las razones eternas, lo mismo puede la razón superior dirigir o cohibir los actos externos que la delectación interior. Pero a veces, antes de que se forme el juicio de la razón superior, la razón inferior—en cuanto la sensualidad presenta la delectación—, juzgando por las razones inferiores, acepta esa delectación. En este caso, la delectación pertenece a la razón inferior. A pesar de todo, si, después

de considerar las razones eternas, el consentimiento permanece, ese consentimiento pertenece ya a la razón superior.

4. La aprehensión de la facultad imaginativa es instantánea y sin deliberación. Por eso puede poner algunos actos antes de que la razón superior o inferior tenga tiempo para deliberar. En cambio, el juicio de la razón inferior supone deliberación, y ésta exige tiempo; que puede también servir para que la razón superior delibere. Y si después de esta deliberación no reprime el acto, se le imputa el pecado a ella.

vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione: et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

ARTICULO 8

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale [a]

Si el consentimiento en la delectación es pecado mortal

Dificultades. Parece que el consentir en la delectación no es pecado mortal.

1. Consentir en la delectación pertenece a la razón inferior, a la que no corresponde aplicarse a considerar las leyes eternas ni, por tanto, apartarse de ellas. Además, según la definición de San Agustín que encabeza todo este tratado, el pecado mortal se define como aversión de la ley divina. Luego el pecado de consentimiento en la delectación no es mortal.

2. La maldad del consentimiento procede de que es malo el objeto sobre el cual recae. Y como "la causa es más perfecta o, al menos, igual que el efecto", de ahí se deriva que el objeto a que consentimos no es menos malo que el mismo consentimiento. Luego si la delectación sin la acción no es pecado mortal, sino venial, tampoco el consentimiento puede ser mortal.

3. Las delectaciones son buenas

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale.

1. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quae supra (q.71 a.6) posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Praeterea, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed "propter quod unumquodque, et illud magis", vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Praeterea, delectationes dif-

---

[a] Infra q.88 a.5 ad 2; *Sent.* 2 d.24 q.3 a.4; *De verit.* q.15 a.4; *Quodl.* 12 q.22 a.1.

ferunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus, in X "Ethic." [18]. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

o malas por las operaciones, como dice el Filósofo. Ahora bien, el pensamiento, acto interior, es operación diferente del acto exterior, de fornicación, por ejemplo. Luego la delectación que sigue a este acto interior de pensamiento difiere de la delectación propia del acto de fornicar, en la misma medida en que el pensamiento interior difiere del acto externo. Por consiguiente, en esa misma proporción se deben encontrar el consentimiento a un acto y a otro. Como el pensamiento interior no es pecado mortal ni lo es tampoco el consentimiento a ese pensamiento, no debe serlo el consentimiento en la delectación.

4. Praeterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

4. El acto de fornicación o adulterio no es pecado mortal por la delectación que le acompaña, sino por el desorden que implica. La delectación se da idénticamente en el matrimonio. Como el hecho de consentir en la delectación no es consentir en el desorden, parece ser que quien consiente en la delectación no peca gravemente.

5. Praeterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

5. El pecado de homicidio es más grave que el de simple fornicación. Es evidente que consentir al deleite que se siente pensando en el homicidio no es pecado mortal. Luego mucho menos lo será consentir al deleite que nace del pensamiento de fornicación.

6. Praeterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit [19]. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim, in XII "De Trin." [20], quod "hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra". Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

6. Como dice San Agustín, la oración dominical se reza diariamente por la remisión de los pecados veniales. El mismo Santo añade que el consentimiento en la delectación debe ser abolido por la oración dominical, pues escribe: "Ese pecado es mucho menor que la determinación de ponerlo por obra; pero debemos pedir también perdón por esas faltas y herir nuestro pecho diciendo: Perdónanos, Señor, nuestras deudas". Luego el consentimiento en la delectación es pecado venial.

[18] C.5 n.6 (Bκ 1175b26); S.Th., lect.8.
[19] *Enchir.* c.71: ML 40,265; *De fide et operib.* c.26: ML 40,228.
[20] C.12: ML 42,1008.

Por otra parte, el mismo San Agustín escribe a pocas líneas de distancia: "Si por la gracia del Mediador no se perdonan todos esos pecados que, sin intención de ponerlos por obra, por sólo pensamiento se han cometido por la delectación del ánimo, todo el hombre será condenado". Como nadie es condenado sino por el pecado mortal, síguese que este consentimiento también lo es.

Respuesta. Existen diversas opiniones sobre este punto. No faltaron quienes afirmaron que el consentimiento en la delectación es sólo pecado venial. Pero la sentencia más común y verdadera enseña que es pecado mortal. Efectivamente, en toda delectación debemos considerar el objeto a que se refiere y la operación a que sigue, ya que toda delectación sigue a un acto, y todo acto versa sobre un objeto. Pero sucede, a veces, que el objeto de la delectación es una operación, igual que puede serlo cualquier otra cosa, porque la misma operación puede considerarse como un bien y un fin en el que uno, deleitándose, se recrea. Incluso la misma operación a la que sigue el deleite puede ser objeto de placer, en cuanto que la virtud apetitiva a que corresponde la delectación se vuelve sobre la operación como sobre un bien; por ejemplo, cuando uno piensa y se deleita en saber que piensa por el gusto de pensarlo. Pero comúnmente la delectación sigue a una operación, por ejemplo, a un pensamiento, y tiene por objeto otra operación como cosa pensada. En cuyo caso, tal delectación procede de la inclinación del apetito no al pensamiento, sino a la operación pensada [46].

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit: "Totus homo damnabitur, nisi haec quae, sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur". Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam [21] enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii [22] vero dixerunt quod est peccatum mortale: et haec opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X "Ethic." [23]; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum: delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum est finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis: inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam: et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam.

---

[21] Cf. ALBERT. MAGN., *Summa de Creat.* 1 tr.4 q.69 a.3; *Summa Theol.* p.2 tr.15 q.91 m.6; *In Sent.* 2 d.24 a.13.

[22] Cf. *In Sent.* 4 d.24 q.3 a.4; BONAVENT., ib., a.2 q.2; AUGUST., *De Trin.* l.12 c.12: ML 42,1005; *De Gen. contra Manich.* l.2 c.11: ML 34,206.

[23] C.4 n.9 (BK 1175a5): S.TH., lect.6.

Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale: immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat: quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Por consiguiente, pensando sobre la fornicación, puede uno deleitarse de dos formas: primero, del mismo pensamiento; segundo, de la cosa pensada. La delectación acerca del pensamiento mismo sigue a la inclinación del afecto hacia el mismo pensamiento. Y ese pensamiento, en sí mismo considerado, no es pecado mortal; aún más, hay veces en que es sólo pecado venial, por ejemplo, cuando uno piensa en cosas inútiles; y otras en que no es pecado alguno, por ejemplo, cuando uno piensa útilmente en ello, como cuando quiere predicar o discutir sobre ese tema. Por tanto, la afección y delectación sobre un pensamiento fornicario no es del género de pecado mortal, sino que a veces es pecado venial, y a veces no es ni siquiera venial. Luego el consentimiento en esa delectación no es pecado mortal. En este sentido tiene razón la primera opinión [47].

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde tales consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

Pero cuando, pensando en la fornicación, se deleita uno en el mismo acto pensado, esto procede de que el afecto está inclinado al acto mismo. Por tanto, el que uno consienta en esa delectación no es más que consentir en que el afecto esté inclinado a la fornicación, porque nadie se deleita sino en lo que está conforme con el apetito. Y el que uno deliberadamente elija que su afecto esté conforme con cosas que son en sí mismas pecado mortal, es pecado mortal. Luego tal consentimiento en una delectación en materia de pecado mortal es mortal, como enseña la segunda opinión [48].

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (a.7).—Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus aeternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortali-

Soluciones. 1. El consentimiento en una delectación puede ser obra no sólo de la razón inferior, sino de la superior, como hemos dicho. — Pero también la razón inferior puede apartarse de las razones eternas; porque, aunque no las considera como quien gobierna por ellas—lo cual es propio de la razón superior—, las mira en cuanto regulada por ellas. En este sentido, apartándose de su camino, peca mortalmente, pues los mismos

actos de las facultades inferiores y de los miembros externos pueden ser pecados mortales, en cuanto que falla el dictamen de la razón superior, ordenando sus movimientos conforme a las razones eternas.

2. Consentir en un pecado venial es también falta venial; de donde se deduce que consentir en un vano pensamiento de fornicación es pecado venial. Pero la delectación que se da en el mismo acto de fornicación es pecado mortal por su misma naturaleza, y consentir a ella es también mortal. El que sea venial antes del consentimiento es accidental, debido a la imperfección del acto, que se perfecciona en el consentimiento deliberado que sobreviene, llevando el acto a su plenitud natural, al pecado mortal.

3. La objeción considera el caso en que la delectación tiene como objeto el pensamiento mismo.

4. La delectación que tiene por objeto el acto exterior no puede darse sin complacencia del acto exterior en sí mismo considerado, aun en el caso de que no se determine a ponerlo por obra por prohibición de algún superior. El acto es desordenado, y la delectación también.

5. El consentimiento en la delectación que procede del acto de homicidio pensado, es pecado mortal; no así el consentimiento que procede de la complacencia en el pensamiento de homicidio [49].

6. La oración dominical hay que decirla contra toda clase de pecados.

ter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius superioris. Unde actus fit inordinatus: et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia ipsius actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULO 9

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium [a]

Si en la razón superior, como directora de las facultades inferiores, puede existir pecado venial

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in XII "De Trin." [24], quod ratio superior "inhaeret rationibus aeternis". Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

2. Praeterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium; sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortale. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Praeterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinae legis.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est (a.7). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII "De Trin." (l.c), ratio superior "inhaeret rationibus aeternis consp-

Dificultades. Parece que en la razón superior, como directora de las facultades inferiores, es decir, en cuanto que consiente al acto de pecado, no puede haber pecado venial.

1. Es frase de San Agustín: "La razón superior está hecha para considerar las razones eternas". Pecar mortalmente es apartarse de ellas. Luego parece que en la razón superior no puede haber sino pecado mortal.

2. En la vida espiritual, la razón superior tiene categoría de principio, como el corazón la tiene en la vida corporal. Pero las enfermedades del corazón son mortales. Luego paralelamente deben serlo los pecados de la razón superior.

3. El pecado venial se hace mortal cuando se comete por desprecio, cosa que parece existir siempre que uno peca venialmente por deliberación. Por tanto, como el consentimiento de la razón superior se da con deliberación acerca de la ley divina, parece que no puede darse sin pecado mortal, debido al desprecio de esa ley.

Por otra parte, hemos afirmado que el consentimiento en un acto pecaminoso pertenece a la razón superior. Como el consentimiento en un pecado venial es falta venial, síguese que en la razón superior puede darse pecado venial.

Respuesta. Repitamos la sentencia de San Agustín: "La razón superior se ocupa en contemplar y con-

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.5.

[24] C.7; ML 42,1003.

sultar las razones eternas": en contemplar, meditando su verdad; en consultar, en cuanto que, a base de ellas, juzga y ordena. A esta segunda función pertenece el que, deliberando por las verdades eternas, consienta en un acto o disienta de él [50]. Pero, dado que el desorden del acto en que consiente no contraría a las razones eternas, porque no implica aversión del último fin, como la implica el pecado mortal, sino que está como al margen de esas razones, cual sucede en el pecado venial, síguese que, cuando la razón superior consiente en un acto de pecado venial, no se aparta de las razones eternas y no peca mortal, sino venialmente.

Por lo dicho se ve claramente qué debemos responder a la primera dificultad.

2. Existe una doble enfermedad de corazón: una que ataca a la misma esencia del corazón y que altera su complexión natural; ésa es siempre mortal. Existe otra constituída por un ligero desorden de sus movimientos o de alguno de los órganos que le rodean; ésa no siempre es mortal. Igualmente, en la razón superior se da pecado mortal siempre que se rompe el orden de la razón superior a su objeto propio, que son las verdades eternas. Pero, cuando el desorden no llega a tanto, no es pecado mortal, sino venial.

3. El consentimiento deliberado en un pecado no siempre implica desprecio de la ley divina, sino solamente cuando el pecado contraría a dicha ley.

ciendis aut consulendis": conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes aeternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis: sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis. Una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius: et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor: et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationes aeternae. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae: sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

ARTÍCULO 10

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam [a]

Si en la razón superior, considerada en sí misma, puede haber pecado venial

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas.

1. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Praeterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, nunquam est peccatum veniale.

3. Praeterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod malus bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

Dificultades. Parece que en la razón superior, considerada en sí misma, es decir, en cuanto que se fija en las razones eternas, no cabe pecado venial.

1. No podemos decir que el acto de una potencia sea defectuoso sino cuando está desordenado acerca de su propio objeto. Como el objeto de la razón superior son las razones eternas, de las que no puede desviarse sin cometer pecado mortal, síguese que en la razón superior no cabe pecado venial.

2. La razón es facultad deliberativa; todos sus actos suponen deliberación. Pero todo acto desordenado, cuando se trata de las cosas de Dios, es pecado mortal. Luego en la razón superior, en sí misma considerada, no cabe pecado venial.

3. A veces el pecado es venial porque surge en un golpe repentino. Por el contrario, el pecado cometido por deliberación debe ser mortal, en virtud de que la razón, al deliberar, recurre a otro bien mayor, por orden al cual la falta adquiere más gravedad; por ejemplo, cuando la razón delibera que un acto desordenado de delectación va contra la ley de Dios, si consiente, peca más gravemente que si sólo considera que se opone a la virtud moral. Como en la razón superior no cabe recurso a algo que sea superior a su objeto, síguese que, si ese movimiento súbito no es mortal, tampoco la deliberación que se le sobreañade hará que lo sea; lo cual es falso. Luego en la razón superior, en sí misma considerada, no cabe pecado venial.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.5.

Por otra parte, el movimiento súbito de infidelidad es pecado venial. Pero es un acto que pertenece a la razón superior en sí misma. Luego en ella cabe pecado venial.

Respuesta. La razón superior se dirige en distinta forma a su propio objeto y al objeto de las facultades inferiores, que modera. A los objetos de las facultades inferiores no se dirige sino en cuanto que consulta sobre ellas a las razones eternas. Por consiguiente, no se refiere a ellas sino por la deliberación. Y el consentimiento deliberado en cosas que por sí mismas son mortales es también mortal. Luego la razón superior peca cuantas veces consiente en un acto de las facultades inferiores que sea mortal.

Acerca de su propio objeto tiene dos actos: simple aprehensión y deliberación, porque también acerca de su objeto propio consulta las razones eternas. En cuanto al primer acto, puede sentir movimientos súbitos contra las cosas divinas, por ejemplo, un movimiento súbito de infidelidad; y aunque la infidelidad es de suyo grave, sin embargo, ese movimiento no pasa de ser pecado venial. Pecado mortal no existe sino por oposición a la ley de Dios. Claro está que puede presentarse a la mente cualquiera de las verdades de fe bajo una forma inferior a la infidelidad antes de que consulte sobre el caso de las razones eternas, es decir, la ley de Dios; por ejemplo, puede uno pensar momentáneamente que la resurrección de los muertos es imposible según la naturaleza—y así oponerse a la verdad—antes de que tenga tiempo para reflexionar que es una verdad entregada, como materia de fe, por la ley divina. Si, después de deliberar sobre ella, persiste dicho movimiento de infidelidad, peca mortalmente [51].

Por consiguiente, acerca del propio objeto puede la razón superior pecar venialmente en estos movimientos súbitos, o también mortalmente después de deliberar sobre

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsum. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium quae per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium obiectum habet duos actus: scilicet simplicem intultum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina: puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra legem Dei: potest autem aliquid eorum quae pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio aeterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale.

Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per

deliberatum consensum. In his autem quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere; non autem in his quae secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit: sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior: sicut Deum esse potest considerari vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum creditur revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in c).

ellos. En cuanto a las cosas que pertenecen a las facultades inferiores, peca mortalmente siempre que se trate de cosa grave, no así cuando se trate de cosas leves.

Soluciones. 1. El pecado contra las razones eternas es de suyo grave, pero por la imperfección de un acto súbito puede ser leve.

2. En el orden práctico, a la razón a que pertenece deliberar pertenece también la simple aprehensión de las cosas de donde tal deliberación procede, lo mismo que en el orden especulativo pertenece a la razón el hacer silogismos y formar las proposiciones de que consta. Luego también la razón puede tener movimientos súbitos.

3. Una misma cosa se puede considerar bajo diversos aspectos, unos más altos que los otros: por ejemplo, la existencia de Dios se puede considerar en cuanto asequible a la razón humana y en cuanto la creemos por divina revelación, que es motivo más alto. Por consiguiente, aunque el objeto de la razón sea algo altísimo naturalmente hablando, puede reducirse a una más alta consideración; y por este camino, lo que en un movimiento súbito no era pecado mortal, por la deliberación, que reduce todo a razones más altas, se hace pecado mortal, como se ha expuesto.

CAUSAS DEL PECADO

Orden de los artículos

Se trata de las causas eficientes, y no tanto de las eficientes próximas, que, por lo dicho (q.74 a.1), son los mismos sujetos del pecado, cuanto de las remotas—ya hemos visto, y esto sirva de ejemplo, que el pecado de la delectación morosa, aunque tiene como sujeto la razón, parte de la sensualidad.

En esta cuestión, que sirve de introducción a las siguientes (q.76-84), fijaremos primeramente la existencia de esas causas (a.1) y daremos luego su distinción. Y aunque parezca bastara distinguirlas en interiores (a.2) y exteriores (a.3), se tratará aisladamente del pecado (a.4), que, por cuanto inherente, está entre aquéllas y, por cuanto priva de la gracia de Dios o el respeto que debemos a los hombres, etc.—gracia y respeto que impidieran muchos pecados—, participa de éstas y puede llamarse causa mixta.

Doctrina de los artículos

Siendo el pecado un acto voluntario desordenado, hay que señalarle una causa directa por cuanto acto—elemento positivo—y una causa indirecta por cuanto malo o desordenado—privación—, pues una cosa no se ve privada de lo suyo sino por intervenir algún obstáculo que le impide su consecución. La voluntad es causa directa del acto por su amor al bien; pero, siendo un agente deficiente, que puede obrar sin conformarse a la norma de la moralidad, el acto puede ser desordenado o malo—ponemos el acto buscando un bien; el mal acompaña al acto como un accidente que no buscamos—. La causa indirecta se reduce, consiguientemente, a la directa (a.1).

El pecado, por cuanto es acto voluntario, viene de la razón y de la voluntad y también del apetito sensitivo. De aquí que debamos señalar una causa interior, que distinguimos en ignorancia del entendimiento, pasiones del apetito sensitivo y malicia de la voluntad (a.2).

Sin que excluyamos otras causas, externas. Porque hay causas que mueven la voluntad, la razón y la sensualidad. Por modo inmediato, sólo Dios puede mover la voluntad; en cambio, sobre la razón y los sentidos pueden influir el demonio y los hombres. Pero ni Dios mueve al pecado ni mueven los hombres o el demonio con eficacia (a.3).

Un pecado, en fin, puede resultar causa de otro pecado: causa eficiente, por cuanto, perdida la vergüenza, no se encuentra obstáculo al pecado, y la repetición de un acto forma hábito, que inclina a otros actos de la misma especie; causa material, al modo en que la gula suministra pábulo a la lujuria; causa final, como la voluntad de cometer fornicación lleva, a veces, a cometer un hurto; y, por lo mismo, causa formal, pues es el fin lo que da la forma a los actos morales (a.4).

CUESTION 75

(In quatuor articulos divisa)

De causis peccatorum in generali

De las causas de los pecados en general

Deinde considerandum est de causis peccatorum (cf. q.71 introd.).

Et primo, in generali; secundo, in speciali (q.76).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum peccatum habeat causam.

Secundo: utrum habeat causam interiorem.

Tertio: utrum habeat causam exteriorem.

Quarto: utrum peccatum sit causa peccati.

Consideremos ahora las causas de los pecados, primero en general, después en particular.

Sobre las causas en general se proponen cuatro cuestiones:

Primera: si el pecado tiene causa.

Segunda: si tiene causa interna.

Tercera: si tiene causa externa.

Cuarta: si un pecado es causa de otro pecado.

ARTICULO 1

Utrum peccatum habeat causam [a]

Si el pecado tiene causa [52]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam.

1. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (q.71 a.6). Sed "malum non habet causam", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [1]. Ergo peccatum non habet causam.

2. Praeterea, causa est "ad quam de necessitate sequitur

Dificultades. Parece que el pecado no tiene causa.

1. El pecado es un mal. Como dice Dionisio que "el mal no tiene causa", tampoco la debe tener el pecado.

2. La causa "necesariamente supone un efecto". Pero lo que se sigue

[a] 1 q.49 a.1; *Sent.* 2 d.34 a.3.

[1] § 30: MG 3,732; S.TH., lect.22

necesariamente no es pecado, ya que todo pecado es voluntario. Luego el pecado no tiene causa.

3. Si el pecado tiene causa, ésta tiene que ser un bien o un mal. No puede ser un bien, porque el bien no hace sino bien: "No puede el árbol bueno dar frutos malos", como se lee en San Mateo. Tampoco puede ser un mal, porque el mal de pena sigue al pecado, y el mal de culpa es el mismo pecado. Luego el pecado no tiene causa.

aliud". Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum: eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Praeterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum: quia bonum non facit nisi bonum; "non" enim "potest arbor bona fructus malos facere", ut dicitur Mt. 7,18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati: quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Por otra parte, todo lo que existe tiene su causa. Ya lo dice Job: "Todo lo que hay sobre la tierra tiene su causa". Como el pecado existe, por ser "un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios", síguese que el pecado tiene su causa.

Sed contra, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Iob 5,6, "nihil in terra sine causa fit". Sed peccatum fit: est enim "dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei" [2]. Ergo peccatum habet causam.

Respuesta. El pecado es un acto desordenado. Por tanto, bajo esta razón de acto ha de tener su causa como cualquier otro acto.—Bajo el aspecto del desorden, tendrá su causa al modo como la tienen la negación y privación. De la negación se puede señalar una doble causa: la primera es el defecto por parte de la causa, es decir, la negación de la causa en sí misma. Quitada la causa, se quita el efecto, lo mismo que desapareciendo el sol viene la obscuridad. La segunda es la misma causa de la afirmación, a la que sigue la negación. Es una causa indirecta; como sucede con el fuego, que, produciendo directamente calor, nos priva del frío. La primera consideración puede bastar para la simple negación. Pero como el desorden del pecado no es una simple negación, sino privación de algo que uno debía poseer por exigencia de su naturaleza, es preciso que este desorden tenga una causa indirecta,

Respondeo dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam: sicut et quilibet alius actus.—Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens: quod enim

[2] AUGUST., *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418.

natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens.

Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI "Metaphys." [3]. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (in c), voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non ha-

porque cuanto está exigido por la naturaleza no puede faltar, si alguna causa no lo impide. Por eso se suele decir que el mal, que es privación, tiene una causa deficiente, que obra indirectamente.

Pero toda causa indirecta se reduce a la causa directa. Y como el pecado, por parte del desorden, tiene causa indirecta, y por parte del acto mismo tiene causa agente directa, síguese que el desorden del pecado se deriva de la causa directa del acto. Así, pues, la voluntad que, apartándose de la regla de la razón y ley divina, persigue un bien temporal, produce directamente un acto pecaminoso; y el desorden que eso implica lo causa indirectamente y sin intención de hacerlo. El defecto de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad.

Soluciones. 1. El pecado no significa solamente privación de bien, que es el desorden, sino un acto que se oculta bajo ese desorden, que tiene razón de mal. Y ya hemos dicho cómo hay que entender la causa del mal.

2. Esa definición de causa, para que tenga valor universal, hay que entenderla de la causa eficiente y actualmente no impedida por el concurso de otro agente; porque puede suceder que una causa sea de suyo suficiente para producir su efecto, pero que éste no llegue a existir, debido a la interposición de una tercera causa que lo impide. Si no fuera por esto, todo sucedería necesariamente, como dijo el Filósofo. Luego, aunque el pecado tenga causa, no se sigue que sea causa necesaria, ya que el efecto puede ser frustrado.

3. La voluntad, al no obedecer a la regla de la razón y ley eterna, es causa de pecado. Y como el no seguir la ley eterna y regla de la razón no implica noción de mal de culpa o pena, a no ser al aplicarlo al acto,

[3] L.5 c.3 (BK 1027a29); S TH., 1.6 lect.3.

síguese que la causa del primer pecado no es un mal, sino un bien al que le falta la perfección de otro bien.

bet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum: sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

ARTICULO 2

Utrum peccatum habeat causam interiorem

Si el pecado tiene una causa interna

Dificultades. Parece que el pecado no tiene causa interna.

1. Lo que es interno a una cosa, nunca le falta. Por tanto, si el pecado tuviese una causa interior, el hombre pecaría siempre, ya que, puesta la causa, se pone también el efecto.

2. Nada puede ser causa de sí mismo. Como los movimientos interiores del hombre son pecado, síguese que no pueden ser su causa.

3. Todo lo que es interno al hombre, o es natural o voluntario. Lo que es natural no puede ser causa de pecado, porque el pecado va "contra la naturaleza", como afirma el Damasceno. Y lo que es voluntario, si es desordenado, ya es pecado. Luego nada interno puede ser causa del pecado.

Por otra parte, afirma San Agustín que "la voluntad es causa del pecado".

Respuesta. Ya hemos dicho que la causa directa del pecado hay que tomarla por parte del acto. El acto humano tiene causa interior, tanto mediata como inmediata. Es causa inmediata del acto humano la razón y voluntad por la que el hombre es libre. Causa mediata, la aprehensión de la parte sensitiva y el mismo apetito sensitivo; pues así como el juicio de la razón lleva a la voluntad a algo

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem.

1. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret: cum, posita causa, ponatur effectus.

2. Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Praeterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa: quia peccatum est "contra naturam", ut dicit Damascenus [4]: Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit [5], quod "voluntas est causa peccati".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus: sicut

[4] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,876; l.4 c.20: MG 94,1196.
[5] *De lib. arb.* l.3 c.17: ML 32,1291; *De duab. anim.* c.10.11: ML 42,104.105.

enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra (q.77 a.1) patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.

Sed quia supra (a.1) dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem; ita quod ipse voluntatis actus, praemissis suppositis, iam est quoddam peccatum.

razonable, así también la aprehensión de los sentidos inclina al apetito hacia sus objetos. Y esta inclinación, a veces, arrastra a la misma razón y voluntad, como diremos más tarde. En conclusión, podemos asignar una doble causa interior del pecado: una próxima, por parte de la razón y voluntad; otra remota, por parte de la imaginación y apetito sensitivo.

Mas como hemos dicho que la causa del pecado se compone del motivo consistente en un bien aparente y de la carencia del motivo que debería existir, es decir, de la regla de la razón y de la ley divina, debemos añadir que ese motivo, que es aparente bien nada más, pertenece a la aprehensión del sentido y del apetito; en cambio, la ausencia de la regla debida pertenece a la razón, puesto que es la razón quien tiene como función considerarla. Pero la perfección misma del acto voluntario de pecado pertenece a la voluntad, en tal forma que el mismo acto de la voluntad ya es pecado, supuestas las premisas dichas [53].

Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest: id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivae vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae: et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Soluciones. 1. Lo que es intrínseco, al modo como lo es la potencia natural, siempre se posee; pero no si lo es al modo del acto interior de la virtud apetitiva o aprehensiva. La misma voluntad, como potencia, es causa del pecado en potencia. El pecado está en ella virtualmente; lo reducen al acto los movimientos precedentes de la parte sensitiva y de la razón. Al presentarse un objeto en forma apetecible a los sentidos, el apetito se inclina hacia él, la razón deja de considerar la regla recta, y la voluntad pasa al acto. Como los movimientos precedentes no siempre están en acto, tampoco lo está el mismo pecado.

Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu volun-

2. No todos los movimientos interiores son de la esencia del pecado, que consiste principalmente en un acto de la voluntad. Hay movimien-

tes que preceden y otros que siguen al acto de la voluntad [54].

3. Lo que es causa del pecado, al modo como la potencia es causa del acto, es natural. Y el movimiento de la parte sensitiva, de donde nace el pecado, a veces es también natural; por ejemplo, cuando uno peca porque tiene apetito de comida. Pero el pecado se hace antinatural por el mismo hecho de que falla la regla natural que el hombre debe seguir según las exigencias de su naturaleza.

Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis: sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

ARTICULO 3

Utrum peccatum habeat causam exteriorem [a]

Si el pecado tiene causa exterior

Dificultades. Parece que el pecado no tiene causa exterior.

1. El pecado es un acto voluntario. Voluntario llamamos a algo que está en nosotros, y no a lo que tiene causa externa. Luego el pecado no tiene causa externa.

2. Como la naturaleza es un principio interior, lo es también la voluntad. Pero el pecado jamás tiene lugar en las cosas naturales sino por una causa interna; como, por ejemplo, el nacimiento monstruoso procede de alguna corrupción del principio seminal. Luego tampoco en el orden moral puede darse pecado sino por causa interior. Luego el pecado no tiene causa externa.

3. Multiplicada la causa, se multiplican los efectos. Pero cuanto son más y mayores los excitantes externos al pecado, tanto menos se nos imputa la operación como pecado. Luego es que no tiene causa externa.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem.

1. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Praeterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa: ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Por otra parte, se dice en el libro de los Números: "¿No son éstas las que engañaron a los hijos de Israel y les hicieron cometer la prevarica-

Sed contra est quod dicitur Num. 31.16: "Nonne istae sunt quae deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in Do-

[a] *Infra* q.80 a.1.3; *De malo* q.3 a.3.4.

mino super peccato Phogor?" Ergo aliquid exterius potest ésse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitae regulae; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum triplíciter posset esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra (q.9 a.6) dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (q.79 a.1). Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exteriu: propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens: sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, mul-

ción religiosa, en lo de Fogor?" Luego puede haber algo externo que sea causa suficiente para hacer pecar.

Respuesta. Como ya hemos dicho, causa interior del pecado son la voluntad, la razón y el apetito: la voluntad, como consumadora del acto; la razón, en cuanto que se aparta de su regla; el apetito, en cuanto inclina al mal. Por eso puede acontecer que algo externo sea causa de pecado, bien porque mueva inmediatamente la misma voluntad o mueva la razón o el apetito sensitivo. La voluntad no la puede mover internamente sino Dios, que no puede ser causa del pecado, como más tarde demostraremos. Por consiguiente, nada externo puede ser causa del pecado sino en cuanto mueve la razón, como hacen el demonio o el hombre por medio de la persuasión; o moviendo el apetito sensitivo, como de hecho hacen algunas cosas sensibles. Pero ni aun la persuasión en cosas prácticas mueve a la razón necesariamente, ni las cosas externas mueven por necesidad el apetito sensitivo, a no ser que esté ya algo dispuesto; ni tampoco el apetito sensitivo mueve necesariamente la voluntad y la razón. Luego una realidad exterior puede mover a pecado, pero no induce suficientemente a pecar. La única causa completa del pecado es la voluntad [55].

Soluciones. 1. Del hecho mismo de que los estímulos externos del pecado no mueven suficientemente, se deduce que quedamos libres para pecar o no pecar.

2. Por el solo hecho de poner una causa interna del pecado, no se excluyen las externas; lo exterior no es causa del pecado sino mediante lo interior, como acabamos de decir.

3. Al multiplicarse las causas externas inducentes a pecado, se multiplican también los actos pecamino-

ses, porque por ellas son muchos, y muchas más veces, los que son incitados a pecar. Pero se disminuye la razón de culpa, que consiste en que el acto sea voluntario y esté en nosotros [56].

tiplicantur actus peccati: quia plures ex illis causis, et pluries, inclinantur ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULO 4

Utrum peccatum sit causa peccati [a]

Si un pecado es causa de otro pecado

Dificultades. Parece que un pecado no es causa de otro pecado.

1. Cuatro son los géneros de causas, y ninguna parece que convenga al pecado, a fin de constituirse en causa de otro nuevo pecado. El fin tiene razón de bien, cosa que no conviene al pecado, que es malo por esencia. Tampoco le conviene ser causa eficiente, porque el mal no es causa agente, sino deficiente: "algo enfermo", como dice Dionisio. Ni le pertenece ser causa material o formal, ya que éstas sólo existen en las cosas de orden natural, compuestas de materia y forma. Luego el pecado no puede ejercer causalidad material o formal.

2. "Es propio del ser perfecto hacer algo semejante a sí mismo". Como el pecado es imperfecto por esencia, no puede ser causa de otro pecado.

3. Si un pecado es causa de otro pecado, otro lo será del primero..., y así llegaremos hasta el infinito; lo cual no es posible. Luego un pecado no es causa de otro.

Por otra parte, dice San Gregorio: "El pecado que no se borra pronto por la penitencia, es pecado y causa de pecado".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati.

1. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni: quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione *nec peccatum potest esse causa efficiens*: quia malum non est causa agens, sed est "infirmum et impotens", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [6]. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus quae sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Praeterea, "agere sibi simile est rei perfectae", ut dicitur in IV "Meteor." [7]. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Praeterea, si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum: quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, "Super Ezech." [8]: "Peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati".

---

[a] *Sent.* 2 d.36 a.1; d.42 q.2 a.1.3; *De malo* q.8 a.1; *In Rom.* 1 lect.7.

[6] § 31: MG 3,732; S.TH., lect.21.22.
[7] C.3 n.1 (BK 380a14). S.TH., lect.4.
[8] L.1 homil.11: ML 76,915.

Respondeo dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus.—Secundum vero genus causae materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam: sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis.—Secundum vero genus causae finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum.—Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra (q.1 a.3 q.18 a.6) habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali: sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet

Respuesta. Como el pecado tiene su causa en cuanto es acto, un pecado puede ser causa de otro, lo mismo que un acto es causa de otro acto humano. Luego puede darse que el pecado sea causa de pecado en los cuatro géneros de causalidad. Primero, en el orden de causalidad eficiente, y tanto con causalidad directa como indirecta. Indirectamente, en cuanto que quien quita los obstáculos puede decirse que mueve indirectamente: así sucede que el hombre, perdiendo por un acto la gracia, la caridad, la vergüenza o cualquier otra virtud que aparta del pecado, cae en nuevo pecado, siendo el primero causa indirecta del segundo. Directamente, en cuanto que un pecado es preparación para que el segundo se cometa más fácilmente: de los actos nacen las disposiciones y hábitos que inclinan a actos semejantes.—En el orden de causalidad material, un pecado es causa de otro en cuanto que prepara la materia, como la avaricia prepara la materia a los procesos que generalmente tienen como causa el dinero reunido.—En el orden de causalidad final sucede lo mismo; un pecado se comete buscando el fin de otro; por ejemplo, la simonía por ambición, la fornicación por el robo.—Y como el fin da la forma en las cosas morales, se sigue de aquí que un pecado es causa formal de otro; por ejemplo, en el acto de fornicación cometido por conseguir el robo, la fornicación es como elemento material, el robo es lo formal.

Soluciones. 1. El pecado, en cuanto es desorden, implica razón de mal; pero en cuanto acto, tiene un bien, al menos aparente, como fin. Por eso, bajo el aspecto de acto puede un pecado ser causa final y eficiente de otro pecado, aunque no por parte del desorden que implica. El pecado no tiene materia de donde

brote, sino sobre la cual verse; y el fin lo tiene como forma. Luego por los cuatro géneros de causalidad puede decirse que el pecado es causa de otro pecado.

2. El pecado es algo imperfecto, con imperfección moral, por parte del desorden; pero por parte del acto puede tener la perfección de la naturaleza. Por este capítulo puede ser causa de otro pecado.

3. No toda causa de pecado es pecado. Luego no hace falta prolongar la serie hasta el infinito, sino que puede llegarse a un pecado cuya causa no es otro pecado.

peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

LA IGNORANCIA Y EL PECADO

Orden de los artículos

El primero es preliminar: influjo de la ignorancia en el pecado. El segundo es incidental: malicia moral de la ignorancia. Los otros dos forman el argumento propio de la cuestión: si la ignorancia excusa (a.3) o disminuye, al menos, el pecado (a.4).

Doctrina de los artículos

La ignorancia, aun actual—que llamamos inadvertencia—, sea del derecho o del hecho, puede ser causa accidental del pecado. La razón práctica, al dirigir los actos humanos, silogiza, poniendo el derecho como premisa universal o mayor, y el hecho como premisa particular o menor, para concluir que el acto en cuestión es bueno, y conviene se ponga; o es malo, y conviene se omita. Cualquiera de las premisas que falte, la conclusión es imposible. Decimos que la ignorancia es causa accidental del pecado, porque sencillamente remueve el obstáculo que impediría el acto (a.1).

La ignorancia, aun actual, no es pecado cuando es antecedente o concomitante; pero sí cuando es consiguiente. En los dos primeros casos, la ignorancia no es voluntaria. Lo es, sin embargo, en el tercero. Y el pecado es acto voluntario (a.2).

La ignorancia, aun actual, excusa, cuando es antecedente, de todo o parte del pecado, según ella sea o total o parcial: es, en verdad, causa de un acto involuntario, del todo o en parte. La ignorancia concomitante y consiguiente no lo excusa, porque la primera no influye en el acto y la segunda es, de por sí, pecado (a.3).

La ignorancia consiguiente, a no ser afectada, disminuye el pecado, pues hace que el acto sea parcialmente involuntario. Exceptuamos la afectada, porque notoriamente ésta aumenta el acto voluntario. La ignorancia antecedente no lo disminuye, ya que lo excusa. La concomitante tampoco lo atenúa, porque no influye en el acto (a.4).

CUESTION 76

(In quatuor articulos divisa)

De causis peccati in speciali

De las causas del pecado en especial

Tratemos de las causas del pecado en particular. Primero de las causas interiores; luego de las exteriores, y, por fin, de los pecados que son a su vez causa de otros pecados. La primera consideración tendrá a su vez tres apartados: primero estudiaremos la ignorancia, que es causa del pecado por parte de la razón; segundo, la enfermedad o pasión, que es causa por parte del apetito sensitivo; tercero, la malicia, que es causa por parte de la voluntad.

Viniendo a lo primero, veamos cuatro cuestiones:

Primera: si la ignorancia es causa de pecado.

Segunda: si la ignorancia es pecado.

Tercera: si excusa totalmente de pecado.

Cuarta: si disminuye el pecado.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali (cf. q.75 introd.). Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus (q.79); tertio, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum (q.84). Prima autem consideratio, secundum praemissa (q.75 a.2), erit tripartita: nam primo, agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi (q.77); tertio, de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis (q.78).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ignorantia sit causa peccati.

Secundo: utrum ignorantia sit peccatum.

Tertio: utrum totaliter a peccato excuset.

Quarto: utrum diminuat peccatum.

ARTICULO 1

Utrum ignorantia possit esse causa peccati [a]

Si la ignorancia puede ser causa de pecado [57]

Dificultades. Parece que la ignorancia no puede ser causa de pecado.

1. Lo que no tiene ser, no puede ser causa. La ignorancia no tiene ser, pues la definimos como privación de ciencia. Luego no puede ser causa de pecado.

2. Las causas del pecado se toman por su aspecto de conversión.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati.

1. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens: cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Praeterea, causae peccati sunt accipiendae ex parte con-

[a] Infra a.3; *Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.3 a.6.

versionis, ut ex supradictis patet (q.75 a.1). Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Praeterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra (q.74 a.1) dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De natura et gratia" [1], quod quidam per ignorantiam peccant.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in VIII "Physic." [2], causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quae propria virtute movet: sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens: vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actum directiva: scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utrinsque ergo ignorantia potest causare parricidii actum: scilicet et univer-

Como la ignorancia parece referirse más bien a la aversión, no debe ponerse como causa de pecado.

3. Todo pecado está en la voluntad, según hemos visto. Pero la voluntad no es atraída sino por la cosa conocida, ya que el bien conocido por el entendimiento es su objeto propio. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado.

Por otra parte, sostiene San Agustín que existen hombres que pecan por ignorancia.

Respuesta. Según distingue el Filósofo, la causa motriz es doble: propia y accidental. Propia llamamos a la que mueve por su virtud intrínseca, al modo como el principio generador de los elementos es causa de sus respectivos movimientos. Accidental es la que obra como quitando los obstáculos, o que consiste en esa misma remoción de obstáculos. De esta forma la ignorancia puede ser causa del acto pecaminoso, por ser privación de la ciencia que estamos obligados a poseer, ciencia que reprime el acto de pecado por ser directora de los actos humanos.

Pero hay que considerar que la razón es directiva de los actos humanos por una doble ciencia: por una ciencia universal y por una particular. En efecto, razonando sobre lo que debe hacer, forma un silogismo cuya conclusión es un juicio, elección u operación. Y como las acciones son singulares, la conclusión del silogismo práctico es también singular. Para sacar una proposición singular de otra universal hay que tomar como medio alguna proposición singular. Por ejemplo, el hombre tiene prohibido el parricidio, porque sabe que no se puede matar al padre, y se da cuenta de que éste es su padre. Cualquiera de esas ignorancias puede ser causa del acto de pa-

[1] C.67: ML 44,287; cf. *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1295.
[2] C.4 n.1 (BK 254b7); S.TH., lect.7.

rricidio: la ignorancia del principio universal, que es cierta regla de la razón, y la ignorancia de esa circunstancia singular.

Luego no cualquier ignorancia es causa del pecado, sino sólo la privativa de la ciencia que prohibe el acto pecaminoso. Por tanto, si la voluntad de alguno estuviese dispuesta de tal forma que no se viera obligada a abstenerse del acto de parricidio, aun en el caso en que conociera a su padre, la ignorancia de no conocer al padre no sería aquí causa del pecado, sino algo concomitante nada más. Y en ese caso el parricida no pecaría "por ignorancia", sino solamente "ignorando" que aquél es su padre, como dice el Filósofo.

salis principii, quod est quaedam regula rationis; et singularis circumstantiae.

Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati: sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat "propter ignorantiam", sed peccat "ignorans", secundum Philosophum, in III "Ethic." [3].

Soluciones. 1. El no-ser no puede ser causa propia del ser. Puede serlo accidental, como lo es la remoción de obstáculos.

Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicuius causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

2. Así como la ciencia de que priva la ignorancia mira al pecado en su aspecto de conversión, de esa misma forma la ignorancia por parte de la conversión es causa del pecado en cuanto que remueve los obstáculos.

Ad secundum dicendum quod sicut scientia quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

3. La voluntad no tiende hacia lo que es completamente ignorado; pero, si es conocida a medias, la voluntad puede tender a ello. Así es como la ignorancia causa el pecado; por ejemplo, cuando uno sabe que ese a quien mata es hombre, pero no sabe que es su padre; o cuando sabe que tal acto es deleitable, pero ignora que es pecado.

Ad tertium dicendum quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

[3] C.1 n.14 (Bk 1110b25); S.Th., lect.3.

ARTICULO 2

Utrum ignorantia sit peccatum [a]

Si la ignorancia es pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum.

1. "Peccatum" enim "est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei", ut supra (q.71 a.6) habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea, peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

3. Praeterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Praeterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia remaneret in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum: quia sic ignorantia esset gravissimum.

Dificultades. Parece que la ignorancia no es pecado.

1. El pecado se define: "dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios". Como la ignorancia no implica acto alguno exterior o interior, no es pecado.

2. El pecado más directamente se opone a la gracia que a la ciencia. Pero la privación de la gracia no es pecado, sino consecuencia del pecado, como pena del mismo. Luego la ignorancia, privación de ciencia, no es pecado.

3. Si la ignorancia es pecado, tiene que serlo en cuanto voluntaria. Pero en este caso parece que el pecado consistiría más bien en el mismo acto de la voluntad que en la ignorancia. Luego la ignorancia no es pecado, sino más bien algo que se sigue de él.

4. Todo pecado se borra por la penitencia, y ningún pecado continúa existiendo actualmente una vez desaparecido todo lo que tenía razón de culpa, si no es el original. Pero la ignorancia no desaparece por la penitencia, sino que permanece actualmente después de que toda la culpabilidad fué remitida por la penitencia. Luego la ignorancia no es pecado, a no ser que sea el original.

5. Si la ignorancia fuese pecado, cuanto durase, tanto pecaría el hombre. Pero la ignorancia permanece continuamente en el ignorante. Luego el ignorante peca de continuo. Como la conclusión es falsa, ya que la ignorancia sería un pecado gra-

[a] Supra q.74 a.1 ad 2; a.5; 2-2 q.59 a.2 ad 2; *Sent.* 2 d.22 q.2 a.1; d.42 q.2 a.2 q.ª3 ad 3; 4 d.9 a.3 q.ª2 ad 1; *Ethic.* 3 lect.11; *De malo* q.3 a.7; *Quodl.* 1 q.9 a.3.

visimo, síguese que la ignorancia no es pecado.

Por otra parte, sabemos que nada merece pena si no es pecado. Como la ignorancia merece pena, según leemos en la carta a los Corintios: "Si alguien ignora, será ignorado". Luego la ignorancia es pecado.

Respuesta. La ignorancia difiere de la nesciencia. Esta es simple negación de ciencia; y, en ese sentido, de cualquiera que no posee una ciencia se puede decir que la desconoce, al modo como Dionisio habla de la nesciencia de los ángeles. En cambio, ignorancia es privación de la ciencia para cuya consecución somos aptos por naturaleza. Y de esas cosas que están al alcance de la naturaleza, algunas las debía conocer necesariamente, a saber, las que se requieren para ejercer los actos obligatorios. De donde se sigue que todos deben saber las cosas que son de fe y los preceptos universales del derecho; y los particulares deben añadir las cosas que son de su estado y oficio. En cambio, hay otras cosas que, aunque uno pueda conocerlas, no es obligatorio saberlas, por ejemplo, los teoremas de la geometría y los casos particulares, a no ser en circunstancias especiales.

Pero es manifiesto que quien descuida el poseer o hacer algo que tiene obligación de poseer o hacer, peca con pecado de omisión. Por tanto, debido a la negligencia que supone, la ignorancia de lo que uno tiene obligación de saber o hacer, es pecado. Claro que a nadie se le imputa como negligencia el desconocer cosas que no están a su alcance. Precisamente a este caso se aplica el nombre de ignorancia invencible, porque se trata de un conocimiento que no puede adquirirse con nuestro esfuerzo. Por este motivo, como no es ignorancia voluntaria, ya que no está en nuestro poder el superarla, no es pecado. De donde se deduce

Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam: secundum illud I ad Cor. 14.38: "Si quis ignorat, ignorabitur". Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem: unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit, 7 cap. "Cael. hier." [1]. Ignorantia vero importat scientiae privationem: dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur: illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta: singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur: sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur: quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum: ignorantia autem vincibilis

[1] § 3: MG 3,209; cf. *De Eccles. hier.* c.6 p.3 § 6: MG 3,537.

est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.71 a.6 ad 1) dictum est, in hoc quod dicitur "dictum vel factum vel concupitum", sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum quod privatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus: gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio, est peccatum.

Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiae; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat: sed solum quando est tempus ac-

que ninguna ignorancia invencible es pecado. En cambio, la vencible es pecado cuando se trata de cosas que debía uno saberlas, no de cosas que uno no tiene por qué conocerlas [58].

Soluciones. 1. Esa definición incluye también las negaciones contrarias, en cuanto que la omisión tiene razón de pecado. De esta forma, la negligencia, que es la razón de que la ignorancia sea pecado, se contiene en ella en cuanto que se desprecia algo que debió hacerse, decirse o desearse a fin de conseguir la debida ciencia.

2. De suyo, la privación de la gracia no es pecado, pero puede tener razón de pecado, por la negligencia en prepararse a la gracia, como sucede con la ignorancia; salvando, claro está, la diferencia que existe entre ambos casos, pues la ciencia es asequible a nuestras fuerzas y la gracia no lo es. Es don de Dios.

3. Así como el pecado de transgresión no consiste solamente en el acto elícito de la voluntad, sino también en el acto voluntario que es imperado por la voluntad, así también en el pecado de omisión no sólo el acto de la voluntad, sino la misma omisión, en cuanto voluntaria de alguna manera, es pecado. Y, de esta forma, la negligencia en el conocimiento o inconsideración es pecado.

4. Ciertamente que, después de haber sido borrada la culpabilidad por la penitencia, sigue la ignorancia en cuanto privación de ciencia; pero no permanece la negligencia, que es la razón de la culpabilidad de la ignorancia [59].

5. Así como en los demás casos de omisión solamente se da pecado cuando tenemos obligación de poner un acto positivo, también sucede eso en el pecado de ignorancia. Por el hecho de ignorar continuamente no se peca de continuo, sino sólo mien-

tras puede adquirir la ciencia que uno está obligado a poseer.

quirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULO 3

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato [a]

Si la ignorancia excusa totalmente de pecado

Dificultades. Parece que la ignorancia excusa totalmente de pecado.

1. Dice San Agustín que todo pecado es voluntario. Como la ignorancia causa el involuntario, síguese que excusa de pecado.

2. Lo que uno obra sin intentarlo, sólo indirectamente es obra suya. Pero no puede darse intención de cosa desconocida. Luego lo que uno hace por ignorancia es algo indirecto en los actos humanos. Como lo indirecto no constituye la especie, es lógico que cuanto hacemos por ignorancia no debe juzgarse como pecado o como acto virtuoso en los actos humanos.

3. El hombre es sujeto de pecados y virtudes en cuanto que está dotado de razón; y como la ignorancia excluye la ciencia, que perfecciona la razón, síguese que la ignorancia excusa de pecado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Ciertas cosas, hechas por ignorancia, justamente son recriminadas". Pero solamente los pecados son recriminados; luego ciertas cosas hechas con ignorancia son pecado, y, por consiguiente, la ignorancia no excusa de pecado.

Respuesta. Por su propia naturaleza, la ignorancia hace que el acto causado sea involuntario. Y ya hemos dicho que la ignorancia causa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia, ex toto excuset a peccato.

1. Quia, ut Augustinus dicit [b], **omne peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra (q.6 a.8) habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.**

2. Praeterea, id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Praeterea, homo est subiectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De lib. arb." [c], **quod "quaedam per ignorantiam facta, recte improbantur". Sed solum illa recte improbantur quae sunt peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.**

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Iam autem (a.1) dictum est quod ignorantia dicitur

---

[a] Supra q.19 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; 3 q.47 a.5 ad 3; *Sent.* 2 d.22 q.2 a.2; d.41 q.2 a.1 ad 3; 4 d.9 a.3 q.2; *In I Tim.* 1 lect.3; *De div. nom.* c.4 lect.22; *Quodl.* 8 q.6 a.5; *Ethic.* 3 lect.11; 5 lect.13; *De malo* q.3 a.8; *In Rom.* 1 lect.7.

[b] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

[c] L.3 c.18: ML 32,1295.

causare actum quem scientia opposita prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati: quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia huius scientiae non facit hominem involuntarium, sed "non volentem", ut dicitur in III "Ethic." [7]. Et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est (a.1), quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato: eo quod voluntarium est de ratione peccati.

precisamente el acto que la ciencia contraría prohibe; en tal forma que dicho acto, si se tuviera ciencia, sería contrario a la voluntad, ya que ése es el concepto de involuntario. Pero si supiéramos que la ciencia de que uno por ignorancia se ve privado no prohibiría el acto a causa de la inclinación que la voluntad siente hacia él, síguese que la ignorancia de esa ciencia no hace al hombre actor involuntario; le hace ser autor "sin quererlo", como dice el Filósofo. Esa ignorancia que no es causa del acto pecaminoso, porque no causa el involuntario, como hemos dicho, no es tampoco causa de pecado. Y lo mismo se debe decir de cualquier ignorancia consiguiente o concomitante al acto de pecado [60]. En cambio, la ignorancia que es causa del acto, al producir el involuntario, por su misma naturaleza excusa de pecado, ya que el voluntario es parte esencial del pecado.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato: quia adhuc remanet el cognitio peccati.—Alio modo potest

El que a veces no excuse totalmente, puede suceder por dos razones: primera, por razón de la misma cosa ignorada; la ignorancia excusa de pecado haciéndonos creer que tal cosa no es pecado; y puede suceder que uno, ignorando ciertas circunstancias, cuyo conocimiento le retraería de pecar, bien sea que esas circunstancias pertenezcan a la esencia del pecado o no, conoce, sin embargo, algo por lo que juzga que tal cosa es pecado. Por ejemplo, el caso en que uno hiere a otro sabiendo que es hombre—cosa que basta para el pecado—, aunque ignore que es su padre—que es circunstancia constitutiva de nueva especie de pecado—, o también cuando ignora que el lesionado ha de responderle con la misma moneda, cosa que, de saberlo, le hubiera retraído de herirle, circunstancia que no entra en la esencia del pecado. Ese tal, aunque peca por ignorancia, no está totalmente excusado de pecado, porque tiene conocimiento suficiente del mismo. Puede

[7] C.1 n.13 (DK 1110b23); S.Th., lect.3.

suceder esto mismo de otra forma, por razón de la misma ignorancia, en cuanto voluntaria, bien sea directamente, como cuando uno por malicia quiere ignorar ciertas cosas para pecar más a satisfacción; o indirectamente, cuando uno por las muchas ocupaciones y trabajo descuida adquirir la debida ciencia, que le retraería de pecado. Esta negligencia hace que la ignorancia sea voluntaria y pecado, si se trata de cosas que necesariamente debió aprender y pudo hacerlo. No excusa, por consiguiente, totalmente de pecado [61].

Pero, si es una ignorancia del todo involuntaria, bien porque es invencible, bien porque se trata de cosas que uno no tiene obligación de conocer, esa ignorancia excusa absolutamente de pecado [62].

Soluciones. 1. No toda ignorancia causa el involuntario. Luego no cualquier ignorancia excusa totalmente de pecado.

2. En la medida en que queda voluntariedad en el pecador, en esa misma medida permanece la intención de pecar. Luego el pecado no es para él algo accidental [63].

3. Si fuese una ignorancia que quitara totalmente el uso de la razón, excusaría totalmente de pecado, como sucede en los furiosos y dementes. Pero no toda ignorancia que es causa de pecado llega a ese extremo; no siempre excusa, pues, de pecado.

hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato.

Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur; talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (in c; q.6 a.8). Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc, non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum quod, si esset talis ignorantia quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret: sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

ARTICULO 4

Utrum ignorantia diminuat peccatum [a]

Si la ignorancia disminuye el pecado

Dificultades. Parece que la ignorancia no disminuye el pecado.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum.

---

[a] *Supra* q.73 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; *Sent.* 2 d.22 q.2 a.2; *De div. nom.* c.4 lect.22; *Ethic.* 5 lect.13; *De malo* q.3 a.8

1. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato: dicit enim Philosophus, in III "Ethic." [8] quod "omnis malus est ignorans". Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Praeterea, peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (a.2). Ergo non diminuit peccatum.

3. Praeterea, non est eiusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli (Rom. 2,4): "Ignoras quoniam benignitas Dei", etc., dicit Ambrosius (Glossa): "Gravissime peccas, si ignoras". Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Praeterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quae totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non minuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus, in III "Ethic." [9], quod "ebrius meretur duplices maledictiones". Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi: ut patet I ad Tim. 1,13: "Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci". Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum quod, quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium: si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed con-

1. Lo que es común a todo pecado, no disminuye el pecado. Según dice el Filósofo, ignorancia se da en todo pecado, porque "todo hombre malo es ignorante". Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

2. Un pecado, sobreañadido a otro, lo hace mayor. Pero la misma ignorancia es pecado. Luego no disminuye, sino que aumenta el pecado.

3. No puede ser una misma cosa la que agrave y disminuya el pecado. La ignorancia agrava el pecado. (Al menos San Ambrosio, en una glosa sobre las palabras del Apóstol, "si desconoces que la benignidad de Dios"..., parece decirlo: "Si lo ignoras, pecas gravísimamente".) Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

4. Si alguna ignorancia disminuye el pecado, debe ser aquella que totalmente priva del uso de la razón. Como esa ignorancia no disminuye, sino que aumenta el pecado, según indica Aristóteles, al escribir que "el borracho merece un doble castigo por su mal". Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

Por otra parte, todo lo que es motivo de remisión del pecado alivia el pecado. La ignorancia tiene esa cualidad, como se ve en la Primera a Timoteo: "He conseguido misericordia, porque pequé por ignorancia". Luego la ignorancia disminuye o alivia el pecado.

Respuesta. Como todo pecado es voluntario, en tanto la ignorancia puede disminuir el pecado en cuanto disminuye la voluntariedad; si no disminuye la voluntariedad, tampoco el pecado. Pero es evidente que la ignorancia que suprima totalmente el voluntario, no disminuye, sino que hace desaparecer el pecado totalmente. En cambio, la ignorancia que no es causa de pecado, sino que sólo le

[8] C.1 n.14 (BK 1110b28); S.TH., lect.3.
[9] C.5 n.8 (BK 1113b31); S.TH., lect.11.

acompaña, ni aumenta ni lo disminuye. Luego solamente la ignorancia que es causa de pecado y no excusa totalmente de pecado, puede disminuirlo.

Pero sucede, a veces, que esa ignorancia es voluntaria directa y esencialmente, como cuando uno quiere ignorar para mejor pecar. Esa ignorancia parece aumentar la voluntariedad y el pecado, pues es por el apego intenso de la voluntad al pecado por lo que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia: para pecar más libremente.—Otras veces la ignorancia que es causa de pecado no es directamente voluntaria, sino indirectamente y como por vía de consecuencia. Sucede, por ejemplo, cuando uno no quiere estudiar y luego se encuentra dominado por la ignorancia; o cuando, por querer beber vino en demasía, llega a emborracharse y pierde la discreción. Tal ignorancia disminuye el voluntario, y, consiguientemente, el pecado, ya que, cuando no se conoce que una cosa es pecado, no puede la voluntad tender hacia ella directa y propiamente, sino sólo indirectamente. Por consiguiente, aquí existe un desprecio menor, y menor pecado [64].

Soluciones. 1. La ignorancia común a todo pecador no es causa del pecado; es algo derivado de la causa, es decir, de la pasión o hábito que inclina al pecado [65].

2. Un pecado, añadido a otro pecado, aumenta el número de pecados; pero no siempre aumenta la gravedad del mismo, porque a veces no hay coincidencia, sino discrepancia, entre ambos pecados. Y puede incluso suceder que, si el primero disminuye la culpabilidad del segundo, los dos juntos no tengan la gravedad que hubiera tenido uno solo. Por ejemplo, el homicidio es más grave si lo comete un hombre cuerdo que si lo comete un borracho, aunque éste tenga sobre sí dos pecados; la embria-

comitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat.

Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria: sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum: ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi.—Quandoque vero ignorantia quae est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens: puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

Ad secundum dicendum quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper malus peccatum: quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantam unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis haec sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequen-

tis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quae committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiae adiunctae, diminuit sequens peccatum: et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (ad 2).—Vel potest dici quod illud verbum induitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit "ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii"; ut patet per Philosophum, in II "Politicorum" [10].

guez disminuye la culpa del pecado siguiente en un grado mayor que el grado de gravedad que la embriaguez supone.

3. Las palabras de San Ambrosio pueden entenderse de una ignorancia afectada. O también se pueden tomar como referidas al pecado de ingratitud, en que el sumo grado es no reconocer ni los beneficios recibidos. E incluso puede entenderse de la ignorancia de infidelidad, que carcome el fundamento del edificio espiritual.

4. El borracho merece ciertamente doble castigo, por los dos pecados que comete, a saber, la embriaguez y el que de ella nace. Pero la embriaguez, por la ignorancia que la acompaña, disminuye el pecado siguiente, y acaso en grado mayor que el grado de gravedad de la misma embriaguez. — O puede responderse también que aquellas palabras hacen referencia a la orden de cierto legisperito, Pitaco, que estableció una ley según la cual, "si los borrachos hiriesen a alguno, debían ser castigados más fuertemente, no atendiendo al perdón que los embriagados deben tener, sino a la utilidad; porque son muchos más los embriagados que cometen injurias que los cuerdos", como se lee en el segundo libro de los "Políticos" de Aristóteles.

[10] C.9 n.9 (Bk 1274b18); S.Th., lect.17.

LAS PASIONES Y EL PECADO

Orden de los artículos

Los dos primeros artículos estudian la influencia de la pasión sobre la voluntad y la razón; los tres siguientes, el carácter inicial de los pecados por pasión: si son pecados de flaqueza (a.3), si deben remotamente al amor propio (a.4) y próximamente a una de las tres concupiscencias clásicas (a.5); los tres últimos, la malicia definitiva de esos pecados: si la pasión los atenúa (a.6) o los excusa (a.7); si impide, cuando menos, que sean mortales (a.8).

Doctrina de los artículos

La influencia indirecta que la pasión puede ejercer sobre la voluntad aparece manifiestamente a quien considere que la pasión puede apropiarse la fuerza que ha menester la voluntad y puede asimismo pervertir el entendimiento, lazarillo de ese apetito ciego (a.1).

¿Es dado a la pasión cobrar sobre la razón tal ascendiente que, a pesar de conocer ésta lo que realmente es mejor y al agente más provechoso, logre aquélla vencerla y torcer su juicio o sentencia en favor de su mezquino objeto? Grave es el problema, que resuelve en sentido afirmativo la experiencia de todos los días. ¿Cómo explicaremos el misterio? Recordemos que la ignorancia puede ser actual, como puede ser habitual; que puede ser de la proposición universal o premisa mayor y de la proposición particular o premisa menor. Notemos que la pasión puede impedir la consideración actual de esta premisa menor, condición indispensable a la victoria sobre el pecado. Si la pasión no me permite considerar esta venganza revestida de la malicia del homicidio, no tendrá lugar aquella conclusión. En el caso del pecado se sigue, más bien, la conclusión contraria. Es que la pasión, mientras me impide considerar esta venganza en su formalidad o calidad de homicidio, me mueve y detiene en la consideración de la venganza en su concepto de satisfacción a mi excitada ira. Y tengo este otro silogismo práctico: la satisfacción de la ofensa que se me ha hecho es un bien que debo procurarme; pero esta venganza la satisface; luego es mi bien y debo procurarla (a.2).

Este pecado, efecto de la pasión, se dice con propiedad pecado de flaqueza. A la manera en que el cuerpo flaquea por enfermedad corporal cuando hay desorden en la parte inferior, que se hurta, por lo mismo, al imperio de la parte que debiera regirla, así peca por enfermedad o flaqueza el alma racional, que debiera regir la parte sensitiva, cuando por

un desorden de esta parte inferior encuentra un obstáculo a su propia obra (a.3).

Causa del pecado de flaqueza, y aun de todo pecado, es el amor desordenado de sí mismo: si se convierte el hombre por manera desordenada al bien conmutable, y por lo mismo al bien sensible, es o porque apetece desordenadamente un bien suyo, o porque se ama a sí propio sobre toda razón (a.4).

La concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida son causa de todos los pecados, y convenientemente se asignan causas de los pecados de flaqueza. Peca el hombre, en efecto, víctima del amor desordenado de sí mismo, apeteciendo por desordenada manera un bien conmutable; y así peca por soberbia cuando apetece desordenadamente la excelencia propia o el bien de las pasiones del apetito irascible; cuando, en cambio, va en pos del bien del apetito concupiscible, es movido ya por la concupiscencia natural—que busca el deleite carnal del tacto o del gusto—, y entonces tenemos en acción la concupiscencia de la carne; ya por la concupiscencia animal—que busca el deleite intencional en la aprehensión—, y en este caso reconocemos la actividad de la concupiscencia de los ojos—se tome por la curiosidad o se confunda con la avaricia (a.5).

La pasión antecedente, atenuando el elemento voluntario o libre, disminuye el pecado. La consiguiente, por el contrario, unas veces lo aumenta, cuando es elegida por la voluntad, y otras lo patentiza acrecentado, cuando el acto de la voluntad redunda en ella (a.6).

La pasión consiguiente, aun cuando quitare el uso de la razón, no hace que el acto sea involuntario en su causa. Pero la antecedente excusa de todo pecado cuando priva por completo del uso de la razón, ya que, en cuanto antecede, importa involuntario en su causa, y en cuanto priva del uso de la razón, hace que el acto sea involuntario (a.7).

El pecado que proviene de la pasión antecedente puede, sin embargo, ser mortal. La pasión puede mover, por ejemplo, al homicidio o al adulterio, es decir, a actos que son contrarios al último fin; y es claro que, si la razón puede deliberar antes del acto a que debe resistir la voluntad, habrá pecado grave siempre que la voluntad consienta o se ponga en peligro de consentir o de perjudicar al prójimo gravemente—la voluntad está obligada bajo pecado grave a no consentir en el acto del pecado mortal y a no ponerse en peligro de cometerlo o de dañar al prójimo en materia notable (a.8).

CUESTION 77

(In octo articulos divisa)

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi

De la causa del pecado por parte del apetito sensitivo

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati (cf. q.76 introd.).

Estudiada la ignorancia como causa del pecado, veamos ahora si existe alguna causa por parte del apetito, es decir, si la pasión del alma es causa del pecado.

Ocho serán las cuestiones:

Primera: si la pasión del apetito sensitivo puede mover o inclinar la voluntad.

Segunda: si puede incluso dominar a la razón contra su ciencia.

Tercera: si el pecado que proviene de las pasiones es pecado de flaqueza.

Cuarta: si el amor de sí mismo, como pasión, es causa de todo pecado.

Quinta: de las tres causas que se leen en San Juan: "concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida".

Sexta: si la pasión que causa el pecado, también lo disminuye.

Séptima: si excusa totalmente.

Octava: si el pecado de pasión puede ser mortal.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem.

Secundo: utrum possit superare rationem contra eius scientiam.

Tertio: utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto: utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto: de illis tribus causis quae ponuntur I Io. 2,16: "concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis", et "superbia vitae".

Sexto: utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo: utrum totaliter excuset.

Octavo: utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULO 1

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi [a]

Si la voluntad es movida por la pasión del apetito sensitivo

Dificultades. Parece que la voluntad no es movida por esa pasión.

1. Ninguna potencia pasiva es movida sino por su objeto. La voluntad es potencia pasiva y activa juntamente, en cuanto que es "movida y motriz", como afirma el Filósofo, en general de toda virtud apetitiva. Como el objeto de la voluntad no es la pasión del apetito sensitivo, sino más bien el bien de la razón, parece que la pasión del apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

2. El principio motriz superior no es movido por el inferior; el alma, por ejemplo, no es movida por el cuerpo. Pero la voluntad, que es apetito racional, se compara al apetito sensitivo como un principio motor superior al inferior, pues dice el Filósofo que "el apetito racional mue-

Ad primum sic procoditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi.

1. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est "movens et mota": sicut in III "De anima" [1] Philosophus dicit universaliter de vi appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Praeterea, superior motor non movetur ab inferiori: sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem: dicit enim Philosophus, in III "De anima" [2], quod "appetitus rationis movet

---

[a] *Supra* q.9 a.2; q.10 a.3; *De verit.* q.22 a.9 ad 6.

[1] C.10 n.7 (BK 433b16); S.TH., lect.15.

[2] C.11 n.3 (BK 434b12); S.TH., lect.16.

appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram". Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Praeterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quaedam potentia immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III "De anima" [3]. Appetitus autem sensitivus est vis materialis: utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Dan. 13,56: "Concupiscentia subvertit cor tuum".

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinave el apetito sensitivo como en los cuerpos celestes una esfera mueve a otra esfera". Luego la voluntad no puede ser movida por el apetito sensitivo.

3. Nada inmaterial puede ser movido por un principio material. Pero la voluntad es una potencia inmaterial, pues no usa de órgano corporal, por estar en la razón, como enseña el Filósofo, mientras que el apetito sensitivo es material en cuanto que radica en un órgano corporal. Luego la pasión del apetito sensitivo no puede mover el apetito racional.

Por otra parte, se lee en Daniel: "La concupiscencia pervierte tu corazón".

Respuesta. La pasión del apetito sensitivo no puede directamente arrastrar la voluntad, pero sí puede hacerlo indirectamente [66]. Y esto de dos formas. Primero, por cierta abstracción. Como todas las potencias del alma radican en la misma esencia, es preciso que, cuando una se pone en mayor tensión, se disminuya la fuerza de otra o que totalmente se suspenda el acto. Y esto, bien porque una virtud, cuanto más abarca, con menos intensidad lo domina, o, dicho en forma contraria, cuanto más fuertemente tiende a una cosa, tanto menos atiende a las demás; bien porque en las operaciones del alma siempre se requiere cierta intención, que, cuando se aplica a un fin con vehemencia, no puede aplicarse de la misma forma a otro. De esta suerte, por cierta distracción, cuando el movimiento del apetito sensitivo se hace más fuerte por una pasión, es necesario que o disminuya o totalmente desaparezca el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad [67].

Segundo, por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. El juicio y aprehensión de la razón se ve impedido

[3] C 9 n.3 (Bk 432b5); S.Th., lect.14.

por la vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la facultad estimativa. Y es claro que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo, así como el juicio sobre el gusto sigue a la disposición de la lengua. Por eso vemos que los hombres dominados por una pasión no apartan fácilmente la imaginación de aquellas cosas que tan íntimamente les afectan. Por consiguiente, el juicio de la razón las más veces sigue a la pasión del apetito sensitivo, y también el movimiento de la voluntad, que naturalmente está ordenado a seguir el juicio de la razón [68].

tam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae: ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae: sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis.

Soluciones. 1. Por la pasión del apetito sensitivo se llega a cambiar el juicio sobre el objeto de la voluntad, aunque la pasión del apetito sensitivo no es directamente objeto de la voluntad.

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est (in c); quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

2. Lo superior no es movido directamente por lo inferior, pero puede a veces ser movido indirectamente, como hemos dicho.

Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directe: sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in c).

3. La misma solución para la tercera dificultad.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULO 2

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam [a]

Si la razón puede ser superada por la pasión obrando contra su propia ciencia

Dificultades. Parece que la razón no puede ser superada por la pasión contra su propia ciencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam.

1. El más fuerte no es vencido por el más débil. La ciencia es lo más fuerte que hay en nosotros, por su certeza. Luego no puede ser superada por la pasión, que es "débil y pasajera".

1. **Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est "debilis et cito transiens" [b].**

[a] *Ethic.* 7 lect.3; *De malo* q.3 a.9.

[b] ARISTOT., *Categor.* c.6 n.12 (Bk 9b28).

2. Praeterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur: hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

2. La voluntad versa sólo sobre el bien, real o aparente. Cuando la pasión atrae a la voluntad hacia algo que es verdadero bien, no inclina la razón contra su propia ciencia. Cuando la atrae hacia algo que es un bien sólo aparente y que no existe, la atrae hacia algo que a la razón le parece ser así: apariencia que forma parte de su saber. Luego la pasión nunca arrastra a la razón contra su propia ciencia.

3. Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra: Universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut "omnis homo" et "non omnis". Sed duae opiniones quae sunt contradictoriarum, sunt contrariae, ut dicitur in II "Peri Herm." [5]. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile.

3. Si se objeta que atrae a la razón para que juzgue en particular todo lo contrario de lo que ella sabe en universal, se replica: la proposición particular y universal, si se oponen, es contradictoriamente, como las proposiciones "todo hombre" y "no todo hombre". Pero dos opiniones de cosas contradictorias son también contrarias entre sí, como claramente explica Aristóteles. Luego, si uno que tiene la ciencia en universal juzgase en particular todo lo contrario, se seguiría que tiene al mismo tiempo opiniones contradictorias, lo cual es imposible.

4. Praeterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri; sicut quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula; ut patet per id quod dicitur in I "Poster." [6]. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

4. Quien conoce el universal, conoce el singular que allí se contiene, como el Filósofo enseña; así, quien sabe que todas las mulas son estériles, sabe que cada una de ellas lo es también, con tal que de mulas se trate. Pero quien sabe algo en universal, por ejemplo, que no puede cometerse ningún acto de fornicación, sabe también el caso singular que en el universal se contiene, por ejemplo, que este acto es fornicación. Luego parece que sabe también en particular.

5. Praeterea, "ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae", secundum Philosophum [7]. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam.—Sic igitur videtur quod passiones non possint

5. "Las palabras son signos del pensamiento", según refiere el Filósofo. Pero muchas veces el hombre, dominado por la pasión, confiesa que eso que hace es malo también en particular. Luego tiene ciencia singular. Por consiguiente, parece que las pasiones no pueden arrastrar la

[5] L.I c.14 n.10 (BK 23b40); S.TH., lect.14.
[6] C.I n.5 (BK 71a17); S.TH., lect.2.
[7] *Periherm.* c.I n.2 (BK 16a3): S.TH., lect.2.

razón contra la ciencia universal, porque no puede ser que uno posea la ciencia universal y juzgue lo contrario en particular.

Por otra parte, dice el Apostol: "Veo que hay en mis miembros una ley que se opone a la ley de mi razón, y que me tiene cautivo en esa ley de pecado". Como la ley que existe en los miembros es la concupiscencia, de la que ya hemos hablado, y la concupiscencia es una pasión, parece que la pasión arrastra a la inteligencia, aun contra lo que ella misma sabe.

Respuesta. Sócrates enseñó que la ciencia nunca puede ser superada por la pasión. De donde concluía que todas las virtudes son ciencia, y todos los pecados ignorancia. Algo decía de verdad, porque, como la voluntad tiende al bien, real o al menos aparente, si eso que no es verdadero bien no se presentase como bueno a la razón, la voluntad no tendería al mal; es decir, no buscaría el mal si no existiera ignorancia o error en la razón. Por eso dice el proverbio: "Se equivocan quienes obran mal".—Pero nos consta por experiencia que muchos obran lo contrario de lo que saben. La misma revelación divina nos lo confirma cuando escribe por San Lucas: "El servidor que, conociendo la voluntad de su señor, no la hizo, recibirá muchos azotes"; y Santiago: "El que conociendo el bien no lo hace, peca". Luego Sócrates no dijo toda la verdad, sino que conviene distinguir, con el Filósofo.

Como para obrar bien el hombre se gobierna por una doble ciencia, universal y particular, basta que falte cualquiera de ellas para que falle la rectitud de la voluntad y de la obra,

trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 7,23: "Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati". Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum quod opinio Socratis *fuit, ut Philosophus dicit* in VII "Ethic." [8], quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias [9]. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas *in malum moveretur*, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret: et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel erroro rationis. Unde dicitur Prov. 14,22: "Errant qui operantur malum".—Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Lc. 12,47: "Servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis"; et Iac. 4,17 dicitur: "Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi": non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII "Ethic." [10].

Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum

[8] C.2 n.1 (Bk 1145b23); S.Th., lect.2.
[9] Ibid.; cf. l.6 c.13 n.3.5 (Bk 1144b19; b28): S.Th., lect.11.
[10] C.3 n.4 (Bk 1146b31); S.Th., lect.3

est (q.76 a.1). Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. — Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod acta non considerat, homo agat.

Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis: puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare.—Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens: puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem: sicut supra (a.1) expositum est. Secundo, per contrarietatem: quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio tra-

como se ha dicho ya. Puede, por tanto, suceder que uno posea conocimiento universal, por ejemplo, de que no se puede fornicar, pero que desconozca que un acto determinado que es fornicación no se puede poner. Esto basta para que la voluntad no siga la ciencia universal de la razón.— Además, no hay inconveniente en que se sepa una cosa a modo de hábito y que actualmente no se recapacite sobre ella, siendo así posible que uno tenga conocimiento universal y singular y no se acuerde de ello. En cuyo caso no parece difícil obrar al margen del propio pensamiento que actualmente no se tiene presente.

Ese defecto de no considerar actualmente lo que habitualmente se sabe, puede sobrevenir por varios motivos: primero, por falta de intención; por ejemplo, cuando un hombre que sabe geometría no se preocupa de considerar las conclusiones que saltan a los ojos.—Segundo, por algún impedimento que se interpone; por ejemplo, alguna ocupación exterior o enfermedad corporal. De esta forma, el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo.

Y lo impide de tres formas: primero, por cierta distracción, como expusimos más arriba; segundo, por contrariedad, ya que las más de las veces la pasión nos inclina a algo que está en contrariedad con lo que sabemos; tercero, por ciertos trastornos corporales que sujetan de algún modo a la razón para que no ponga libremente su acto propio, como hacen, por ejemplo, el sueño y la embriaguez, impidiendo el uso de la razón. Y que esto suceda en las pasiones, es claro; pues, en ocasiones, al intensificarse mucho éstas, el hombre pierde totalmente el uso de la razón; muchos se han puesto locos por exceso de amor o de odio. Y de este

modo la pasión arrastra a la razón a juzgar en casos particulares contra la ciencia universal que posee.

Soluciones. 1. La ciencia universal, que es certísima, no goza de primacía en el obrar, sino más bien en la ciencia particular, debido a que las operaciones tienen por objeto cosas singulares. Por tanto, no es extraño que, en la práctica, la pasión se oponga a la ciencia universal, faltando la consideración en particular.

2. Ese mismo defecto de que a la razón le parezca buena una cosa que no lo es, es efecto de la pasión. Es la base de que el juicio particular vaya contra la ciencia universal de la razón.

3. No puede darse el caso de que uno tenga actualmente ciencia u opinión verdadera de un principio universal afirmativo y opinión falsa de un particular negativo, o viceversa. Pero sí puede darse que uno tenga ciencia verdadera habitual del principio universal afirmativo y opinión falsa actual de un particular negativo, pues el acto no se opone directamente al hábito, sino al acto.

4. Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar las conclusiones, y acude a otro principio universal que la misma pasión le sugiere; y mediante ella concluye. Por eso dijo el Filósofo que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, una de razón—por ejemplo, que "ninguna fornicación se puede cometer"—, otra de la pasión—por ejemplo, que "la delectación hay que seguirla"—. La pasión impide que la razón siga y concluya a base de la primera, y, dominándola, le hace tomar y seguir la segunda.

5. Aunque el borracho puede a veces prorrumpir en palabras que son sentencias profundas, que él no puede juzgar porque se lo impide la

hit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis: eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire: sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII "Ethic."[11], quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales: quarum una est rationis, puta "nullam fornicationem esse committendam"; alia est passionis, puta "delectationem esse sectandam". Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima: unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate

[11] C.3 n.9 (Bk 1147a24): S.Th., lect.3.

prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII "Ethic." [12].

embriaguez, así también el que está dominado por la pasión, aunque diga que esto no debe hacerse, interiormente consiente de buen grado en que se debe hacer [69].

ARTICULO 3

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate [a]

Si el pecado de pasión debe llamarse pecado de flaqueza

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate.

1. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (a.1). Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Praeterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur in Ps. 77,39: "Recordatus est quia caro sunt". Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione.

3. Praeterea, ad ea non videtur homo esse infirmus, quae eius voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur: secundum illud Gen. 4,7: "Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius". Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius, in IV libro "De Tuscul. quaest." (c.14,15), passiones animae "aegritudines" vocat. Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Dificultades. Parece que el pecado de pasión no debe llamarse pecado de flaqueza.

1. La pasión es un movimiento vehemente del apetito sensitivo. Como la vehemencia de movimiento mas bien es signo de fuerza que de flaqueza, parece que el pecado de pasión no debe llamarse pecado de flaqueza.

2. La flaqueza en el hombre debe tomarse por lo que en él hay de más frágil. Eso es la carne, como atestigua el Salmo: "Se acordó de que eran carne". Luego más bien debe llamarse pecado de flaqueza al que proviene de un defecto del cuerpo que al causado por una pasión del alma.

3. Parece que el hombre no está enfermo para aquellas cosas que están sometidas a su voluntad. Pero el hacer o no hacer las cosas a las que la voluntad inclina, es cosa de la voluntad, según las palabras del Génesis: "Tu apetito estará bajo tu poder y tú lo dominarás". Luego el pecado de pasión no es de flaqueza.

Por otra parte, afirma Tulio que las pasiones son "enfermedades". Las enfermedades son flaqueza; luego el pecado de pasión es también de flaqueza.

---

[a] Infra q.85 a.3 ad 4; *De malo* q.3 a.9; *In Psalm.* ps.6.

[12] C.3 n.8 (Bk 1147a18): S.Th., lect.3.

Respuesta. La causa propia del pecado se toma del alma, ya que en ella principalmente radica el pecado. Y podemos hablar de enfermedades del alma al modo como hablamos de las enfermedades del cuerpo. El cuerpo se dice enfermo cuando por algún desorden de sus partes se debilita o incapacita para realizar sus propias operaciones, en tal forma que los miembros no se someten debidamente a la parte rectora y motriz del organismo. En ese sentido, un miembro cualquiera está enfermo cuando no puede realizar las operaciones que le corresponden; por ejemplo, el ojo, cuando no puede ver claramente, como dice el Filósofo. Luego también podemos hablar de enfermedad del alma cuando, por el desorden de sus partes, se siente impedida en el ejercicio de sus operaciones.

Mas, así como las partes del cuerpo decimos que están desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también las partes del alma se dicen desordenadas cuando no se someten al orden de la razón, que es la virtud rectora de las fuerzas del alma. Y en ese sentido, al ser afectada la facultad concupiscible o irascible por una pasión fuera del orden racional, poniendo impedimentos a la razón humana, se habla de pecado de flaqueza. Por eso el Filósofo compara al incontinente con el paralítico, cuyas partes del cuerpo van al lado contrario de lo que él quisiera.

Soluciones. 1. Cuanto el movimiento desordenado del cuerpo es más fuerte, tanto es mayor la enfermedad; y cuanto es más fuerte el movimiento pasional fuera del orden de la razón, tanto es más fuerte la enfermedad del alma.

2. El pecado es principalmente un acto de la voluntad, facultad que no se ve impedida por enfermedad del cuerpo. Puede un enfermo estar dis-

Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animae, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani: sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in X "De historiis animalium" [13]. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius.

Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto (a.1) debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus, in I "Ethic." [14], comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animae.

Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infir-

[13] C.1 n.1 (BK 633b20).
[14] C.13 n.15 (BK 1102b18): S.TH., lect.20.

mus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra (a.1) dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis.—Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

puesto a cualquier acto voluntario. En cambio, la voluntad se ve impedida por la pasión en la forma descrita. Todo ello nos arguye que, cuando se habla de pecados de flaqueza, hay que referirlos a flaqueza del alma, no del cuerpo.—Se llama, sin embargo, a la misma enfermedad del alma enfermedad de la carne; pues, debido a la condición de nuestra carne, las pasiones del alma se alzan contra la razón, ya que el apetito sensitivo es una virtud que se sirve del órgano corporal.

Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quae passio inclinat: et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo praedicto (a.1).

3. Es libre a la voluntad asentir o no asentir a lo que las pasiones mueven. Eso quiere significar la frase "nuestro apetito está en nosotros". Pero el mismo asentimiento o disentimiento de la voluntad se ve impedido por la pasión, como se acaba de anotar.

ARTICULO 4

Utrum amor sui sit principium omnis peccati [a]

Si el amor de sí mismo es el principio de todo pecado

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati.

1. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde et praecipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Levit. 19,18. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 7,8: "Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam": ubi Glossa [15] dicit quod "bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet": quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab

Dificultades. Parece que el amor de sí mismo no es principio de todo pecado.

1. Lo que en sí mismo es bueno y obligatorio, no es causa propia de pecado. Pero el amor de sí mismo es bueno y obligatorio, en tal forma que se nos impuso el precepto de amarnos. Luego el amor de sí mismo no es causa propia de pecado.

2. Dice el Apóstol: "Con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda concupiscencia". Y comenta la Glosa: "Buena es la ley que, al prohibir la concupiscencia, prohibe todo mal". Esto se refiere a que la concupiscencia es causa de todo pecado. Pero la concupiscencia es otra pasión distinta del amor, como hemos visto.

[a] Infra q.84 a.2; 2-2 q.25 a.7 ad 1; q.153 a.5 ad 3; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.1; *De malo* q.8 a.1 ad 19.

[15] *Ordin.* et *interl.*; cf. Augustin., *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204.

Luego el amor de sí mismo no es causa de todo pecado.

3. Comentando San Agustín las palabras del Salmo: "la abrasan con el fuego y la asolan", escribe: "Todo pecado deriva o de amor mal inflamado o de un temor que humilla indebidamente". Luego no es sólo el amor propio la causa del pecado.

4. Así como el hombre peca, a veces, por amor desordenado de sí mismo, peca igualmente por amor desordenado del prójimo. Luego el amor de sí mismo no es causa de todo pecado.

Por otra parte, declara San Agustín que "el amor de sí mismo, hasta el extremo de despreciar a Dios, es quien construye la ciudad de Babilonia". Pero por cualquier pecado pertenece uno a la ciudad de Babilonia; luego el amor de sí mismo es causa de todo pecado.

Respuesta. La causa propia y directa del pecado hay que tomarla de su conversión al bien conmutable; en este sentido, todo acto de pecado procede de algún desordenado apetito del bien temporal. Y, a su vez, el que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo, pues amar a uno es quererle bien. De donde se infiere que el amor de sí mismo es causa de todo pecado [70].

Soluciones. El amor ordenado de sí mismo es obligatorio y natural, a condición de que se desee un bien conveniente. En cambio, el amor desordenado, que lleva hasta el desprecio de Dios, decimos que es causa del pecado, como afirma San Agustín.

2. La concupiscencia, por la que uno se desea a sí mismo algún bien, se reduce al amor de sí mismo como a su causa, conforme a la descripción hecha.

amore, ut supra habitum est (q.23 a.4; q.30 a.2). Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Praeterea, Augustinus [10], super illud Ps. 79,17: "Incensa igni et suffossa", dicit quod "omne peccatum est ex amore malo inflammante, vel ex timore male humiliante". Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Praeterea, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [11], quod "amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis". Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.75 a.1) dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum (in "Sed contra").

Ad secundum dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est (in c).

[10] *Enarr. in Psalm.* 79,17: ML 36,1027.
[11] C.28: ML 41,436; *Enarr. in Psalm.* 64,1: ML 36,773.

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum quod amicus est quasi "alter ipse" [15]. Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

3. El amor es conjuntamente del objeto amado y de sí mismo, término a quien se desea el bien amado. En cuanto referido al bien amado, por ejemplo, cuando decimos que uno ama el vino, el dinero, tiene por causa el temor de perderlo, que es huída del mal. Así que todo pecado procede del amor desordenado de algún bien o de la huída desordenada de algún mal. Pero todo se reduce, en última instancia, al único amor de sí mismo; ésa es la causa de que el hombre desee el bien o huya del mal.

4. El amigo es como "otro yo". Por eso el pecar por amor del amigo parece que es como pecar por amor de sí mismo.

ARTICULO 5

Utrum convenienter ponantur causae peccatorum «concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum», et «superbia vitae» [a]

Si está bien considerar "la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida" como causa de los pecados

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse "concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum", et "superbia vitae".

1. Quia secundum Apostolum, I ad Tim. ult., 10, "radix omnium malorum est cupiditas". Sed superbia vitae sub cupiditate non continentur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

2. Praeterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur: secundum illud Dan. 13,56: "Species decepit te". Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Praeterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra (q.30 a.1) habitum est. Delectationes autem contingunt non so-

Dificultades. Parece que no está bien poner las tres concupiscencias como causas de los pecados.

1. Dice el Apóstol a Timoteo que "la raíz de todos los males es la avaricia". Como la soberbia no se contiene bajo el género de avaricia, no debe ponerse entre las causas de los pecados.

2. La concupiscencia de la carne se excita principalmente por la visión ocular. "La belleza te sedujo", dice Daniel. No debemos, pues, separar la concupiscencia de los ojos y la concupiscencia de la carne.

3. La concupiscencia es apetito de algo que deleita. Como las delectaciones nos vienen no sólo por conducto de los ojos, sino también por los de-

[a] *Sent.*, 2 d.42 q.2 a.1.

[15] ARISTOT., *Ethic.* 9 c.4 n.5; c.9 n.10: S.TH., lect.4,11.

más sentidos, deberíamos añadir la concupiscencia de los oídos y de los otros sentidos.

4. Lo mismo nos mueve a pecado el deseo desordenado del bien que la huida desordenada del mal. Como ahí nada se dice de la huida del mal, parece que no es una enumeración suficiente de las causas de pecado.

Por otra parte, leemos en la Epístola primera de San Juan: "Todo lo que hay en el mundo se puede catalogar en tres categorías: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida". Como esa referencia al mundo está hecha fijándose en el pecado, lo mismo se podría decir: "Todo el mundo está en manos del maligno". Luego las tres precedentes son las causas del pecado.

Respuesta. Ya hemos dicho que el amor desordenado de sí mismo es causa de todo pecado. En el amor desordenado de sí mismo está incluído el apetito desordenado del bien, porque todo el que ama quiere el bien para el amado. Luego es manifiesto que el apetito desordenado del bien es causa de todo pecado. Pero el bien es doblemente objeto del apetito sensitivo, en que están las pasiones del alma, que son causa del pecado: primero, en un orden absoluto, en cuanto que el bien es objeto del apetito concupiscible; segundo, bajo la razón de arduo, como objeto del apetito irascible, como hemos demostrado.

Además, hay que distinguir una doble concupiscencia: la natural, que tiende a las cosas de que nuestra naturaleza se sustenta, tanto en orden a la conservación del individuo —la comida, bebida y objetos semejantes—como a la conservación de la especie, cual sucede en las cosas venéreas. El apetito desordenado de todo esto se dice "concupiscencia de la carne".—La otra concupiscencia es espiritual, queremos decir, de aquellum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et allorum sensuum.

4. Praeterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (a.4 ad 3). Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I Io. 2,16: "Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae". In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde et ibidem 5,19 dicit quod "totus mundus in maligno positus est". Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.4) dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati: uno modo, absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo, sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est (q.23 a.1).

Est autem duplex concupiscentia, sicut supra (q.30 a.3) habitum est. Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur "concupiscentia carnis".—Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per

sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis: sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et haec quidem animalis concupiscentia vocatur "concupiscentia oculorum": sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X "Confess." [19]; sive referatur ad concupiscentiam rerum quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.—Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad "superbiam vitae": nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicetur (q.84 a.2; 2-2, q.162 a.1).

llas cosas que no proporcionan deleite ni sustento carnal, sino que deleitan por vía de aprehensión imaginativa o de forma semejante: son las riquezas, adorno de vestidos y cosas colindantes. Esta concupiscencia anímica se llama "concupiscencia de los ojos", bien sea que la entendamos por concupiscencia del mismo acto de ver, bien se refiera a la curiosidad, como dice San Agustín en las "Confesiones"; bien a la concupiscencia de todo aquello que se propone exteriormente a los ojos con intención de que excite la concupiscencia, como exponen algunos.—El apetito desordenado de un bien arduo pertenece a la "soberbia de la vida", pues soberbia es apetito desordenado de excelencia, como diremos más tarde.

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quae sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis: ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiae animali.

Queda, pues, bien claro que todas las pasiones, como causas de pecado, se reducen a esas tres: a las dos primeras se reducen todas las del apetito concupiscible; a la tercera, las del irascible, que no se divide en dos porque todas las pasiones del irascible se configuran con la parte que hemos llamado concupiscencia anímica [71].

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuscumque boni, sic etiam superbia vitae continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (q.84 a.1).

Soluciones. 1. En cuanto que avaricia significa apetito de cualquier bien, la soberbia no está fuera de sus límites. Cómo, en cuanto vicio especial, es raíz de todos los pecados, explicaremos más tarde.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae oculis videri possunt: sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

2. La concupiscencia de los ojos, de que aquí se trata, no es concupiscencia de todas las cosas que los ojos pueden ver, sino sólo de aquellas en que no se busca la delectación de la carne por el tacto, sino la delectación de la vista, es decir, de cualquier facultad aprehensiva.

Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter

3. El sentido de la vista es el más excelente y extenso de todos, como

[19] C.35: ML 32,802

dice el Filósofo. Por derivación de él, se aplica a los demás sentidos, e incluso a todas las aprehensiones internas, como se lee en el libro de "Las palabras del Señor".

4. La huída del mal procede del amor del bien. Por eso las pasiones que inclinan al bien son causas de aquellas otras que proceden desordenadamente en la huída del mal.

omnes sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in I "Metaphys." [20]. Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro "De verbis Domini" [21].

Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (q.25 a.2; q.29 a.2). Et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum, tanquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULO 6

Utrum peccatum allevietur propter passionem [a]

Si el pecado se atenúa por la pasión

Dificultades. Parece que el pecado no se atenúa por la pasión.

1. A una causa mayor corresponde un efecto más perfecto. Si lo cálido posee virtud para disolver, lo más cálido mayor cantidad disolverá. Según eso, a medida que la pasión, causa de pecado, como hemos visto, sea más intensa, mayor debe ser el pecado. Luego no lo disminuye, lo aumenta.

2. La misma relación hay de la pasión buena al mérito que de la mala al pecado. La pasión buena aumenta el mérito, pues tanto más misericordioso parece uno cuanto socorre al indigente con mayor misericordia. Luego también la pasión mala debe agravar el pecado, más bien que disminuirlo.

3. Cuanto uno obra con más intensidad al pecar, tanto es mayor el pecado. Pero la pasión que impele a la voluntad, la obliga a realizar más intensamente el acto de pecado. Luego la pasión aumenta el pecado.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem.

1. Augmentum enim causae auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (a.5). Ergo quanto est intensior passio, tanto est malus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Praeterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviat.

3. Praeterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

---

[a] Supra q.24 a.3 ad 3; q.73 a.6; *De verit.* q.26 a.7 ad 1; *Ethic.* 5 lect.13; *De malo* q.3 a.11.

[20] C.1 n.1 (Bk 980a23); S.Th., lect.1.

[21] *Serm. ad popul.* 112 c.6: ML 38,646.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiae vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum [22]. Ergo passio diminuit peccatum.

Respondeo dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est "facultas voluntatis et rationis" [23]. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem, ut supra [24] dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores: non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.—Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget: vel potius est signum magnitudinis eius inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Por otra parte, la misma pasión de la concupiscencia se llama tentación de la carne. Pero cuanto uno es fustigado por una mayor pasión, tanto menos gravemente peca, como dice San Agustín. Luego la pasión disminuye el pecado.

Respuesta. El pecado esencialmente es un acto del libre albedrío. La definición del libre albedrío es "facultad de la voluntad y de la razón". La pasión, a su vez, es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, ese movimiento del apetito sensitivo puede ser anterior y posterior al acto del libre albedrío [72]: anterior, en cuanto que la pasión del apetito sensitivo arrastra o inclina a la razón y voluntad, como hemos dicho; posterior, en cuanto que el movimiento de las facultades superiores, si son vehementes, redunda en las inferiores, pues es imposible que la voluntad se mueva con ardor hacia alguna cosa sin que se excite alguna pasión en el apetito sensitivo.

Por lo tanto, si pasión se toma en cuanto precede al acto de pecado, es preciso que lo disminuya, ya que el acto se dice pecado en la medida en que es voluntario y está en nuestro poder, es decir, está bajo el dominio de la voluntad y de la razón. En consecuencia, cuando la voluntad y la razón obran excitadas por su propia inclinación, no por impulso de la pasión, ese acto es más voluntario, más nuestro. Ahí está el porqué la pasión disminuye el pecado: disminuye el voluntario [73].—En cambio, la pasión que sigue al acto de pecado no lo disminuye, sino que lo aumenta, o, dicho más exactamente, es ya un signo de su magnitud, ya que manifiesta la intensidad de la voluntad en el acto de pecado [74]. En este sentido es verdad que, cuando uno peca con más placer y concupiscencia, tanto peca más gravemente.

---

[22] *De civ. Dei* l.14 c.12: ML 41,420; *De nat. et grat.* c.25: ML 44,261.
[23] Cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.24 c.3.
[24] A.1.2; q.9 a.2; q.10 a.3.

Soluciones. 1. La pasión es causa del pecado en lo que éste tiene de conversión. En cambio, su gravedad se mide por relación a su aversión [75], que nace—es verdad—de la conversión, pero inintencionadamente, indirectamente. Y ya sabemos que las causas imprevistas no aumentan los efectos; los aumentan las causas directas, propias.

2. La pasión buena que sigue a un juicio de la razón aumenta el mérito. Si lo precede, en tal forma que el motor principal de la obra sea el influjo de la pasión más bien que el juicio de la razón, esa pasión disminuye la bondad y alabanza del acto [76].

3. Aunque el movimiento de la voluntad incitada por la pasión es más intenso, no por eso llega a ser un acto propio de la voluntad como si procediera de la sola razón en orden al pecado [77].

Ad primum ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis; quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

Ad secundum dicendum quod bona passio consequens iudicium rationis, augmentat meritum. Si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULO 7

Utrum passio totaliter excuset a peccato *

Si la pasión excusa totalmente de pecado

Dificultades. Parece que la pasión excusa totalmente de pecado.

1. Lo que causa un acto involuntario, excusa de pecado. La concupiscencia de la carne, que es una pasión, causa el involuntario, según vemos en la Epístola a los Gálatas: "La carne tiene deseos opuestos al espíritu, de forma que no hagáis todo lo que queréis". Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

2. La pasión causa cierta ignorancia concreta, como hemos visto. Pero la ignorancia parcial excusa totalmente de pecado. Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

3. La enfermedad del alma es más importante que la del cuerpo. Es cierto que la enfermedad corporal

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato.

1. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quae est quaedam passio, causat involuntarium: secundum illud Gal. 5,17: "Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis". Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Praeterea, passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est (a.2). Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra (q.19 a.6) habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Praeterea, infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis

* Infra q.8 a.3; *Ethic.* 5 lect.13; *De malo* q.3 a.10.

totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Apostolus, Rom. 7,5; vocat passiones "peccatorum", non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat: alioquin, non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directo in ipsum fertur: vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebriotatem committit. — Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directo quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis: sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa: sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex negritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntario excusa totalmente de pecado, como sucede en los frenéticos. Luego mucho más la enfermedad del alma.

Por otra parte, el Apóstol nos habla de las "pasiones de los pecados" como causa del pecado, cosa que no sucedería si excusasen totalmente de él. Luego las pasiones no excusan totalmente de pecado.

Respuesta. Un acto que por su misma naturaleza es malo, se excusa de pecado totalmente cuando es totalmente involuntario. Luego cuando la pasión haga que el acto consiguiente sea totalmente involuntario, excusa totalmente de pecado; en caso contrario, no.

En esta cuestión conviene considerar dos partes: la primera, acerca del acto voluntario. Una cosa puede ser voluntaria en sí misma, por ejemplo, cuando la voluntad directamente tiende a ella como a su objeto; o en su causa, cuando la voluntad se dirige a la causa, no a los efectos que de ella dimanan; por ejemplo, si uno voluntariamente se emborracha, por esa voluntariedad de la causa se le imputa todo lo que obre a impulsos del vino.—La segunda, acerca del voluntario directo e indirecto. Decimos que una cosa es directamente voluntaria cuando la voluntad va flechada hacia ella; indirectamente, cuando la voluntad pudo impedirla y no la impidió.

A base de esto debemos distinguir. La pasión es a veces tan fuerte, que priva del uso de la razón, cual sucede en quienes por amor o ira pierden la cabeza. En este caso, si la pasión fué voluntaria en su principio, se le imputa el acto a pecado; es voluntario por razón de su causa, como hemos dicho de la embriaguez. Si la causa no fué voluntaria, sino natural—por ejemplo, cuando uno por enfermedad u otra causa semejante llega a ser dominado por una pasión hasta perder el juicio—, el acto es totalmente involuntario y,

por consiguiente, está totalmente excusado de la razón de pecado.

Otras veces, en cambio, la pasión no es tan fuerte que incapacite totalmente el uso de la razón. Entonces la razón puede desechar la pasión apartando el pensamiento hacia otras cosas o impidiendo que lleguen a conseguir su efecto, porque los miembros no se aplican a la obra sino por el consentimiento de la razón, como hemos visto. Luego esa pasión no excusa totalmente de pecado.

Soluciones. 1. Esas palabras "no hacer lo que se quiere", no hay que referirlas a las obras realizadas por un acto externo, sino al movimiento interior de la concupiscencia. El hombre quisiera no desear nunca el mal. Es lo mismo que explica San Pablo a los Romanos: "El mal que odié, eso es lo que hago". — O pudiera también aplicarse a la pasión en cuanto que precede al acto, como sucede en aquellos que quieren contenerse, pero que son arrastrados por la concupiscencia.

2. La ignorancia parcial que excusa totalmente de pecado, se refiere a una circunstancia que no se ha podido conocer, a pesar de emplear la diligencia oportuna. La pasión causa una ignorancia del derecho a obrar en un caso concreto, impidiendo la aplicación de la ciencia común a un acto particular. Y esta pasión puede la razón reprimirla, como hemos dicho.

3. La enfermedad del cuerpo es involuntaria. Habría lugar al paralelismo si fuese voluntaria, como la embriaguez de que hemos hablado, que es también enfermedad corporal [78].

rius, et per consequens totaliter a peccato excusatur.

Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter interciplat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes; vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (q.17 a.9). Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, "ut non quaecumque vultis, illa faciatis", non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum: vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7,15: "Quod odi malum, illud facio".— Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem: ut patet in continentibus qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria: sicut de ebrietate dictum est (in c), quae est quaedam corporalis infirmitas.

ARTICULO 8

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale [1]

Si el pecado de pasión puede ser mortal

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale.

1. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale: cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Praeterea, causa non est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra (q.74 a.4) habitum est. Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. Praeterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis (a.1.2) patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7,5 quod "passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti". Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra (q.72 a.5) dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus: quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non

Dificultades. Parece que el pecado de pasión no puede ser mortal.

1. El pecado venial se contradistingue del mortal. Pero el pecado de flaqueza es venial, pues tiene en sí mismo cierta causa de perdón. Luego el pecado de pasión, que es también de flaqueza, parece que no puede ser mortal.

2. La causa no es más noble que el efecto. Pero la pasión no puede ser pecado mortal, ya que en la sensualidad no hay pecado mortal, como antes hemos dicho. Luego el pecado de pasión no puede ser mortal.

3. La pasión nos aleja de la razón, como se ha visto. Pero es propio de la razón convertirse a Dios o separarse de El, ya que esto es lo esencial del pecado mortal. Luego el pecado de pasión no puede ser mortal.

Por otra parte, dice el Apóstol a los Romanos: "Las pasiones de los pecados obran en nuestros miembros para fructificar para la muerte". Pero tener frutos de muerte es propio del pecado mortal. Luego el pecado de pasión puede ser mortal.

Respuesta. El pecado mortal consiste en la aversión del último fin, que es Dios; aversión que pertenece a la razón en cuanto deliberativa, como le pertenece también ordenar las cosas al fin. Luego el único motivo justificante de que la inclinación de la naturaleza a un término se oponga al último fin, es que la razón deliberativa no pueda intervenir. Esto sucede en los movimien-

[1] *De malo* q.3 a.10.

tos súbitos. Pero el que uno por pasión cometa pecados o dé consentimiento deliberado no es movimiento repentino. Luego la razón, deliberando, puede intervenir, puede excluir o, al menos, impedir la pasión, como hemos dicho anteriormente. Y, si no interviene, peca mortalmente, cual sucede en muchos homicidios y adulterios, cometidos por pasión [79].

potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (a.7; q.10 a.3 ad 2). Unde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionum committuntur.

Soluciones. 1. El pecado puede ser venial por triple motivo: primero, por la causa, ya que puede tener cierta causa de perdón, que disminuya el pecado; por este capítulo el pecado de flaqueza o ignorancia se dice venial. Segundo, por el hecho del perdón; todo pecado, por la penitencia, se hace venial, es decir, está perdonado [80]. Tercero, por su misma naturaleza; por ejemplo, una palabra ociosa es venial por naturaleza. Y éste es el modo como el pecado venial se opone al mortal. La objeción opone más bien el primer aspecto que el tercero.

Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur triplíciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum: et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu: sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale,' idest veniam consecutum. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali: obiectio autem procedit de primo.

2. La pasión es causa del pecado en cuanto a su conversión. El que sea mortal procede de la aversión, que inintencionadamente se sigue de la conversión, como hemos dicho. Luego el argumento no vale.

Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (a.6 ad 1). Unde ratio non sequitur.

3. La pasión no siempre impide totalmente el ejercicio de la razón. Permanece el libre albedrío para que pueda convertirse o apartarse de Dios. Y, si totalmente privara del uso de la razón, no habría pecado, ni mortal ni venial.

Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

INTRODUCCION A LA CUESTION 78

LA MALICIA, CAUSA DEL PECADO

Orden de los artículos

Probada la existencia o posibilidad del pecado por malicia (a.1), se le compara al pecado por hábito: si todo pecado por hábito lo es por malicia (a.2) y todo pecado por malicia lo es por hábito (a.3); luego se pondera su gravedad sobre el pecado por pasión (a.4).

Doctrina de los artículos

No sólo por ignorancia o por pasión; pecamos también maliciosamente. Faltamos, en otros términos, no sólo por un defecto de la razón o del apetito sensitivo, sino también por un defecto que es de la voluntad. Quien ama un bien menor sobre un bien mayor, escoge a ciencia cierta el bien menor—por ejemplo, una comodidad temporal—, que antepone al bien superior—v. gr., un premio eterno (a.1).

Todo el que peca arrastrado por un hábito malo no retractado, peca por malicia: escoge a sabiendas el bien menor, que para él es más amable por serle más conveniente o más connatural merced al hábito vicioso (a.2).

Pero no siempre es arrastrado por un hábito vicioso el que peca maliciosamente; a veces la elección de un bien inferior, aun a ciencia cierta, tiene por origen la pérdida del temor o de la esperanza—que impidieran el pecado—, y entonces, evidentemente, tenemos como causa un desorden que es de la voluntad, mas no es un hábito vicioso (a.3).

Estos pecados de malicia son más graves que los de flaqueza; son, en efecto, mucho más voluntarios, más diuturnos y más perjudiciales (a.4).

CUESTION 78

(In quatuor articulos divisa)

De causa peccati quae est malitia

De la malicia como causa del pecado

Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia (cf. q.76 introd.).

Según el orden establecido, nos corresponde tratar de la causa del pecado por parte de la voluntad, que es la malicia.

Cuatro cuestiones:

Primera: si puede uno pecar por verdadera malicia, es decir, con propósito deliberado.

Segunda: si todo el que peca por hábito, peca por verdadera malicia.

Tercera: si todo el que peca por verdadera malicia, peca por hábito.

Cuarta: si el que peca por verdadera malicia, peca más gravemente que el que peca por pasión.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare.

Secundo: utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio: utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto: utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULO 1

Utrum aliquis peccet ex certa malitia [a]

Si hay alguno que peque por verdadera malicia

Dificultades. Parece que nadie peca por cálculo, por verdadera malicia.

1. La ignorancia se opone a la intención calculada, es decir, a la verdadera malicia. Como "todo el que obra mal es un ignorante", según el Filósofo, y, según dice el Proverbio, "se equivocan quienes obran mal", síguese que nadie peca por verdadera malicia.

2. Afirma Dionisio que "nadie obra aspirando a conseguir el mal". Pero malicia parece que ha de ser eso: buscar el mal en el pecado, ya que cuanto cae fuera de la intención es accidental y no impone al acto su nombre. Luego nadie peca por verdadera malicia.

3. La misma malicia ya es pecado. Si la malicia es causa de pecado, se sigue que el pecado es causa de pecado hasta el infinito. Como esto es incongruente, síguese que nadie peca por malicia.

Por otra parte, se dice en Job: "Como de propósito se apartaron de Dios y no quisieron entender sus ca-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia.

1. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed "omnis malus est ignorans", secundum Philosophum [1]. Et Prov. 14,22 dicitur: "Errant qui operantur malum". Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2], quod "nullus intendens ad malum operatur". Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando: quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Praeterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Iob 34,27: "Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intel-

---

[a] *Sent.* 2 d.43 a.1; *De malo* q.2 a.8 ad 4; q.3 a.12; a.14 ad 7.8.

[1] *Ethic.* 3 c.1 n.14 (Bk 1110b28); S.Th., lect.3.

[2] § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S.Th., lect.14.22.

ligere noluerunt". Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod homo sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectus appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem ex-

minos". Y como apartarse de Dios es pecar, síguese que hay quienes pecan por intención deliberada, por malicia.

Respuesta. El hombre, como todas las demás cosas, tiene naturalmente cierto apetito del bien; y que su apetito recaiga sobre un mal se debe a corrupción o desorden en alguno de sus principios. Es como se origina el mal en las cosas naturales. Pues bien, los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, tanto racional—voluntad—como sensitivo. Por eso el pecado, tratándose de actos humanos, a veces procede de un defecto del entendimiento, por ejemplo, cuando uno peca por ignorancia; o del apetito sensitivo, por ejemplo, cuando se peca por pasión; y también por defecto de la voluntad, es decir, por su desorden.

Y ¿cuándo se dice que la voluntad obra desordenadamente? Cuando a un bien menor lo ama más que al mayor. Lo que sucede es que prefiere uno privarse del bien menos amado para poder gozar del más amado, lo mismo que prefiere le corten un miembro antes de perder la vida, que es lo más amado. De esta forma, cuando la voluntad desordenada ama más un bien temporal—por ejemplo, las riquezas o placeres—que el orden de la razón y ley divina, o de la caridad y cosas semejantes, síguese que prefiere privarse de un bien espiritual antes que de un bien temporal. Siempre se cumple que el mal no es otra cosa que privación de bien. En nuestro caso se prefiere intencionadamente un mal espiritual, mal absoluto, privativo del bien correspondiente, a condición de gozar de un bien temporal. Por eso se dice que es pecado de malicia verdadera un pecado calculado con severidad matemática, como eligiendo el mal de propósito.

Soluciones. 1. La ignorancia produce a veces un desconocimiento ab-

soluto de que es malo lo que hace; de ahí proviene el nombre: pecado de ignorancia. Pero otras veces nos hace desconocer que es mala esta obra concreta que hacemos; puede suceder por influjo de la pasión, por ejemplo. Otras, finalmente, nos hace desconocer que no debemos apegarnos a este mal para conseguir el bien apetecido, pero en orden absoluto sabe que esto es malo. Es en este sentido como desconoce las cosas el que obra por verdadera malicia [81].

2. Nadie aspira al mal directamente; puede uno quererlo para evitar otro mal o para conseguir un bien, como ya hemos visto. El pecador desearía conseguir el bien apetecido sin privarse del otro bien. Por ejemplo, un hombre lascivo desearía gozar del placer sin ofender a Dios. Pero, puesta la disyuntiva, prefiere pecar contra Dios a privarse del placer.

3. Pecar por malicia tiene dos sentidos: primero, pecar por malicia habitual, en cuanto que el Filósofo llama malicia al hábito malo, lo mismo que llama virtud al hábito bueno. En este sentido decimos de uno que peca por malicia, porque peca por inclinación del hábito. Pero puede entenderse, en segundo lugar, de la malicia actual; y en este caso caben dos posibilidades: una consiste en llamar malicia a la misma elección del mal, y entonces se dice que es pecado de malicia por la elección del mal; la otra entiende por malicia una culpa anterior de la que brota otra posterior; por ejemplo, cuando uno fustiga la gracia de un hermano por envidia. En este caso, un acto no es causa de sí mismo, sino que el acto interior es causa del exterior. Un pecado es causa de otro pecado; pero no en serie infinita, porque hay que llegar a un primer pecado que no esté causado por otro pecado, como hemos dicho más arriba.

cludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur: et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum: sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum: et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo: potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in c). Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei: sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis: secundum quod habitus malus a Philosopho [a] nominatur "malitia", sicut habitus bonus nominatur "virtus". Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus.—Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur: et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa: sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius: sed actus interior est causa actus exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum: quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (q.75 a.4 ad 3).

[a] *Ethic.* 2 c.5 n.1 (Bk 1105b19).

ARTICULO 2

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia [a]

Si todo el que peca por hábito peca por verdadera malicia

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

1. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu: sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Praeterea, "actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur", ut dicitur in II "Ethic." [b]. Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Praeterea, in his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit: secundum illud Prov. 2,14: "Qui laetantur cum malo fecerint et exultant in rebus pessimis". Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: "poenitudine" enim "roplentur pravi", idest habentes habitum, vitiosum, ut dicitur in IX "Ethic." [c]. Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum; ut dicitur in VI "Ethic." [d] de habitu

Dificultades. Parece que no todo el que peca por hábito peca por verdadera malicia.

1. El pecado que procede de verdadera malicia parece que es gravísimo. Pero, a veces, se comete pecado leve también por hábito, por ejemplo, diciendo una palabra ociosa. Luego no todo pecado que procede de un hábito procede de verdadera malicia.

2. "Los actos que proceden de hábitos son semejantes a los actos que engendraron el mismo hábito". Como los actos que concurren en la formación de un hábito malo no son de malicia verdadera, los pecados que proceden de un hábito tampoco deben serlo.

3. Cuando uno peca por verdadera malicia, disfruta en el pecado cometido. Ya lo dice el Proverbio: "Se alegran de obrar mal y gozan en lo más degradante". La razón es que a todos deleita la consecución de la cosa apetecida y el obrar conforme a las exigencias de su hábito. Mas a los que pecan por hábito se arrepienten de haber pecado, y "se ven inundados de pesadumbre", como dice el Filósofo. Luego los pecados que proceden de hábito no son de verdadera malicia.

Por otra parte, llamamos pecado de verdadera malicia al realizado por elección del mal. Y como cada cual se siente inclinado a obrar según los hábitos que posee, conforme a lo dicho hablando de las virtudes, sigue-

---

[a] *Sent.* 2 d.43 a.2.

[b] C.2 n.8.9 (BK 1104a27; a.33): S.TH., lect.2.

[c] C.4 n.10 (BK 1166b24): S.TH., lect.4.

[d] C.2 n.4 (BK 1139a32): S.TH., lect.2.

se que el pecado de hábito es de verdadera malicia.

Respuesta. No es lo mismo pecar en virtud del hábito y pecar teniendo un hábito interior en nosotros. No es necesario usar del hábito, pues está sometido a la voluntad del que lo posee. Por eso en la definición se dice que "se usa de él cuando se quiere". Y así como puede suceder que uno que posee hábito vicioso prorrumpa en actos de virtud (ya que la razón no se corrompe del todo por los hábitos malos, sino que permanece algo íntegro en ella, que es la verdadera causa de que el pecador pueda hacer obras buenas), así puede también acontecer que, poseyendo hábito, no se haga uso de él, sino que se obre a impulsos de una pasión que nos invade o a causa de la ignorancia [82]. No obstante, cuando se hace uso del hábito vicioso, es necesario que el pecado resulte de verdadera malicia. A todo el que posee un hábito le resulta amable cuanto está conforme con ese hábito. Le es ya connatural. El hábito y la costumbre se convierten en naturaleza. Y lo que conviene a uno por razón de sus hábitos viciosos, es lo que excluye el bien espiritual. De ahí se sigue que el hombre prefiere el mal espiritual a fin de conseguir lo que le resulta apetitoso por razón del hábito. Y esto es pecar por verdadera malicia. Luego quien peca por hábito peca por verdadera malicia.

Soluciones. 1. Los pecados veniales no excluyen el bien espiritual, que es la gracia de Dios y la caridad. Por eso no los llamamos males absolutos, sino relativos. Y en esa misma proporción los hábitos por ellos engendrados no tienen categoría de males absolutos, sino relativos.

2. Los actos que nacen de los hábitos son específicamente iguales a los actos que formaron esos mismos hábitos; no difieren sino en el grado de perfección, como más y menos.

virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse "quo quis utitur cum voluerit"[1]. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquis eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum, interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur: differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto.

[1] AUGUST., *De bono coniug.* c.21; AVERROES, *De anima* 3 comm.18.

Et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quandiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit.—Plerumque tamen tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

Y esa misma es la relación de pecado de malicia al pecado que se comete por pasión.

3. Quien peca por hábito, al obrar así, goza del efecto que se sigue. Pero como la razón no está totalmente corrompida por el hábito, puede suceder que, no usando del hábito que posee, piense de forma distinta y se arrepienta del mal que hizo obrando según su hábito malo. Mas la regla general suele ser que estos hombres se arrepientan no por detestación del mal, sino por algún inconveniente que el pecado lleva consigo.

ARTICULO 3

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu [a]

Si el que peca por verdadera malicia peca por hábito

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

1. Dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [8], quod non est cuiuslibet iniusta facere qualiter iniustus facit, scilicet ex electione sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (a.1). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Praeterea, Origenes dicit, in I "Peri Archon." [9], quod "non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est". Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

Dificultades. Parece que quien peca por verdadera malicia, peca por hábito.

1. Leemos en el libro V de los "Eticos", de Aristóteles, que cometer injusticias al modo como obran los hombres injustos, es decir, por elección, no es de cualquiera, sino de quien posee el hábito de hacerlo. Pero pecar por verdadera malicia es pecar por elección del mal, como hemos dicho. Luego el pecar por malicia es exclusivo de quienes poseen el hábito malo.

2. Decía Orígenes que en la vida moral "no se dan caídas vertiginosas, sino por partes y poco a poco". Pero el pecado de malicia parece que es el grado más bajo de la vida moral. Luego no es obra de un momento, sino de una costumbre que engendra hábito; por lo que uno viene a pecar por malicia verdadera.

---

[a] *Sent.* 2 d.43 a.2; *In Mt.* 12.

[8] C.6 n.1.2 (BK 1134a17); a20); S.TH., lect.11.

[9] C.3: MG 11,155.

3. Cuando se peca por verdadera malicia es preciso que la voluntad se incline decididamente al mal que elige. Pero la naturaleza de la misma potencia no lleva al hombre al mal, sino al bien. Luego es necesario que, si elige el mal, lo haga por una pasión o hábito que se sobreañade. Mas, cuando uno peca por pasión, ya sabemos que no es un pecado de malicia el que comete, sino de flaqueza, como hemos dicho. Luego cuando uno peca por verdadera malicia es necesario que peque por hábito.

Por otra parte, la misma relación hay del hábito bueno a la elección del bien que del hábito malo a la elección del mal. Pero hay casos en que, sin poseer el hábito virtuoso, se elige el bien que está conforme con la virtud. Luego es posible también que quien no posee el hábito vicioso, a veces elija el mal. Y esto es precisamente pecar por malicia.

Respuesta. La voluntad no se refiere al bien lo mismo que al mal, ya que por su misma naturaleza se ordena al bien de la razón como a su propio objeto. De ahí procede el que todo pecado vaya contra la naturaleza. Busquemos, pues, una explicación distinta para el hecho de que la voluntad se incline al mal en su elección. Esto sucede a veces por defecto de la razón; por ejemplo, en el pecado de ignorancia; a veces también por impulso del apetito sensitivo; por ejemplo, en el pecado por pasión. Ninguna de estas cosas es pecar por malicia. Este pecado no se da sino cuando la voluntad por sí misma elige y se mueve hacia el mal. Puede efectuarse de dos maneras. Primera: si el hombre tiene cierta disposición corrompida que le mueve hacia el mal, en tal forma que, por esa disposición, le resulte conveniente y semejante un mal, al que tiende la voluntad precisamente por esa razón de conveniencia. Ya sabemos que todo ser tiende hacia lo que le es conveniente. Pero

3. Praeterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (q.77 a.3). Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum: quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id

quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam: vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso.—Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi eius qui habet habitum.

Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis habitur quod ex certa malitia peccet, sed praesupponitur aliquid: quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quaedam alia, ut dictum est (in c).

Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturae: sed bonum potest esse sine malo culpae perfecte.

esta disposición corrompida puede ser, o un hábito adquirido a fuerza de costumbre, que se convierte en naturaleza, o alguna disposición enfermiza del cuerpo; por ejemplo, cuando uno tiene ciertas inclinaciones naturales a algunos pecados por corrupción de su naturaleza.—La otra forma, como la voluntad tiende al mal, consiste en la remoción de impedimentos. Por ejemplo, si uno se contiene de pecar no porque no le agrade el pecado, sino por la esperanza de la vida eterna y el temor del infierno, una vez desaparecida la esperanza por la desesperación o suprimido el temor por la presunción, síguese que por verdadera malicia se lanzará desenfrenado a pecar.

Concluyamos, pues, diciendo que el pecado de verdadera malicia presupone en el hombre cierto desorden; pero no hace falta que siempre sea hábito. Luego no es necesario que quien peca por verdadera malicia, peque por hábito.

Soluciones. 1. El obrar como obra el injusto no consiste en cometer injusticias por malicia verdadera, sino en cometerlas complaciéndose en ella y sin que la razón se lo recrimine mayormente. Esto es propio de quien ya posee hábito.

2. Nadie desciende repentinamente a pecados de verdadera malicia, pero no hace falta que se presuponga siempre un hábito. Bastan otros principios.

3. No sólo la pasión y el hábito inclinan la voluntad al mal; hay otros principios, como ya hemos dicho.

4. No vale el paralelismo de la elección del bien y del mal. Porque el mal nunca existe sino en un bien de la naturaleza; en cambio, el bien puede darse perfectamente sin ningún mal de culpa.

ARTICULO 4

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione [a]

Si peca más gravemente el que obra por malicia que el que obra por pasión

Dificultades. Parece que quien peca por verdadera malicia, no peca más gravemente que quien peca por pasión.

1. La ignorancia excusa de pecado total o parcialmente. Pero se da mayor ignorancia en quien peca por verdadera malicia que en quien peca por pasión, porque quien peca por malicia tiene ignorancia del mismo principio, que es la mayor posible según el Filósofo: tiene una mala idea del fin, que es principio en el orden práctico. Luego más debe ser excusado de pecado quien peca por malicia que quien peca por pasión.

2. Cuanto mayor es el incentivo a pecado, tanto menor es la culpabilidad, como se ve en quien es arrastrado por una pasión más intensa. Pero quien peca por verdadera malicia es arrastrado por un hábito, cuyo impulso es mayor que el impulso de la pasión. Luego quien peca por hábito, peca menos que quien peca por pasión.

3. Pecar por verdadera malicia es pecar por elección del mal. Quien peca por pasión, también hace elección del mal. Luego su pecado no es menor que el pecado de verdadera malicia.

Por otra parte, el pecado cometido por verdadera malicia merece mayor pena, según la expresión de Job: "Les hiere Dios como a perversos porque maliciosamente se alejaron de sus caminos". Pero la pena no se aumenta sino por la gravedad de la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione.

1. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantia principii, quae est maxima, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [10]; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Praeterea, quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat: sicut patet de eo qui maiori impetu passionis delicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Praeterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso gravlorem poenam meretur: secundum illud Iob 34,26-27: "Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo". Sed poena non augetur nisi prop-

---

[a] *Sent.* 2 d.43 a.4; *Ethic.* 7 lect.8; *De malo* q.3 a.13.

[10] C.2 n.4 (Bk 1151a16); S.Th., lect.8.

ter gravitatem culpae. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

culpa. Luego el pecado se agrava por ser de verdadera malicia.

Respondeo dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur: et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur: et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens.

Respuesta. El pecado de verdadera malicia es más grave que el de pasión, por tres razones. Primera, porque, radicando el pecado en la voluntad principalmente, cuanto más propio de la voluntad sea el movimiento de pecado, tanto es el pecado más grave en igualdad de condiciones. Como el pecado de verdadera malicia es un movimiento más propio de la voluntad, que se mueve por sí misma al mal, que el movimiento excitado por la pasión, que se considera como algo extrínseco, síguese que el pecado se agrava en virtud de esa malicia, y tanto más cuanto mayor sea ésta. En cambio, lo que proviene de pasión disminuye el pecado, y tanto más cuanto la pasión es más vehemente [83].

Secundo, quia passio quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit: et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens: et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus, in VII "Ethic." [11], comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate.

La segunda razón es que la pasión que incita a la voluntad al pecado, pasa pronto, y el hombre vuelve también pronto a sus buenos propósitos, arrepintiéndose de su pecado [84]. En cambio, el hábito que mueve al hombre a pecar por malicia es una cualidad permanente, y quien peca en virtud de ella, peca más permanentemente. Por eso dijo el Filósofo que el inmoderado que peca por malicia es semejante a un enfermo que padece sin cesar; en cambio, el inmoderado que peca por pasión sería semejante al que padece la enfermedad a intervalos.

Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod

La tercera se funda en que quien peca por verdadera malicia está mal dispuesto en orden al fin, que es principio en el orden práctico. Y su defecto es más peligroso que el del otro que peca por pasión, cuyo propósito tiende a un buen fin, aunque se interrumpa de momento por la pasión. Siempre es verdad que el error de principios es funestísimo [85]. Luego queda claro que el pecado de

[11] C.8 n.1 (Bk 1150b32); S.Th., lect.8.

malicia es más grave que el pecado de pasión [86].

Soluciones. 1. La ignorancia concomitante al acto—de ella nos habla la objeción—ni excusa ni disminuye el pecado, como hemos dicho más arriba. Luego, por más grande que ella sea, no hace menor al pecado.

2. El impulso que da la pasión es algo como extrínseco a la voluntad; en cambio, el hábito inclina a la voluntad desde dentro. Luego no vale la argumentación.

3. Una cosa es pecar por elección, y otra pecar eligiendo solamente. Quien peca por pasión, peca con elección, sin duda alguna; pero no por elección. La elección no es en él principio de pecado, sino que es la pasión quien induce a hacer la elección de una cosa que, si no fuera por la pasión, no eligiría. En cambio, quien peca por malicia elige el mal en sí mismo, del modo descrito anteriormente; y la elección viene a ser principio del pecado. Por eso precisamente decimos que es pecado de elección [87].

est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est (q.76 a.3.4). Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum quod impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis: sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est (a.1). Et ideo electio in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

CAUSAS EXTERNAS DEL PECADO

Orden de los artículos

Porque Dios puede mover la voluntad—que es causa próxima del pecado—, cabe preguntarse si el pecado puede tener a Dios como causa *per se,* cuanto al elemento formal (a.1) o material (a.2), o siquiera como causa *per accidens,* cuanto al hecho (a.3) e incidentalmente cuanto al fin (a.4).

Doctrina de la Iglesia

El concilio Tridentino definió: «Quien dijere que no está en las manos del hombre torcer sus caminos, sino que las malas obras, lo mismo que las buenas, son efecto de Dios, no sólo en cuanto las permite, sino propiamente y *per se,* de modo que se le adjudique como obra suya no menos la traición de Judas que la conversión de San Pablo, sea anatema» (DB 816).

Doctrina de los artículos

Que Dios, propiamente hablando, no sea causa del elemento formal advertido ya en el pecado, es manifiesto a quien considere que, en primer lugar, Dios no puede mover positivamente sino en orden a Sí—pues todo agente obra por su fin, y el primer agente no conoce un fin fuera de sí propio—, mientras el pecado, cuanto a su elemento formal, importa un desorden o, cuando menos, una falta de orden a Dios como último fin, y que, además, si Dios niega a veces los auxilios con que el pecado se evitaría, no sólo no está obligado a darlos, mas los rehusa sabiamente —quien mueve las causas segundas según la condición de estas causas, mueve defectiblemente las causas deficientes—y justamente, pues Dios no niega su gracia sino a quien pone óbice a tan sublime como gratuito beneficio (a.1).

Dios es, no obstante, verdadera causa positiva del elemento material que encierra el acto del pecado, que es ser y es acto, y, por lo mismo, se reduce, como todo ser por participación, al ser por esencia, y como toda acción, a la primera causa (a.2).

Puede oponerse que en las sagradas Letras aparece Dios cual causa positiva de la ceguera y endurecimiento espiritual, precursores, si no

compañeros, del pecado; así dice por Isaías (6,10): *Endurece el corazón de este pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos; que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda con su corazón, y no sea convertido de nuevo*; es claro que un alma ciega se adhiere al mal porque no alcanza a distinguir el rayo de luz que le encamina al bien, y que un alma endurecida se abraza estrechamente al pecado porque no percibe la voz que canta las excelencias de la virtud. Pero distingamos aquí también un elemento doble: la adhesión al bien conmutable—que entraña la aversión del bien divino—es lo formal, mientras que la substracción de la gracia es más bien ocasión de que el alma permanezca en estado tan triste. Dios no causa la ceguera y el endurecimiento en cuestión, si hablamos formalmente, pues en este sentido envuelven un pecado, de que Dios no es causa. Puede decirse que Dios da ocasión a que el entendimiento quede sin luz y el corazón no sepa enternecerse; mas sabia y justamente niega El su gracia (a.3).

Una cuestión incidental: ¿podemos afirmar que, si Dios permite tanta ceguedad y tanta dureza, es porque providencialmente sacará de ellas mayores bienes en provecho del mismo que las sufre? Responde Santo Tomás que la ceguera y el endurecimiento espiritual, en sí mismos o por virtud propia, son pena del pecado y preámbulo al pecado, y que en esta calidad no redundan en beneficio de quien las padece; que si entendimientos ofuscados y corazones endurecidos se convierten con doblada ternura y extraordinaria luz, todo ello es efecto u obra de la bondad y misericordia divinas, razón de que la gracia que se niega a unos se prodigue a otros (a.4).

CUESTION 79

(In quatuor articulos divisa)

De causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei

Causas externas del pecado. Primero, por parte de Dios

Después de las causas internas vienen las causas externas del pecado. Primeramente las consideraremos por parte de Dios; luego, por parte del demonio, y, por fin, por parte del hombre.

Sobre el primer punto, cuatro problemas se nos ofrecen:

Primero: si Dios es causa del pecado.

Segundo: si el acto de pecado viene de Dios.

Tercero: si Dios es causa de la obcecación y endurecimiento.

Cuarto: si estas cosas se ordenan a la salvación de los obcecados y empedernidos.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati (cf. q.76 introd.). Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte diaboli (q.80); tertio, ex parte hominis (q.81).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit causa peccati.

Secundo: utrum actus peccati sit a Deo.

Tertio: utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis.

Quarto: utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

ARTICULO 1

Utrum Deus sit causa peccati [a]

Si Dios es causa del pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 1,28, de quibusdam: "Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt". Et Glossa [1] ibidem dicit quod "Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum". Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Praeterea, Sap. 14,11 dicitur: "Creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum". Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in Primo (q.44 a.1; q.65 a.1) habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans homines ad peccandum.

3. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Praeterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati quod ipse sit causa mali poenae: de isto enim malo dicitur Is. 45,7, quod Deus est "creans malum"; et Amos 3,6: "Si est malum in civitate quod Deus non fecerit?" Ergo etiam divinae bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpae.

Sed contra, Sap. 11,25 dicitur de Deo: "Nihil odisti eorum quae fecisti", Odit autem Deus pecca-

Dificultades. Parece que Dios es causa del pecado.

1. Dice San Pablo que "Dios entregó a algunos a su réprobo sentir, que les lleva a cometer torpezas". Y la Glosa comenta: "Dios obra en los corazones de los hombres inclinando sus voluntades a donde le pluguiere, al mal o al bien". Pero hacer lo que no conviene e inclinarse por la voluntad al mal, es pecado. Luego Dios es causa del pecado en los hombres.

2. Son palabras de la Sabiduría: "Las criaturas se han convertido en abominación y escándalo para las almas de los hombres". Como la provocación al pecado se llama tentación, y todas las criaturas proceden de las manos de Dios, parece que Dios es causa del pecado provocándolos a pecar.

3. La causa de una causa es causa de sus efectos. Como Dios es causa de nuestra libertad, que a su vez es causa de pecado, síguese que Dios es causa del pecado.

4. El mal se opone al bien por naturaleza. Pero no repugna a la bondad divina el ser causa del mal de pena, pues, como afirma Isaías, "Dios crea el mal"—este mal de pena—; y lo mismo Amós: "¿Existe acaso algún mal en la ciudad no causado por Dios?" Luego tampoco repugna a la divina bondad ser causa de la culpa.

Por otra parte, nos dice la Sabiduría acerca de Dios: "Nada de cuanto hizo fué odiado por Dios". Pero Dios

[a] 1 q.48 a.6; q.49 a.2; 2-2 q.6 a.2 ad 2; *Sent.* 2 d.34 a.3; d.37 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,162; *De malo* q.3 a.1; *In Rom.* 1 lect.7.

[1] *Ordin.*; cf. AUGUST., *De grat. et lib. arb.* c.21: ML 44,909.

odia el pecado, conforme a la declaración de la Sabiduría: "Dios odia al impío y su impiedad". Luego Dios no es causa del pecado.

Respuesta. De dos modos es el hombre causa de pecado, tanto suyo como de los demás. Ante todo es causa inclinando directamente su voluntad o la de otro al pecado. Y también, indirectamente, no impidiendo que el pecado se llegue a realizar. Por eso se dice en Ezequiel al que no impide el pecado, amonestando al pecador: "Si no dijeres al impío: ¡Vas a morir!, te pediré a ti cuentas de su sangre".—Pero Dios no puede ser causa directa del pecado bajo ningún aspecto. Todo pecado es un alejamiento del orden, que tiende hacia Dios como hacia su fin. Como Dios infunde a todas las cosas una inclinación hacia Sí mismo, fin de todas ellas, al modo como explica Dionisio, síguese que es imposible que sea causa de un alejamiento propio o de otra persona respecto del recto orden, que aspira a Dios. Luego no es causa directa de pecado.

Ni siquiera lo es indirectamente. Sucede, es verdad, que Dios no concede a algunos los auxilios conducentes a evitar el pecado, con los cuales no pecaría de hecho. Pero esto lo hace también dentro del orden de su sabiduría y justicia. El es la sabiduría y justicia. Por eso a El no se le puede imputar el que otro peque, como a causa de pecado, de la misma forma que el capitán del navío no es causa de que el barco se hunda, a no ser cuando abandona el mando debiendo y pudiendo estar allí. Dios, por consiguiente, no es causa del pecado bajo ningún aspecto [88].

Soluciones. 1. En cuanto a las palabras del Apóstol, el mismo texto da la solución. Si Dios entregó a algunos a su réprobo sentir, es que ya tenían ese réprobo sentir dentro de sí para obrar el mal. Se dice que

tum: secundum illud Sap. 14,9: "Odio est Deo impius, et impietas eius". Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato: unde Ez. 3,18 speculatori dicitur: "Si non dixeris impio, Morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram". Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, 1 cap. "De div. nom." [2]. Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad vitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccat, sicut causae peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum quod, quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad facien-

[2] 1 5: MG 3,593; S.Th., lect.3.

dum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur: sicut dicimur exponere illos quos non tuemur.—Quod autem Augustinus dicit, in libro "De gratia et libero arbitrio" (cf. nt.1), unde sumpta est Glossa, quod "Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum"; sic intelligendum est quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut dictum est (in c). Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur: "Creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum", haec praepositio "in" non ponitur causaliter, sed consecutive: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur: "et in muscipulam pedibus insipientium", qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

Ad tertium dicendum quod effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum quod poena opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum: unde directe opponitur bonitati divinae. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena.

los entregó en cuanto que no les impidió ejercer ese réprobo sentir, de igual forma que decimos que exponemos al mal a quienes no protegemos.—Y lo que afirma San Agustín en su obra "Sobre la gracia y la libertad", de donde está tomada la Glosa que dice: "Dios inclina las voluntades de los hombres, ya al bien, ya al mal", hay que entenderlo: directamente inclina la voluntad al bien; al mal sólo inclina en cuanto que no impide hacerlo. Y aun esto procede del mérito de otro pecado anterior.

2. Cuando se dice que "las criaturas se han convertido en abominación y escándalo para el hombre", hay que entenderlo también: esa partícula "para" no indica causalidad, sino sólo sucesión. Dios no hizo las criaturas para el mal de los hombres, sino que esto se sigue por la necedad de los hombres. Por eso añade: "y como una trampa para los pies de los insensatos"; es decir, para quienes por su necedad utilizan las criaturas para otro fin ajeno al propuesto en la creación.

3. El efecto de una causa intermedia, que procede de ésta en cuanto subordinada a la causa primera, se reduce con todo derecho a la causa primera. En cambio, si procede de una causa intermedia en cuanto desordenada respecto de la causa primera, no se reduce a ella; lo mismo que una obra mala realizada por un criado contra lo ordenado por su señor, no se reduce al señor como a su causa. Así, pues, el pecado cometido por el libre albedrío contra el precepto de Dios no puede reducirse a Dios como a su causa.

4. La pena se opone al bien del castigado, a quien se priva de algún bien. En cambio, la culpa se opone al bien del orden, que mira a Dios; por eso se opone a la misma bondad divina. Luego no cabe paralelismo entre la culpa y la pena.

ARTICULO 2

Utrum actus peccati sit a Deo [a]

Si el acto de pecado procede de Dios [89]

Dificultades. Parece que el acto de pecado no procede de Dios.

1. Dice San Agustín que "el acto de pecado no tiene realidad alguna". Luego no proviene de Dios.

2. El hombre es causa de pecado en cuanto que produce el acto de pecado, pues "nadie quiere el mal con verdadera intención", como afirma Dionisio. Pero Dios no es causa del pecado. Luego tampoco es causa del acto de pecado.

3. Hay actos que son específicamente malos y pecados. Pero todo lo que es causa de un ser es causa de todo lo que le caracteriza específicamente. Luego, si Dios es causa del acto de pecado, debe ser también causa del pecado. Como esto no es verdad, síguese que tampoco es causa del acto de pecado.

Por otra parte, el acto del pecado es un movimiento de libre albedrío. Como "la voluntad de Dios es causa de todos los movimientos", según afirma San Agustín, la voluntad de Dios es causa del acto de pecado.

Respuesta. El acto del pecado es un ser y un acto. Por ambos conceptos tiene la razón de su existencia en Dios. Todo ser, sea como fuere, es necesario que se derive del ser primero, como consta por Dionisio. Igualmente, toda acción es producida por un ser que existe en acto,

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit a Deo.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De perfectione iustitiae" [2], quod "actus peccati non est res aliqua". Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Praeterea, homo non dicitur esse causa peccati nisi quia homo est causa actus peccati: "nullus" enim "intendens ad malum operatur", ut Dionysius dicit 4 cap. "De div. nom." [4] Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (a.1). Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Praeterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supradictis (q.18 a.5) patet. Sed quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (a.1). Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed "voluntas Dei est causa omnium motionum", ut Augustinus dicit, III "De Trin." [5]. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, 5 cap. "De div. nom." [6]. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum

---

[a] *Sent.* 2 d.37 q.2 a.2; *De malo* q.3 a.2.

[2] C.2: ML 44,294.

[4] § 19,31: MG 3,716.732; S.Th., lect.14.22.

[5] C.4: ML 42,873.

[6] § 4: MG 3,817 S.Th., lect.1.2.

ens actu; omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

porque nada obra quien no tiene actualmente la existencia. Pero todo ser en acto se reduce al primer acto, es decir, a Dios, como a su causa, que es acto por su misma esencia. Luego Dios es causa de toda acción en cuanto tal.

Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium: sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati: quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

El pecado significa ser y acción con cierto defecto adjunto. Ese defecto procede de la causa creada, es decir, del libre albedrío, en cuanto se aparta del orden del primer agente, de Dios. Por consiguiente, este defecto no se reduce a Dios como a su causa, sino al libre albedrío. Así como el defecto de la cojera se reduce a que la pierna está torcida, y no a la facultad motriz de la cual procede cuanto hay de movimiento en la cojera misma. En este aspecto, Dios es causa del acto del pecado, pero no es causa del pecado, no siendo causa de que el acto sea deficiente.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam. Sic enim actus peccati non est res.

Soluciones. 1. San Agustín llama en ese lugar "realidad" a la substancia, que es realidad perfecta. Y, en ese sentido, claro está que el acto de pecado no es realidad.

Ad secundum dicendum quod in hominem sicut in causam deducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus: quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter. Et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

2. Al hombre, como a causa, debe reducirse no sólo el acto, sino el mismo defecto, ya que carece de un orden que debía poseer, aunque esto no lo intente directamente. Por esto es causa del pecado. En cambio, Dios es causa del acto del pecado en tal forma que no es causa del defecto concomitante al acto. Luego no es causa del pecado.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est supra [1], actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio. Et sic ipsi defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

3. El acto y el hábito no reciben su especie de la privación, en que consiste la razón de maldad, sino del objeto al que va unida dicha privación. De esta forma, el mismo defecto, que no procede de Dios, pertenece a la especie del acto, no esencial, sino consecutivamente.

[1] Q.18 a.5 ad 2; q.54 a.3 ad 3.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis [a]

Si Dios es causa de la ceguera y endurecimiento

Dificultades. Parece que Dios no es causa de la ceguera y endurecimiento de algunos hombres.

1. Es frase de San Agustín: "Dios no es causa de lo que hace al hombre peor". Por la ceguera y endurecimiento, el hombre se hace peor. Luego Dios no es causa de esta ceguera y endurecimiento.

2. Esta es de San Fulgencio: "Dios no es vengador de una falta que El mismo ha cometido". Pero Dios es vengador del corazón endurecido, según leemos en el Eclesiástico: "Mal le ha de ir al corazón endurecido en el último día". Luego Dios no es causa de ese endurecimiento.

3. El mismo efecto no puede referirse a causas contrarias. Pues bien, la ceguera procede de la malicia del hombre, como atestigua la Sabiduría: "Los ha cegado su misma malicia"; y también el demonio, conforme a la segunda Epístola a los Corintios: "El dios de este mundo ha cegado las mentes de los fieles". Como estas causas parecen ser contrarias a Dios, Dios no puede ser causa del endurecimiento o ceguera.

Por otra parte, exclama Isaías: "Endurece el corazón de este pueblo y tapa sus oídos". Y San Pablo a los Romanos: "Se compadece de quien quiere, y endurece el corazón de quien le place".

Respuesta. La ceguera y endurecimiento incluyen dos cosas. Ante todo, un movimiento del alma humana adhiriéndose al mal y alejándose de la luz divina. En este aspecto,

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod Deus non sit causa excaecationis et indurationis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [b], quod "Deus non est causa eius quod homo sit deterior". Sed per excaecationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

2. Praeterea, Fulgentius dicit [c] quod "Deus non est ultor illius rei cuius est auctor". Sed Deus est ultor cordis obdurati: secundum illud Eccli. 3,27: "Cor durum male habebit in novissimo". Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Praeterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sap. 2,21: "Excaecavit enim eos malitia eorum"; et etiam diabolus, secundum illud II ad Cor. 4,4, "Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium"; quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Deus ergo non est causa excaecationis et obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Is. 6,10: "Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava". Et Rom. 9,18 dicitur: "Cuius vult, miseretur; et quem vult, indurat".

Respondeo dicendum quod excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine. Et

---

[a] *Sent.* 1 d.40 q.4 a.2; *De verit.* q.24 a.10; *In Mt.* 13; *In II Cor.* 4 lect.2; *Cont. Gent.* 3,162; *In Io.* 12 lect.7; *In Rom.* 9 lect.3.

[b] Q.3: ML 40,11.

[c] *De dupl. praedest. Dei* l.1 c.19: ML 65,167.

quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte vivendum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis.

Dios no es causa del endurecimiento y ceguera, como tampoco es causa del pecado. Pero hay otro aspecto, la substracción de la gracia, de la cual se sigue que la mente no se vea ya iluminada por Dios para ver rectamente, y que el corazón del hombre no se sienta estimulado a vivir bien. En este sentido Dios es causa de la ceguera y endurecimiento del corazón.

Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Io. 1,9: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum", sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter: nam sol agit illuminando per necessitatem naturae; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum: sicut patet de domo cuius fenestrae sunt clausae. Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat: sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa substractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis.—Quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus; ideo quantum ad visum, ponitur

Pero hay que considerar también que Dios es causa de la iluminación universal de las almas, según nos habla San Juan: "Es la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre", lo mismo que el sol es la causa universal de la iluminación de los cuerpos. Pero cada uno a su modo: el sol ilumina por necesidad de su naturaleza; Dios obra libremente según el orden de su sabiduría. Además, el sol, aunque por su parte comunique su luz para todos los cuerpos, si alguno le presenta impedimentos, ese cuerpo queda en tinieblas, como sucede en una casa con las ventanas cerradas. Claro está que la causa de aquella obscuridad no es el sol; no es su intención dejar sin luz las estancias internas de la casa. La causa única es quien cerró las ventanas. En cambio, Dios, por su propio designio, no envía nuevos rayos de la luz de su gracia a quienes le oponen obstáculos. De forma que la causa completa de la substracción de la gracia es no sólo aquel que pone obstáculos, sino también Dios, que, por su divino designio, no envía sus gracias. De esta forma Dios es causa de la ceguera, de que los oídos no oigan y del endurecimiento del corazón.—Son estos efectos diversos, correspondiendo a los efectos de la gracia, que perfecciona el entendimiento con el don de sabiduría e inflama el afecto con el fuego de la caridad. Y como al conocimiento intelectual concurren principalmente dos sentidos, la vista y el oído, uno—la vista—en cuanto al descubrimiento de las cosas y otro —el oído—para aprender lecciones,

de ahí que en cuanto a la visión se pone la ceguera; en cuanto al oído se añade la sordera; y en cuanto al afecto, el endurecimiento del corazón.

Soluciones. 1. Como la ceguera y el endurecimiento, por parte de la substracción de la gracia, son penas, en este sentido el hombre no se hace peor por ellas; se hace peor en cuanto que incurre en ellas por la culpa, como sucede con las demás penas.

2. La objeción considera el endurecimiento como culpa, no como pena.

3. La malicia es causa meritoria de la ceguera, como la culpa es causa meritoria de la pena. En ese sentido es como el demonio nos ciega, nos induce a la culpa.

excaecatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum quod, cum excaecatio et induratio, ex parte subtractionis gratiae, sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior: sed deterior factus per culpam, haec incurrit, sicut et ceteras poenas.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae. Et hoc etiam modo diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULO 4

Utrum excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur et obduratur [a]

Si la ceguera y endurecimiento se ordenan siempre a la salvación de quienes las sufren

Dificultades. Parece que la ceguera y endurecimiento se ordenan siempre a la salvación de quienes las sufren.

1. Dice San Agustín en su "Enchiridion": "Dios, siendo tan bueno, no podría permitir ningún mal si no pudiera sacar algún bien de él". Luego con mucha mayor razón ordenará al bien aquel mal de que El mismo es causa. Es causa de la ceguera y endurecimiento del corazón. Luego esto debe ordenarse a la salvación de quien se encuentra en ese estado.

2. "Dios no se deleita en la perdición de los impíos", nos afirma la Sabiduría. Pero parecería deleitarse en ello si no ordenase a su propio bien la ceguera de estos hombres, de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur et obduratur.

1. Dicit enim Augustinus, in "Enchirid." [10], quod "Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum". Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excaecationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est (a.3). Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur vel induratur.

2. Praeterea, Sap. 1,13, dicitur quod "Deus non delectatur in perditione impiorum". Videretur autem in eorum perditione delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret:

---

[a] *In Mt.* 13; *In Io.* 12 lect.7.

[10] C.11: ML 40,236.

sicut medicus videretur delectari in afflictione infirmi, se medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

3. Praeterea, "Deus non est personarum acceptor", ut dicitur Act. 10,34. Sed quorundam excaecationem ordinat ad eorum salutem: sicut quorundam Iudaeorum qui excaecati sunt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 2,37, ut patet per Augustinum, in libro "De quaest. evang." [11]. Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

Sed contra, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. 3,8. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordia Dei providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, in libro "De natura et gratia" [12]. Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus: sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus "omnia cooperantur in bonum", sicut dicitur Rom. 8,28. Unde quantum ad quosdam, excaecatio ordinatur ad sanationem: quantum autem ad alios, ad

igual *forma* que el médico parecería deleitarse afligiendo al enfermo, si no ordenase a la salud la medicina amarga que le receta. Luego Dios ordena la ceguera al bien de los obcecados.

3. "Dios no es aceptador de personas", según nos revelan los Hechos de los Apóstoles. Pero sabemos que la ceguera de algunos fué ordenada a su propia salvación; por ejemplo, algunos judíos—según vemos en los Hechos de los Apóstoles y en la explanación de San Agustín—fueron cegados para no creer en Cristo, y al no creer, le matasen, y, al fin, arrepentidos, se convirtieran. Luego Dios ordena la ceguera a su salvación.

Por otra parte, sabemos que no hay que hacer males para que sobrevengan bienes, como se dice a los Romanos. Pero la ceguera es un mal. Luego Dios no les ciega por su propio bien.

Respuesta. La ceguera es como un preámbulo para el pecado. El pecado se ordena a dos cosas. Ante todo se ordena directamente a la condenación; y por la misericordia divina se ordena también a otro fin, que es la salvación, en cuanto que Dios permite que algunos caigan en pecado a fin de que, conociendo su miseria, se humillen y conviertan, como describe San Agustín. Luego la misma ceguera, por su naturaleza, se ordena a la condenación del obcecado, catalogándose precisamente como uno de los efectos de la reprobación. Pero por la divina misericordia temporalmente está ordenada a la salvación del pecador como medicina de sus pecados. Mas no a todos los obcecados se receta esta misericordiosa medicina, sino sólo a los predestinados, "para quienes todo coopera al bien", como dice el Apóstol a los Romanos. Luego para algunos la ceguera es-

[11] *Quaest. septemdecim in Mt.* 13,15 q.14: ML 34,1372.
[12] C.27: ML 44,262.

piritual se ordena a su salud; para otros, a su perdición, como escribe San Agustín.

Soluciones. 1. Todos los males que Dios hace o permite se hagan, se ordenan a algún bien; pero no siempre al bien de quien lo padece, sino a veces al bien de un tercero o de todo el universo. Así, por ejemplo la culpa de los tiranos la ordenó al bien de los mártires, y la pena de los condenados, a la gloria de su justicia.

2. Dios no se deleita en la perdición de los hombres por lo que tiene formalmente de perdición, sino por razón de su justicia o por el bien que de allí dimana.

3. El ordenar la ceguera de algunos a su salvación es obra de misericordia; el ordenar la de otros a su perdición es obra de justicia. Y el emplear su misericordia con algunos no hace a Dios aceptador de personas.

4. No se debe infligir un mal de culpa para alcanzar otro bien; pero puede imponerse un mal de pena buscando un bien más alto.

damnationem, ut Augustinus dicit, in III "De quaest. evang." (cf. nt.11).

Ad primum ergo dicendum quod omnia mala quae Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi. Sicut culpam tyrannorum ordinavit in bonum martyrum; et poenam damnatorum ordinat in gloriam suae iustitiae.

Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem: sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est: quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiae est. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in Primo dictum est (q.23 a.5 ad 3).

Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod mala culpae non sunt facienda ut veniant bona: sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 80

EL DIABLO COMO CAUSA DEL PECADO

Orden de los artículos

Dando por supuesto que el demonio influye en los pecados de los hombres; Santo Tomás se cifra a señalar la naturaleza (a.1), el modo (a.2), la eficacia (a.3) y los límites (a.4) de esta causalidad diabólica.

Doctrina de la Escritura

La Escritura afirma expresamente que el demonio nos induce a pecar. San Pablo dice: *No es nuestra lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires* (Eph. 6,12). San Pedro avisa: *Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar* (1 Petr. 5,8). Aun en el Antiguo Testamento el diablo trata de vencer la paciencia del santo Job, y en el principio mismo del Génesis logra hacer caer a nuestros primeros padres; de hecho Dios le castiga en la serpiente.

Que esta tentación del demonio no nos fuerce a pecar, lo prueba el hecho de castigar allí a Eva, seducida. Lo prueba también la victoria de Job y lo que añade a sus palabras ya citadas San Pedro: *Habéis de resistirle firmes en la fe* (1 Petr. 5,9).

Y que no debamos hacer al demonio responsable de todas nuestras tentaciones y pecados, se desprende del texto del apóstol Santiago: *Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen* (Iac. 1,14).

Doctrina de los artículos

¿Qué influencia puede ejercer el demonio en los pecados de los hombres? Es cierto que no puede movernos al pecado sino de modo indirecto y por manera ineficaz; directamente la voluntad no es movida sino por Dios o por sí misma, cuanto al ejercicio, y por el entendimiento cuanto a la especificación; eficazmente no la mueve más que el bien universal o el fin último, a que no la mueve el demonio (a.1).

El cual puede, en cambio, ofrecer a los sentidos su objeto, hablar a la razón, ya interior, ya externamente; alterar los humores y producir imágenes peligrosas, excitar, en fin, las pasiones que pueden mover la

voluntad y enseñorearse del entendimiento; la tentación diabólica tiene lugar unas veces por solicitación o persuasión externa, y otras, por instigación interior (a.2).

En algún caso puede el demonio violentarnos al acto del pecado, mas nunca puede ponernos en la necesidad de pecar. Cuando los perseguidores tomaron las manos de los mártires y las forzaron a mover el incensario ante los falsos dioses, no consiguieron una apostasía, aunque hubo incensación material; y no más que material es el pecado si la violencia que el demonio nos hace llega hasta impedirnos el uso de la razón. Donde hay uso de la razón y puede hablarse de acto voluntario, la voluntad no sufre violencia (a.3).

Por poderoso que sea el demonio y por continua que se suponga su solicitud en arrastrarnos al pecado, no es preciso atribuir todas nuestras caídas a sus ardides o asechanzas. Cierto que nuestra debilidad nos viene del pecado a que el demonio indujo a nuestros primeros padres, mas nuestros pecados tienen con frecuencia la ocasión en el mundo y en la carne, es decir, en los malos ejemplos y consejos de nuestros prójimos y en los movimientos desordenados de nuestras pasiones (a.4).

CUESTION 80

(In quatuor articulos divisa)

De causa peccati ex parte diaboli

Del diablo como causa del pecado

Consideremos ahora al diablo como causa externa del pecado del hombre.

Cuatro cuestiones:

Primera: si el diablo directamente es causa del pecado.

Segunda: si induce a pecado por persuasión interior.

Tercera: si puede hacernos pecar necesariamente.

Cuarta: si todos los pecados proceden de sugestión diabólica.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli (cf. q.79 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo: utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.

Tertio: utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto: utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULO 1

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi [a]

Si el diablo es causa directa del pecado en el hombre

Dificultades. Parece que el demonio es causa directa del pecado del hombre.

1. El pecado consiste directamen-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi.

1. Peccatum enim directe in

[a] Supra q.75 a.3; *De malo* q.3 a.3.

affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV "De Trin." [1], quod "diabolus suae societati malignos affectus inspirat". Et Beda, super Act. 5,3, dicit quod "diabolus animam in affectum malitiae trahit". Et Isidorus dicit, in libro "de Summo Bono" [2], quod "diabolus corda hóminum occultis cupiditatibus replet". Ergo diabolus directo est causa peccati.

2. Praeterea, Hieronymus dicit [3] quod "sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali". Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Praeterea, Philosophus probat, in quodam cap. "Ethicae Eudemicae" [4], quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directo sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat, in I° et III° "De lib. arb.", quod "nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate". Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propia voluntas.

Respondeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus. Quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illud actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas: quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest

te en el afecto. San Agustín, San Beda y San Isidoro nos dicen, respectivamente, que "el demonio inspira afectos malignos a los suyos", que "arrastra al alma hacia un afecto de pecado" y "que llena el corazón de los hombres de ocultas concupiscencias". Luego el diablo es causa directa del pecado.

2. San Jerónimo enseña que "al demonio pertenece hacer el mal, como a Dios corresponde hacer el bien". Como Dios es causa directa de todos los bienes, el diablo lo será de todos nuestros pecados.

3. Enseña el Filósofo en su "Etica a Eudemo" que es necesario a la deliberación humana un principio extrínseco. Pero la deliberación humana no sólo es del bien, sino también del mal. Luego así como Dios nos mueve a una deliberación buena, siendo por este motivo causa directa del bien, así el diablo mueve al hombre a una deliberación mala, siendo por esta razón causa directa del pecado.

Por otra parte, demuestra San Agustín que "por ningún otro motivo se hace la razón sierva de la concupiscencia sino por la propia voluntad". Como el hombre se hace siervo de la concupiscencia por el pecado, síguese que la causa del pecado no puede ser el diablo, sino la propia voluntad.

Respuesta. El pecado es un acto. Luego en tanto una cosa puede ser causa del pecado en cuanto que puede ser causa de algún acto. Y en tanto puede uno ser causa de los actos en cuanto que el principio propio de dichos actos mueve a obrar. Pero el principio propio del acto de pecado es la voluntad, ya que todo pecado es voluntario. Luego nada

[1] C.12: ML 42,897.
[2] Beda: ML 92,954; ISIDORUS, *Sent.* l.2 c.12: ML 83,647.
[3] *Contra Iovin.* l.2 n.3: ML 23,299.
[4] L.7 c.14 n.20 (BK 1248a22).
[5] C.11: ML 32,1233.
[6] C.1: ML 32,1271.

puede ser causa directa del pecado sino lo que puede mover la voluntad a obrar. La voluntad puede ser movida por dos causas, como ya hemos dicho anteriormente. Una es el propio objeto: el objeto apetecido mueve al apetito; otra es aquello que internamente mueva a la voluntad a querer: este principio no puede ser otro que la misma voluntad o Dios, como hemos visto. Pero Dios no puede ser causa del pecado, como también hemos dicho. Luego sólo la voluntad puede ser causa del pecado en dicho aspecto.

Por parte del objeto caben tres posibilidades de que una cosa mueva a la voluntad. Primero, como objeto presentado a la consideración; el alimento, por ejemplo, excita el deseo de comer. Segundo, como agente que presenta dicho objeto. Tercero, como razón que persuade la bondad de tal objeto, ya que también por este tercer capítulo tenemos una presentación del objeto a la voluntad, que es bien de razón, sea real o aparente. En el primer aspecto, todas las cosas sensibles mueven desde fuera a la voluntad a pecar. En el segundo y tercero pueden moverle el diablo y el hombre, sea ofreciendo algo apetecible a los sentidos, sea persuadiéndolo a obrar, por medio de razones. Pero en ninguno de los casos se da causalidad directa sobre el pecado. La voluntad no se mueve necesariamente por estos objetos, sino sólo por el último fin, como ya está dicho. Luego ni la cosa externamente ofrecida, ni quien la propone, ni quien persuade a obrar es causa suficiente. Por tanto, el diablo no es causa directa y suficiente del pecado, sino sólo en cuanto que persuade a obrar o en cuanto que propone el objeto apetecible.

Soluciones. 1. Todas esas autoridades y cuantas puedan añadirse deben entenderse de la causalidad indirecta, en cuanto que el diablo,

directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra (q.9 a.1,4,6; 1 q.105 a.4) dictum est, a duobus moveri potest: uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra (q.9 a.3) ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (q.79 a.1). Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.

Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum: sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni: quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum: secundo autem et tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine, ut supra (q.10 a.2; 1, q.105 a.4) dictum est; unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia

proponendo, inducit in affectum peccati.

Ad secundum dicendum quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum causandi. nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

sugiriendo el mal o proponiendo objetos apetecibles, estimula al pecado.

2. La comparación hay que entenderla en el sentido de que el demonio es causa de algunos pecados, así como Dios lo es de todos los bienes. Pero no hay que entenderla en cuanto al modo de causalidad. Dios causa el bien obrando interiormente en la voluntad, cosa que no puede convenir al diablo.

3. Dios es el principio universal de todos los movimientos interiores humanos. Pero el que la voluntad se determine al mal, esto es obra de la misma voluntad; y del diablo, en cuanto que persuade y presenta objetos que atraen el apetito.

ARTICULO 2

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando [a]

Si el demonio puede inducir a pecado instigando interiormente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando.

1. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco; nec etiam opus animae vegetabilis quod est infimum inter opera vitae. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Praeterea, omnes interiores motus, secundum ordinem naturae, a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut in Primo (q.110 a.4) dictum est. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae exterioribus sensibus apparent.

Dificultades. Parece que el demonio no puede inducir a pecado instigando interiormente.

1. Los movimientos interiores del alma son obras de vida. Pero todas las obras vitales, aun las vegetativas, que son las ínfimas, manan de un principio intrínseco. Luego el demonio no puede inducir a pecado instigando interiormente.

2. Todos los movimientos internos —según el orden establecido por la naturaleza—se originan en los sentidos externos. Como obrar fuera del orden de la naturaleza es cosa propia de Dios únicamente, síguese que el demonio no puede obrar internamente sino mediante la acción sobre las cosas que se presentan a los sentidos.

[a] *De malo* q.3 a.4.

3. Los actos interiores del hombre son entender e imaginar. En ninguno de los dos aspectos puede el demonio inmiscuirse. En primer término, el demonio no puede imprimir sus especies en el entendimiento humano. Y parece que tampoco puedo hacerlo en la fantasía, porque las formas imaginadas, como más espirituales, son más dignas que las formas de la materia sensible, y el demonio no puede imprimir siquiera éstas, como se demostró en la Primera Parte. Luego el demonio no puede inducir interiormente al hombre a pecado.

Por otra parte, se seguiría de esto que el demonio no podría tentarnos sino presentándose en forma visible; lo cual es falso.

Respuesta. La parte interior del hombre es intelectiva y sensitiva. La parte intelectiva contiene el entendimiento y la voluntad. Pues bien, el entendimiento, por su propia inclinación, se mueve cuando algo lo ilumina en orden al conocimiento de la verdad. Esto ciertamente no lo intenta el demonio, sino más bien entenebrece la razón para que consienta al pecado. Esta tenebrosidad proviene de la fantasía o del apetito sensitivo. Luego toda la operación interior del demonio se ejerce sobre la fantasía y el apetito sensitivo, moviendo los cuales puede inducirnos a pecado, bien presentando a la imaginación alguna forma imaginaria, bien estimulando el apetito sensitivo a alguna pasión.

Ya dijimos en la Primera Parte que la naturaleza corporal obedece a los espíritus en cuanto se refiere al movimiento local. Luego el demonio puede realizar todas aquellas cosas que pueden provenir del movimiento local de los cuerpos, a no ser que por virtud divina se vea im-

3. Praeterea, interiores actus animae sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari. Quia, ut in Primo (q.111 a.2 ad 2; a.1) habitum est, diabolus non imprimit in intellectum humanum. In phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit: quia formae imaginatae, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formae quae sunt in materia sensibili; quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae in Primo (q.110 a.2) habita sunt. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo. Quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod interior pars animae est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem iam (a.1) dictum est quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato. Quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum: potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem.

Dictum est enim in Primo Libro (q.110 a.3) quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesen-

tentur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus, in libro "De somno et vigilia"[7], quod "cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus", sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, "et movent principium apprehensivum", ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a daemonibus, sive dormiant sive vigilent homines: et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat quia, ut Philosophus in eodem libro[8] dicit, "amantes modica similitudine in apprehensionem re amatae moventur". Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum diabolus interius inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod opera vitae semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens: sicut etiam ad opera animae vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino

pedido de hacerlo. Y ciertamente el que algunas formas se presenten a la imaginación, procede a veces del movimiento local, pues dice el Filósofo que "cuando el animal está dormido, al descender mucha sangre a los órganos sensoriales, acuden también allí las modificaciones" e impresiones que los objetos exteriores dejaron, y que se conservan en imágenes sensibles; y estas impresiones "obran sobre la imaginación" en tal forma que se nos presentan lo mismo que si el principio externo viniera a mover nuestros órganos sensoriales en ese momento. Luego este movimiento de espíritus o humores puede ser provocado por el demonio, consiguiendo que el hombre, dormido o despierto, forme sus imaginaciones.

De igual forma, el apetito sensitivo es impulsado a ciertas pasiones en virtud de un determinado movimiento del corazón y de los espíritus. Luego el diablo puede cooperar a esa obra. Y por el hecho de que ciertas pasiones son excitadas en el apetito sensitivo, se sigue que el hombre percibe mejor el movimiento y la representación sensible proyectada sobre ella. Por eso dice el Filósofo que "los amantes en cualquier cosa encuentran una imagen de lo que ellos aman". Sucede igualmente que por la pasión así excitada se juzga digno de ser atendido lo que la imaginación percibe; al apasionado le parece conveniente todo lo que está en conformidad con su pasión. De esta forma el demonio induce interiormente a pecar.

Soluciones. 1. A las obras de vida, aunque procedan de un principio intrínseco, puede cooperar un agente extrínseco, como coopera, por ejemplo, a las obras de vida vegetal el calor exterior para mejor digerir el alimento.

2. Esa aparición de las formas imaginativas no está totalmente fuera del orden de la naturaleza. Y tam-

[7] C.3 (BK 461b11); S.Th., lect.4.

[8] C.2 (BK 460b3); S.Th., lect.3.

peco se realiza por un acto de imperio simplemente, sino por movimiento local, al modo descrito.

3. Es ya clara la solución del tercer argumento. Esas formas proceden originariamente de los sentidos.

praeter ordinem naturae. Nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in c).

Unde patet responsio ad tertium: quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

ARTICULO 3

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum [a]

Si el demonio puede ponernos en necesidad absoluta de pecar

Dificultades. Parece que el demonio puede ponernos en la necesidad de pecar.

1. Un poder superior puede imponerse necesariamente sobre otro inferior. Pero nos dice Job que "el diablo tiene un poder superior a todas las potestades de la tierra". Luego puede poner al hombre en la necesidad de pecar.

2. La razón humana no puede ser movida sino por las cosas que externamente son propuestas a los sentidos y mediante ellos a la imaginación. Todo nuestro conocimiento procede de los sentidos, y "no se da acto de entender sin la imagen correspondiente", según explica Aristóteles. Como el diablo puede mover la imaginación y aun los sentidos externos, según la gráfica expresión de San Agustín: "El demonio hace que el mal se deslice por todos los sentidos: se nos presenta en figuras; se adapta a los colores, se adhiere a los sonidos, se oculta en los olores". Luego puede obligar a que la razón peque.

3. Dice San Agustín que es pecado la concupiscencia de la carne contra la ley del espíritu. Como el

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

1. **Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Iob 41,24: "Non est potestas super terram quae ei valeat comparari". Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.**

2. **Praeterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur et imaginationi repraesentantur; quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, et "non est intelligere sine phantasmate", ut dicitur in libro "De anima" [9]. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (a.2), et etiam exteriores sensus: dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [10], quod "serpit hoc malum", scilicet quod est a diabolo, "per omnes aditus sensuales; dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, infundit saporibus". Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.**

3. **Praeterea, secundum Augustinum [11], "nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit**

---

[a] *De malo* q.3 a.3 ad 9.

[9] L.3 c.7 n.3 (BK 431a16); S.TH., lect.12.

[10] Q.12: ML 40,14.

[11] *De civ. Dei* l.19 c.4: ML 41,629.

adversus spiritum". Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo supra (a.2 dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur I Petr. ult., 8-9: "Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide". Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Respondeo dicendum quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est: non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem: cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra (q.77 a.7) dictum est. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet potestas maior homine, potest movere voluntatem hominis: sed solus Deus, ut supra (q.9 a.6) habitum est.

Ad secundum dicendum quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis. Nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. Quod

diablo puede causar la concupiscencia de la carne, igual que las demás pasiones, en la forma descrita, síguese que puede inducirnos necesariamente a pecado.

Por otra parte, leemos en la primera Epístola de San Pedro: "Vuestro adversario, el diablo, está rondando en torno vuestro como un león enfurecido. Resistidle firmes en la fe". Si el demonio nos obligara necesariamente a pecar, esa admonición sería inútil. Luego es que el demonio no nos puede obligar a pecar.

Respuesta. El diablo, por su propia virtud, si no es reprimido por la mano de Dios, tiene poder para obligarnos a realizar un acto que de suyo es pecado; mas no puede obligarnos a pecar. El hombre no resiste al motivo que incita a pecar sino por la razón. Es verdad que el diablo puede hacernos perder el uso total de esa facultad mediante imaginaciones y turbación del apetito sensitivo, como pasa en los posesos; pero en ese caso—estando la razón impedida—cualquier cosa que haga el hombre no se le imputa a pecado. En cambio, si la razón no está totalmente impedida, en virtud de la parte que permanece libre, puede resistir al pecado, como hemos dicho. Luego es imposible que el demonio nos obligue a pecar.

Soluciones. 1. No cualquier poder superior al hombre puede mover su voluntad, sino sólo Dios, como hemos dicho más arriba.

2. Lo que es aprehendido por el sentido o la imaginación no mueve necesariamente la voluntad del hombre, si es que éste posee el uso de la razón. Y no siempre esa aprehensión impide a la razón su ejercicio recto.

3. La lucha de la carne contra el espíritu, cuando el espíritu resiste, no es pecado, sino una ocasión para ejercitar la virtud. Y el hacer que la razón no resista no está en

poder del demonio. Luego el diablo no nos puede obligar a pecar.

autem ratio si non resistat, non est in potestate diaboli. Et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULO 4

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli [a]

Si todos los pecados de los hombres proceden de sugestión diabólica

Dificultades. Parece que todos los pecados de los hombres proceden de sugestión diabólica.

1. Son palabras de Dionisio: "La multitud de los demonios es causa de todos los males para sí mismos y para los demás".

2. Según San Juan, quien peca mortalmente se hace siervo del demonio: "El que comete pecado es siervo del pecado". Pero "solamente al vencedor se somete uno por servidumbre", como se dice en la segunda Epístola de San Pedro. Luego cuantos pecan son vencidos por el diablo.

3. San Gregorio añade que el pecado del diablo es irreparable, porque nadie le incitó a pecar. Igualmente, si hubiese hombres que pecaran sin que nadie les incitara al mal, su pecado sería también irreparable. Como esto es falso, síguese que todos los pecados proceden de sugestión diabólica.

Por otra parte, se dice en el libro "De los dogmas de la Iglesia": "No es siempre el diablo quien agita en nosotros malos pensamientos, sino que a veces son simple movimiento de nuestro libre albedrío".

Respuesta. Podríamos decir que, ocasionalmente y por vía indirecta, el demonio es causa de todos nuestros pecados, en cuanto que indujo al pri-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [12], quod "multitudo daemonum causa est omnium malorum et sibi et aliis".

2. Praeterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli; secundum illud Io. 8,34: "Qui facit peccatum, servus est peccati". Sed "ei aliquis in servitutem addicitur, a quo superatus est", ut dicitur II Petr. 2,19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Praeterea, Gregorius dicit [13] quod peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile: quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in libro "De ecclesiasticis dogmatibus" [14]: "Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt".

Respondeo dicendum quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum

[a] 1 q.114 a.3; *De malo* q.3 a.5.

[12] § 28: MG 3,716; S.Th., lect.13.
[13] *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642.
[14] Gennadius, c.82: ML 58,999.

Induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives: sicut diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat [15] ex hoc, quia etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum et similium, qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

mer hombre a pecado, a causa del cual la naturaleza quedó tan viciada, que todos estamos inclinados a pecar. Pero esta causalidad es como la de quien seca los maderos para que luego ardan más fácilmente. Directamente no es causa de todos los pecados, en cuanto que todos los insinúe él. Orígenes lo prueba de la siguiente forma: si el diablo no existiese, los hombres tendrían también apetito de comida, de cosas venéreas y otras semejantes, apetito que sería desordenado si no era regulado por la razón, cosa que está en poder del libre albedrío [90].

Ad primum ergo dicendum quod multitudo daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. La multitud de los demonios es causa de todos nuestros pecados en cuanto a su primer origen, como hemos dicho.

Ad secundum dicendum quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus diaboli qui motu proprio peccat.

2. No solamente el que es vencido, sino también el que se somete voluntariamente, es siervo. De esta forma se hace siervo del diablo quien voluntariamente peca.

Ad tertium dicendum quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam. Quod de nullo hominis peccato dici potest.

3. El pecado del diablo fué irremediable, porque nadie le incitó a pecar ni tenía inclinación al pecado en virtud de una sugestión anterior. Y esto no puede decirse de ningún hombre.

[15] *Peri Archon* l.3 c.3: MG 11,305.

EL HOMBRE COMO CAUSA DEL PECADO

Orden de los artículos

Sobre la transmisión del pecado original se ventila primero el hecho y luego dos hipótesis. El hecho: si el primer pecado de Adán (a.1), y sólo ese pecado (a.2), se transmite y a quiénes (a.3). Las hipótesis: si se transmitiría a quien, milagrosamente formado, no descendiera de Adán (a.4), y si habría pecado original caso de no haber pecado sino Eva (a.5).

Doctrina de la Iglesia

Decreto del Tridentino: «Quien dijere que el pecado de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia, o que al perder la santidad y la justicia recibida de Dios, la perdió exclusivamente para sí y no justamente para nosotros, o que, reo del pecado de desobediencia, acarreó a todo el linaje humano la muerte y las penalidades del cuerpo, pero no el pecado, que es la muerte del alma, sea anatema, pues contradice al Apóstol, que asegura: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, que pasó a todos los hombres; por cuanto todos habían pecado*» (DB 789).—«Quien dijere que este pecado de Adán que, uno por origen y transmitido no por imitación, mas por propagación, está en cada uno...» (DB 790).—«Quien negare la necesidad de bautizar a los recién nacidos, aunque hijos de padres bautizados, o afirmare que se los bautiza en remisión, sí, de los pecados, pero que desde Adán nada llega a ellos del pecado primero que precise ser reparado para conseguir la vida eterna, de donde se sigue que en ellos no se verifique propiamente la forma del bautismo, para remisión de los pecados, sea anatema. Y es que no puede interpretarse lo que dice el Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, que pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado*, sino en el sentido en que la Iglesia católica, extendida por todas partes, lo ha interpretado siempre. Según esta norma de fe, que es de tradición apostólica, aun los niños que no pudieron cometer pecado personal de ningún género, son real y verdaderamente bautizados para remisión de los pecados, esto es, para que se purifiquen de la mancha que contrajeron por la generación. Ya que *quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos*» (DB 791).—«Declara el santo concilio no ser intención suya comprender en este decreto sobre el pecado original a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios» (DB 792).

Proposiciones de Miguel Bayo condenadas: «A la razón y definición del pecado es ajena la voluntariedad; cuando se pregunta si todo pecado ha de ser voluntario, no se trata de dar la definición, sino de señalar la causa o el origen. Por eso el pecado original tiene razón de pecado sin respecto o relación alguna a la voluntad de que proceda» (DB 1046 y 1047).

Definición dogmática de Pío IX: «Definimos que la doctrina según la cual la muy bienaventurada Virgen María, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del humano linaje, fué preservada libre de toda mancha del pecado original en el primer instante de su concepción, es doctrina revelada por Dios y que, por lo mismo, debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles» (DB 1641).

Doctrina de los artículos

El don, en todos conceptos gratuito, de la justicia original, fué conferido por Dios a la naturaleza humana y encomendado al primer hombre, primer individuo de dicha naturaleza y tronco de todos los otros individuos de la humana especie. Según la doctrina universalmente aceptada, cada cual engendra su semejante según la especie, pero no según el individuo—un hombre engendra otro hombre, pero un gramático no engendra otro gramático—. Mientras Adán permaneciera en el estado de la justicia original, engendraría hombres adornados con el don de la justicia original con que estaba en él la especie sublimada. Perdido, en cambio, ese don de la especie, Adán engendrará hombres desnudos de esta justicia. Porque esta justicia original consistía principalmente en la gracia habitual—como diremos a continuación—, nacemos privados de esta gracia, y, por lo mismo, cabe comparar el pecado original con el pecado habitual, y decir que como se ha el pecado habitual al acto por el que nosotros personalmente pecamos, así se ha el pecado original al acto por el que Adán pecó voluntariamente (a.1).

Devuelto Adán por su penitencia al estado de la gracia santificante, su santidad es ya un don personal que no transmite a sus hijos; así la Iglesia católica ha reconocido siempre la necesidad de bautizar a los niños que nacen de padres cristianos. Si cayó de nuevo en pecado grave, perdió esa gracia, que, dada para sí, podía perder para sí, mas propiamente no perdía ya para sus descendientes, para los cuales no le había sido encomendada. Tenemos, pues, que ni los otros pecados de Adán—si cayó en ellos—ni los pecados de cuantos forman la larga serie de Adán hasta nosotros se transmiten a sus descendientes; privan de la gracia personal, y las dotes y los defectos personales no pasan de los padres a los hijos (a.2).

Como todos los miembros son partes de un cuerpo y la moción de la voluntad alcanza a todos los miembros sujetos a su imperio, así todos los hombres fuimos un cuerpo en Adán y la moción de Adán pasa a todos los hombres que él engendra. El pecado de la voluntad llega a todos los miembros a que alcanza la moción pecaminosa de la voluntad; y el pecado de Adán pasa a todos los hombres a que alcanza la moción generativa de Adán. El semen, como por virtud propia mueve instrumentalmente a la formación del cuerpo humano, y así dispone remotamente a la infusión del alma racional, del mismo modo, en vir-

tud de la naturaleza infecta de que procede, mueve instrumentalmente a la infección del compuesto y así dispone a infección del alma racional, que con el cuerpo integra la humana naturaleza, infecta en cuanto tal por el pecado del primer hombre (a.3).

No hablemos, por lo tanto, de transmisión del pecado de origen donde no interviene la moción instrumental del semen inficionado de Adán. Y porque no existe dicha moción en la hipótesis de que Dios formare otro hombre de un trozo de carne humana—a la manera en que formó a Eva de una costilla del primer hombre—, este individuo, así milagrosamente formado, no incurre ni tiene por qué incurrir en el pecado de Adán pecador (a.4).

Y porque la mujer se ha pasivamente en la generación, es decir, suministra la materia que el semen fecunda, si, habiendo pecado Eva, Adán no hubiera consentido en su delito, la virtud activa de Adán fuera virtud activa de Adán inocente, y sus hijos no incurrieran ni tendrían por qué incurrir en el pecado de origen (a.5).

CUESTION 81

(In quinque articulos divisa)

De causa peccati ex parte hominis

Del hombre como causa del pecado

Estudiaremos en tercer lugar la causa del pecado por parte del hombre. El hombre, además de ser causa de que los otros pequen, sugiriendo exteriormente, como hemos dicho del diablo, tiene un modo especial de causar el pecado en otro hombre: por razón del origen. Hablaremos, pues, del pecado original.

Tres cuestiones sobre ese particular:

Primera, sobre su transmisión; segunda, sobre su esencia; tercera, sobre el sujeto en que radica.

Acerca de la primera cuestión se nos ofrecen cinco consideraciones:

Primera: si el primer pecado del hombre se transmite a sus descendientes por vía de generación.

Segunda: si también los demás pecados del primer padre o de nuestros antepasados se nos transmiten por generación.

Tercera: si el pecado original se transmite de Adán a todos los demás por conducto del semen humano.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis (cf. q.79 introd.). Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod tria consideranda occurrunt: primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia (q.82); tertio, de eius subiecto (q.83).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo: utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur.

Tertio: utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur.

Quarto: utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua

parte humani corporis formarentur.

Quinto: utrum si feminina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

Cuarta: si se transmitiría a quienes se formaran milagrosamente de otra cualquiera parte del cuerpo.

Quinta: si, pecando solamente la mujer, no el hombre, se hubiese transmitido también el pecado original.

ARTICULO 1

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros [a]

Si el primer pecado del primer padre se transmite a sus descendientes por generación [91]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem.

1. Dicitur enim Ez. 18,20: "Filius non portabit iniquitatem patris". Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Praeterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto: eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quae est subiectum culpae, non traducitur per originem, ut in Primo (q.118 a.2) ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Praeterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum: eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Praeterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam: alioquin anima non posset emundari a culpa originali dum est carni unita. Ergo multo mi-

Dificultades. Parece que el primer pecado del primer padre no se transmite a sus descendientes por vía de generación.

1. Se dice en Ezequiel: "El hijo no sufrirá la iniquidad de su padre". Si la recibiera de él, la tendría que sufrir. Luego nadie recibe de sus padres por generación pecado alguno.

2. Un accidente no se transmite por generación sino transmitiéndose el sujeto que le sostiene; pues el accidente no pasa de un sujeto a otro. Pero el alma racional, que es sujeto de la culpa, no se transmite por generación, como se ha visto anteriormente. Luego tampoco puede transmitirse la culpa.

3. Todo lo que se transmite por generación humana es causado por el semen. Pero el semen no puede causar un pecado, pues carece de la parte racional del alma en que está el pecado. Luego ningún pecado se transmite por generación.

4. Quien posee una naturaleza más perfecta, tanto es más capaz de obrar. Pero la carne humana perfectamente formada no es capaz de inficionar el alma a que está unida, ya que de lo contrario nunca podría verse limpia de la culpa original es-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,50-52; *De malo* q.4 a.1; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. theol.* c.196.

tando unida a la carne. Luego mucho menos el semen podrá inficionar el alma.

5. Dice el Filósofo: "Nadie increpa a quienes son torpes por naturaleza, sino a quienes lo son por desidia y negligencia". Pero se llaman torpes por naturaleza quienes poseen esa torpeza por generación. Luego nada que sea recibido por generación es increpable, ni es pecado.

Por otra parte, enseña el Apóstol a los Romanos: "Por un hombre entró el pecado en el mundo". Pero esto no puede entenderse a modo de imitación, pues nos dice la Sabiduría que "por envidia del diablo entró la muerte en el mundo". Luego por generación del primer hombre entró el pecado en el mundo.

Respuesta. La fe católica nos enseña que el pecado del primer hombre se transmite a todos los demás por generación. Por este motivo, los mismos niños recién nacidos se bautizan para limpiarse de esa infección de culpa. Lo contrario es herejía pelagiana, como consta en muchas obras de San Agustín.

Tratando de investigar cómo el pecado de los primeros padres se transmite a sus descendientes por generación, encontramos varias interpretaciones. Hubo quienes, considerando que el sujeto del pecado es el alma racional, afirmaron que esta alma se nos comunica por generación junto con el semen. En ese supuesto, del alma manchada parece que proceden también almas manchadas. — Otros, por el contrario, considerando que es un error ese traducionismo del alma, se esforzaron por explicar cómo la culpa del padre se comunica a sus descendientes sin que el alma del pa-

nus semen potest inficere animam.

5. **Praeterea, Philosophum dicit, in III "Ethic."** [1], **quod "propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam". Dicuntur autem natura turpes qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.**

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,12: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit". Quod non potest intelligi per modum imitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 2,24: "Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum". Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundo intravit.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam [2] **est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris** [3].

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim [4], **considerantes quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traduentur, ut sic ex infecta anima animae infectae derivari videantur.—Alii vero** [5], **hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem: sicut si leprosus generat leprosum, et podagricus**

[1] C.5 n.15 (Bk 1114a23); S.Th., lect.12.
[2] *Cf.* Concil Milevit. can.2; II Arausic. can.2.
[3] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,598; *De pecc. remiss.* l.2 c.9: ML 44,158; *Contra Iulian.* l.3 c.1: ML 44,703; *De dono persev.* c.2,11: ML 45,996.1008.
[4] *Cf.* Magistrum *Sent.* 2 d.31 c.2; August., *Contra Iulian.* l.5 c.4: ML 44,794.
[5] Magister *Sent.* ib. c.3-6.

podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso; simili modo dicunt quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum.

dre pase a los hijos, mediante la comunicación de los defectos corporales: así como el leproso engendra hijos leprosos y el gotoso hijos gotosos, debido a una corrupción del semen, que puede no ser lepra ni gota; y así también como el cuerpo está hecho proporcionado al alma y los defectos del alma redundan en el cuerpo y viceversa; de forma parecida dicen que el defecto culpable del alma se transmite por comunicación del semen a los hijos, aunque de hecho el semen no es el sujeto de la culpa.

Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt. Quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animae ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur: tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit in III "Ethic." (l.c. at.1), "nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur".

Pero todas estas explicaciones son insuficientes. Concediendo que algunos defectos corporales se transmiten por herencia, e incluso algunos del alma, como consecuencia de deformaciones del cuerpo, cual sucede a veces que un padre tonto tenga hijos necios, esto mismo de ser defecto de nacimiento parece excluir la razón de culpabilidad, ya que ésta supone algo voluntario. Luego, aun en el caso de que el alma racional se transmitiera, como la mancha del alma del hijo no estaría en poder de su voluntad, perdería la razón de culpa que exige pena. Ya lo dijo el Filósofo: "Nadie llenará de improperios a un ciego de nacimiento; más bien se compadecerá de él".

Et ideo alia [6] via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit [7] quod "participatione speciei plures homines sunt unus homo". Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus,

Busquemos, pues, otro camino de solución, diciendo: todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél, lo mismo que todos los miembros de una comunidad civil son considerados como un solo cuerpo, y la comunidad como un solo hombre. Porfirio decía que, "por la participación de idéntica naturaleza, muchos hombres son un solo hombre". Así, pues, muchos hombres derivados de Adán son como muchos miembros de un mismo cuerpo. Y ya sabemos que los actos de

[6] Cf. AUGUST. *De nupt. et concupisc.* l.2 c.5: ML 44,444; ANSELMUS, *De conceptu virginali* c.23: ML 158,454.
[7] *Isagoge:* ML 64,111.

un miembro del cuerpo, por ejemplo, de la mano, no son voluntarios por la voluntariedad de la mano, sino por la voluntariedad del alma, que es el primer motor de los otros miembros. Así, el homicidio cometido por la mano no se imputa a ésta como pecado—en cuanto que la mano es un miembro aislado—, sino que se le imputa en cuanto que es algo propio del hombre integral, que recibe su movimiento del primer principio motor humano. De forma semejante, el desorden que existe en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad de este hombre engendrado, sino con la voluntad del primer padre, que mueve—con movimiento de generación—a todos los que de él proceden, como la voluntad mueve todos los miembros a sus actos respectivos. Por esa razón, el pecado que pasa de los primeros padres a sus descendientes se llama pecado "original", lo mismo que el pecado que pasa del alma a los miembros del cuerpo se dice actual. Y de igual suerte que el pecado actual, cometido mediante un miembro cualquiera, no es pecado de dicho miembro sino en cuanto forma parte del todo humano, llamándose por eso "pecado humano", así también el pecado original no es pecado de esta persona sino en cuanto que recibió su naturaleza del primer padre. Por eso se llama "pecado de naturaleza", según la expresión del Apóstol: "Eramos hijos de ira por naturaleza".

sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore: sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur "originale": sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur "peccatum humanum"; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur "peccatum naturae"; secundum illud Eph. 2,3: "Eramus natura filii irae".

Soluciones. 1. El hijo no lleva el pecado del padre, en cuanto que no es castigado por el pecado de éste, a no ser que se haga partícipe de su culpa, como sucede en nuestro caso: por generación se transmite la culpa del padre al hijo. En cambio, el pecado actual es por imitación solamente.

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

2. Aunque el alma no se transmita por generación, ya que la virtualidad del semen corporal no puede causar un alma racional, el semen

Ad secundum dicendum quod, etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde

per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

mueve hacia ella a modo de disposición. Luego por la virtud seminal se transmite la naturaleza humana del padre al hijo, y junto con la naturaleza se comunica también la infección de la misma. El que nace se hace partícipe de la culpa del padre por recibir de él la naturaleza mediante la virtud generativa.

Ad tertium dicendum quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.

3. Aunque la culpa no está actualizada en el semen, está allí virtualmente la naturaleza humana a la cual acompaña esa culpa.

Ad quartum dicendum quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam.

4. El semen es principio activo de la generación, y la generación es el acto propio de la naturaleza que sirve para propagarla. Luego el semen tiene más poder para inficionar al alma que la carne perfecta, que pertenece ya a la persona.

Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se. Sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse el increpabile: sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

5. El tener defecto de origen no se imputa a quien lo padece, si miramos a éste en sí mismo. Pero, si le consideramos en cuanto se relaciona con algún principio, puede increpársele, lo mismo que algunos sufren la ignominia de su raza causada por culpa de alguno de sus progenitores.

ARTICULO 2

Utrum etiam alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros [a]

Si también los otros pecados de los primeros padres o de los padres más próximos se comunican a sus descendientes

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros.

Dificultades. Parece que también los demás pecados de los primeros padres o de los padres próximos se comunican a sus descendientes.

1. Poena enim nunquam debetur nisi culpae. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum; secundum illud Ex. 20,5: "Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam

1. Sin culpa no hay pena posible. Pero algunos son castigados por Dios a causa del pecado de sus padres próximos, según leemos en el Exodo: "Soy un Dios celoso que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta genera-

[a] *Sent.* 2 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,52; *De malo* q.4 a.8; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. theol.* c.197.

ción". Incluso en el orden humano vemos que los hijos son desheredados por el pecado de los padres, cuando se trata de pecado de lesa majestad. Luego también la culpa de los padres próximos se transmite a los hijos.

2. Mejor puede uno comunicar a otro lo que posee de su propia cosecha que lo recibido de un tercero; por ejemplo, el fuego calienta más que el agua caliente. Pero el padre transmite por generación a sus hijos el pecado que recibió de Adán. Luego mucho mejor podrá transmitir el que él mismo cometió personalmente.

3. Pecamos en Adán en cuanto estábamos en él como en el principio de la naturaleza que él corrompió. Pero igualmente estábamos en los padres próximos como en principio de la naturaleza; porque, aun estando corrompida, puede corromperse más por el pecado, según describe el Apocalipsis: "Quien está hundido en la miseria, que se corrompa más todavía". Luego los hijos contraen el pecado de los padres próximos, lo mismo que el de los primeros padres.

Por otra parte, el bien es más difusivo de sí mismo que el mal. Pero los méritos de los padres próximos no se nos transmiten. Luego tampoco sus pecados.

Respuesta. San Agustín trató esta cuestión en el "Enchiridion" y la dejó sin resolver. Pero, si consideramos las cosas atentamente, podremos descubrir la imposibilidad de que los otros pecados de los primeros padres y todos los pecados de los padres inmediatos se nos transmitan por generación. La razón es que el hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten

et quartam generationem". Iudicio etiam humano, in crimine laesae maiestatis, filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Praeterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio: sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Praeterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam principiis naturae, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. 11: "Qui in sordibus est, sordescat adhuc". Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quaestionem movet in "Enchiridio" [1], et insolutam relinquit. Sed si quis diligenter attendit, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scien-

[1] C.46,47: ML 40,154.255.

tiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae: sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi: nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est.

de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y, si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales, como hemos dicho.

Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in Primo (q.100 a.1) dictum est, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidam primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita.—Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Pues bien, así como a la persona hay cosas que le pertenecen por su misma naturaleza y otras que le pertenecen por don gratuito de la gracia, así también a la naturaleza le pueden pertenecer unas cosas por su mismo ser, es decir, como causadas por sus principios íntimos, y otras, por don de la gracia. Y, como hemos dicho en la Primera Parte, el don de la justicia original le pertenecía en este segundo sentido: era un don concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre. Eso lo perdió el primer hombre por su primer pecado. Luego, así como la justicia original se hubiese transmitido a los descendientes por vía de generación junto con la naturaleza, así ahora se transmite la naturaleza con el desorden original.—En cambio, los otros pecados de los primeros padres y de los padres próximos no corrompen la naturaleza en cuanto tal, sino en lo que tiene de personal, es decir, en la inclinación al pecado. Luego los demás pecados no se transmiten.

Ad primum ergo dicendum quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit in Epistola "ad Avitum" [1], nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem vel

Soluciones. 1. Como dice San Agustín a Avito, los hijos nunca son castigados con pena espiritual por las culpas de sus padres, a no ser que participen de la culpa, bien por

[1] *Ad Auxilium* ep.250: ML 33,1066.

participación original, bien por imitación, porque todas las almas provienen inmediatamente de Dios, como dice Ezequiel. En cambio, con pena corporal hay veces que Dios castiga a los hijos por causa de los padres, en cuanto que el hijo es algo del padre según el cuerpo.

2. Lo que uno posee como propio puede comunicarlo más fácilmente, si se trata de algo transferible. Pero los pecados actuales de los padres próximos no se pueden transmitir: son puramente personales.

3. El primer pecado corrompió la naturaleza humana con un desorden que pertenece a la misma naturaleza; en cambio, los otros pecados la corrompen con un desorden que pertenece a la persona únicamente.

per imitationem: quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur Ez. 18,4. Sed poena corporali interdum, iudicio divino vel humano, puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia: quia sunt pure personalia, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente: alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULO 3

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines [a]

Si el pecado de los primeros padres pasa por generación a todos los hombres [92]

Dificultades. Parece que el pecado de los primeros padres no pasa por generación a todos los hombres.

1. La muerte es consecuencia del pecado original. Pero no todos los que proceden de Adán por vía de generación han de morir; por ejemplo, los que estarán en la tierra el día de la venida del Señor, como parece colegirse de lo que dice el Apóstol a los Tesalonicenses: "Nosotros que vivimos, no precederemos en la venida del Señor a los que ya murieron". Luego no todos contraen pecado original.

2. Nadie da lo que no tiene. El hombre bautizado no posee ya el pecado original; luego no puede comunicarlo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines.

1. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur: illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I Thess. 4,14: "Nos qui vivimus, non praeveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt". Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Praeterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

---

[a] 3 q.27 a.2; q.31 a.8; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.2; 3 d.3 q.4 a.3 q.ª1; 4 d.43 a.4 q.ª1 ad 3; *Cont. Gent.* 4,50-52.83; *De malo* q.4 a.6; *Quodl.* 6 q.5 a.1; *In Rom.* 5 lect.3; *In Psalm.* ps.50.

3. Praeterea, donum Christi est malus quam peccatum Adae, ut Apostolus dicit, Rom. 5,15 sqq. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

3. Dice San Pablo que el don de Cristo es mayor que el pecado de Adán. Como ese don de Cristo no se transmite a todos los hombres, tampoco debe transmitirse el pecado de Adán.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,12: "Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt".

Por otra parte, escribe el Apóstol a los Romanos: "La muerte alcanza a todos, porque todos pecaron".

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt: alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra (a.1) dictum est, quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Respuesta. Según enseña la fe, debemos sostener firmemente que todos los hombres procedentes de Adán, excepto Cristo, contraen el pecado original a causa de él. De lo contrario, no todos necesitarían de la redención de Cristo; lo cual es erróneo. La razón de este hecho puede tomarse de la comparación que antes pusimos: el pecado del primer padre pasa a todos sus descendientes de modo semejante a como se transmite el pecado por el movimiento de la voluntad a todos los miembros del cuerpo. Es claro que el pecado actual puede pasar a todos los miembros, que por su naturaleza deben obedecer a la voluntad. Luego la culpa original se transmite a todos los que reciben la moción de Adán por vía de generación.

Ad primum ergo dicendum quod probabilius et communius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in Tertio plenius dicetur (Suppl. q.78 a.1 arg.3).—Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola "ad Minerium, de resurrectione carnis" [10]; dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

Soluciones. 1. Como explicaremos mejor en la Tercera Parte, se defiende como más probable que quienes se encuentren en la tierra el día de la venida del Señor morirán también, pero para resucitar en seguida.—Y en el caso de admitir la opinión contraria, como narra San Jerónimo de algunos, en su epístola a Minerio sobre la "Resurrección de la carne", debemos responder, sin embargo, que en todos existe la obligación de morir. Es Dios quien en ese caso suprime la pena, lo mismo que perdona la pena de los pecados actuales.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum

2. Por el bautismo se limpia uno del pecado original en cuanto a la culpa, y el alma en su parte espi-

[10] Ep. 119: ML 22,971.

ritual recupera la gracia. Pero continúa el pecado original en cuanto al fomes, que es un desorden de las partes inferiores del alma y del cuerpo. Y ya sabemos que el hombre engendra precisamente por el cuerpo, no por el espíritu. Por eso los bautizados transmiten el pecado original, porque no engendran en cuanto que están renovados por el bautismo, sino en cuanto que les queda algo de la vejez del primer pecado.

3. Así como el pecado de Adán se transmite a todos los que de él proceden por generación, así la gracia de Cristo se comunica a todos los que espiritualmente son engendrados por la fe y el bautismo; y no sólo para borrar la culpa del primer padre, sino incluso para remover los pecados actuales y para introducirnos a la gloria.

anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati trahucunt peccatum originale: non enim generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum: et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ARTICULO 4

Utrum, si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum [a]

Si un hombre formado milagrosamente de la carne humana contraería también el pecado original

Dificultades. Parece que, si uno fuese formado milagrosamente de la carne humana, contraería también el pecado original.

1. Reza la Glosa: "En Adán fué corrompida toda la posterioridad, porque no comenzó a tener descendencia cuando estaba en el paraíso, sino cuando fué desterrado de él".—Luego, si algún hombre se formara milagrosamente, su carne sería formada después del destierro, y contraería, por consiguiente, el pecado original.

2. El pecado original se forma en nosotros por razón de que el alma es inficionada por la carne. Como toda

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum.

1. Dicit enim quaedam [11] Glossa Gen. 4,1, quod "in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii". Sed si aliquis homo sic formaretur sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Praeterea, peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infec-

---

[a] *Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 3; d.33 q.1 a.1 ad 5; 3 d.2 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De malo* q.4 a.7.

[11] *Glossa ord.*; cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.9 c.4: ML 34,396.

ta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

3. Praeterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est quia non fuissent in Adam "secundum seminalem rationem"; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X "Super Gen. ad litt." [12].

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1,3) dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatum, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum, traducitur originalis culpa ad eos ad quos activa eius generatio pervenit.

Ad secundum dicendum quod caro non inficit animam nisi in-

la carne está corrompida, síguese que, de cualquier parte que se forme el hombre, allí va la corrupción.

3. El pecado original pasa a todos, en cuanto que todos estaban presentes en el primero que pecó. Luego todos los que pudieran formarse de nuestra carne, ya estaban en Adán; contraían, por tanto, el pecado original.

Por otra parte, también es cierto que no estaría en Adán "por razón de la virtud seminal"; y ésta es precisamente la causa de la transmisión del pecado original, como dice San Agustín.

Respuesta. Ya hemos dicho que el pecado original se transmite a todos los descendientes, en cuanto que todos están movidos por la virtud generativa de aquél, de igual modo que los miembros del cuerpo se mueven siguiendo la moción de la voluntad. Y como no existe movimiento hacia la generación sino mediante la virtud activa generativa, solamente contraen pecado original quienes descienden de Adán por esta vía, es decir, por la razón seminal, ya que esta razón no es otra cosa sino la fuerza activa de la generación. Luego, si por virtud divina alguien fuese formado de la carne humana, es evidente que la fuerza activa no procedería de Adán; luego no contraería tampoco pecado original, de igual modo que los actos humanos no constituirían pecado humano si la mano no fuese movida por la voluntad, sino por otro agente extrínseco.

Soluciones. 1. Adán no estuvo en lugar de destierro sino después del pecado. Luego no es por razón del exilio, sino por razón del pecado, por lo que se transmite la culpa a aquellos que dependen en su generación de la virtud generativa de aquél.

2. La carne no inficiona al alma sino en cuanto que es principio ac-

[12] C.18.20: ML 34,422.424.

tivo en la generación, como hemos dicho.

S. Quien así fuese formado de la carne humana, estaría en Adán por razón de su substancia corporal, pero no por razón de la virtud seminal, como se ha visto. Luego no contraería pecado original.

quantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam "secundum corpulentam substantiam"; sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est (in c). Et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULO 5

Utrum, si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent [a]

Si el pecado de Eva, no pecando Adán, se hubiese transmitido a sus hijos

Dificultades. Parece que, si hubiese pecado Eva sin pecar Adán, el pecado se transmitiría a sus hijos.

1. El pecado original nos lo transmiten los padres, porque en ellos estábamos cuando pecaron, según refiere el Apóstol: "En él pecamos todos". Pero lo mismo preexiste el hombre en su padre que en su madre. Luego lo mismo contraeríamos pecado original por la falta de la madre que por la del padre.

2. Si, pecando Eva, no hubiese pecado Adán, sus hijos serían pasibles y mortales, porque "la madre da la materia en la generación", como afirma el Filósofo, y la muerte y toda capacidad de padecer proviene de esa materia. Pero la capacidad de sufrir y la necesidad de morir son pena del pecado original. Luego si Eva hubiese pecado, aunque no pecara Adán, los hijos contraerían igualmente pecado original.

3. Afirma el Damasceno que "el Espíritu Santo purificó a la Virgen", de la que iba a nacer Cristo sin pecado original. Pero esa purificación no sería necesaria si la infección del

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

1. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus: secundum illud Apostoli, Rom. 5,12: "In quo omnes peccaverunt". Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Praeterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur: "mater" enim "dat materiam in generatione", ut dicit Philosophus, in II "De generat. animal." [12]; mors autem, et omnis passibilitas, provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis. Ergo, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in libro III [14], quod "Spiritus Sanctus praevenit in virginem", de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, "purgans eam". Sed illa purgatio non

---

[a] *Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 4; 4 d.1 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *In I Cor.* 15 lect.3; *De malo* q.4 a.7 ad 4.5; *In Rom.* 5 lect.3.

[12] C.4 (BK 738b20).

[14] *De fide orth.* c.2: MG 94,985.

fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent; etiam si Adam non peccasset.

pecado original no se transmitiera por la madre. Luego la infección del pecado original se deriva de la madre, y por este motivo, aunque Adán no hubiese pecado, sus hijos contraerían dicho pecado si pecaba Eva.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,12: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit". Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint; vel potius per mulierem, quae primo peccavit; si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Por otra parte, afirma el Apóstol a los Romanos que "por un hombre entró el pecado en el mundo". Si fuese la mujer quien transmite el pecado a su descendencia, debía haber dicho más bien que por ambos entró el pecado, pues los dos pecaron, o también que entró por una mujer que pecó primero. Luego es que el pecado original procede del padre a los hijos, y no de la madre.

Respondeo dicendum quod huius dubitationis solutio ex praemissis apparet. Dictum est enim supra (a.1) quod peccatum originale a primo parente traducitur inquantum ipse movet ad generationem natorum: unde dictum est (a.4) quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum [15], quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset.

Respuesta. La solución proviene de los principios establecidos anteriormente. Hemos dicho que el pecado del primer padre se transmite en cuanto que ese padre obra activamente en la generación de los hijos; en tal forma que, si alguno fuese formado materialmente de nuestra carne, pero no por vía de generación seminal, no contraería pecado. Como, según el Filósofo, el único principio activo de la generación es el padre, mientras que la madre proporciona la materia solamente, síguese que el pecado original no lo tenemos por la madre, sino por el padre. Luego si Adán no hubiese pecado, aunque pecara Eva, no tendríamos pecado original; en cambio, si hubiese pecado sólo Adán, sin pecar Eva, lo tendríamos igual que ahora.

Ad primum ergo dicendum quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo: sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Soluciones. 1. El hijo preexiste en el padre como en su principio activo; en la madre, como en su principio material o pasivo. Luego no vale el argumento.

Ad secundum dicendum quod quibusdam [16] videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates pro-

2. Hay quienes afirman que, pecando solamente Eva, no hubiésemos contraído pecado original, pero tendríamos que sufrir la necesidad de morir y los dolores, etc., que provie-

[15] Cf. nt.13; AVICENAM, *De nat. anim.* l.9 c.1.3.
[16] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.1 a.21.

nen necesariamente de la materia que la madre nos proporciona; claro que esto no por razón de pena, sino como efectos que naturalmente se siguen. Pero esto no convence. La inmortalidad y ausencia de dolores, en el estado original, no provenían de la condición de la materia, sino de la justicia original, por la cual el cuerpo estaba sometido al alma, mientras el alma estuviese sometida a Dios. Y como el pecado original es precisamente carencia de la justicia primitiva, si Adán no hubiese pecado y no se nos transmitiera el pecado original por medio de Eva, es manifiesto que en sus descendientes no existiría defecto de la justicia original. Luego no tendrían ni la necesidad de morir ni la capacidad de padecer.

3. Esta purificación preparatoria en la Santísima Virgen no se requería para que el pecado original no pasase a Cristo, sino para que la Madre de Dios estuviera refulgente de pureza. No hay receptáculo digno de Dios si no está bien limpio, como reza el salmo: "De tu morada, Señor, sólo la pureza dice bien".

venientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus.—Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in Primo (q.97 a.1; a.2 ad 4) dictum est; sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quandiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae; manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae. Unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum quod illa purgatio praeveniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati: sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum; secundum illud Ps. 92,5: "Domum tuam, Domine, decet sanctitudo".

INTRODUCCION A LA CUESTION 82

ESENCIA DEL PECADO ORIGINAL

Orden de los artículos

Sobre la esencia del pecado original hay que fijar primeramente si se le debe contar entre los hábitos (a.1) y si, en caso afirmativo, se trata de hábito único o más bien múltiple (a.2); hay que estudiar luego si se identifica con la concupiscencia (a.3); en fin, si se halla en todos en la misma medida o, por el contrario, en grado diverso (a.4).

Doctrina del Tridentino

«Quien dijere que este pecado de Adán, uno por origen»... (DB 790). «Declara este santo concilio que queda en los bautizados la concupiscencia o el fómite; que, dejada en nosotros para que luchemos contra ella, no puede perjudicar a los que no la siguen y se le oponen virilmente ayudados por la gracia de Cristo; es más, *quien compite legítimamente, será coronado.* Esta concupiscencia, que a veces el Apóstol denomina pecado, el santo concilio declara que la Iglesia no entendió nunca ser llamado así porque sea en los bautizados verdadera y propiamente tal, sino porque procede del pecado y estimula a pecar. Quien afirmare lo contrario, sea anatema» (DB 792).

Doctrina de los artículos

Inherente a este o aquel hombre, el pecado de origen consiste en la privación de la justicia original. Pero esta frase simple comprende diversos elementos. Porque la justicia original contenía la gracia santificante, y una ciencia más perfecta que la nuestra, y la rectitud de la voluntad hacia el bien, la del apetito irascible hacia lo dificultoso y la del concupiscible hacia lo que causa deleite, y un vigor, en fin, por el cual el hombre quedaba exento de la muerte y libre de enfermedades y dolores. De todos estos elementos, la gracia santificante, sobrenatural cuanto a la substancia, era el fundamental y tenía por formal efecto la subordinación de la voluntad a Dios; accesorio era la gracia ulterior, que constituye el don de la integridad, sobrenatural cuanto al modo, y así la sujeción de las potencias inferiores a la voluntad y del cuerpo al alma eran efectos materiales de la justicia primitiva. Privación, pues, de

esta justicia, el pecado original, aunque importa algo positivo—las potencias inferiores en lucha contra la razón—, nada positivo añade, y, por lo tanto, no puede decirse hábito operativo de manera directa. Tal puede, sin embargo, ser apellidado indirectamente, por cuanto dichas potencias en rebelión mueven al pecado, y así el defecto de la justicia original influye por modo indirecto en los actos desordenados de esas potencias. En fin, por cuanto estas potencias están habitualmente desordenadas, cabe hablar de un cuasi-hábito, que, por no decir orden directo a la operación, se reduce con propiedad al hábito entitativo (a.1).

Pues la causa del pecado original es única—el pecado del primer hombre—, y su esencia consiste en la privación total de la justicia primera, el pecado original es específicamente uno en todos los hombres. Sus sujetos son múltiples—cuantos los individuos—; múltiples fueron a su vez las causas accidentales—que el pecado de Adán fué pecado de soberbia, y de desobediencia, y de gula—, y múltiples son asimismo sus efectos, pues incita a muchos pecados e inficiona en cada hombre varias potencias (a.2).

Elemento formal del pecado de origen es la privación de la gracia santificante, causa y raíz de todas las otras perfecciones con que fué hermoseado por el Criador el primer hombre. Su elemento material suele decirse la concupiscencia; porque, perdida la ordenación de la voluntad a Dios, se perdió la armonía mutua de las varias potencias en el hombre, y así la voluntad se convierte ya al bien conmutable, y el apetito inferior al bien sensible, sin respeto a la razón; y todos estos desórdenes —que integran el elemento material de que tratamos—, por formar en la línea del mal, se denominan por el apetito sensitivo—que ocupa el primer puesto en esta línea—, y por la parte concupiscible—principal en dicho apetito—, y por el deseo o la concupiscencia, la más poderosa y más fácilmente perceptible de las pasiones de esa parte del inferior apetito (a.3).

Pues el don de la justicia original fué quitado a todos totalmente, y todos nos hallamos en una misma relación de origen con el primer hombre, el pecado original, cuanto a su elemento formal, se encuentra en todos nosotros en medida idéntica. Asimismo, cuanto al elemento material propio de aquel pecado; porque en todos quedó la concupiscencia libre de aquel lazo que en Adán la sujetaba; consiguientemente, la concupiscencia habitual o *fomes* del pecado es en todos idéntica. Mas como, rota la cadena a que estaban sujetos muchos caballos, cada uno sigue una carrera según su propio ímpetu, y como, removida una columna, los varios cuerpos que en ella descansaban caen con distinta velocidad conforme al peso de cada uno, no de otra suerte, roto el lazo que contenía las potencias inferiores del hombre, unos, por temperamento, son inclinados a la crueldad, otros a la lujuria, y así el pecado original puede decirse vario en los distintos individuos cuanto al elemento material que importa en ellos; así vemos que unos son más robustos que otros, menos expuestos a las enfermedades, menos afectados por los dolores, etc. (a.4).

CUESTION 82

(In quatuor articulos divisa)

De originali peccato quantum ad suam essentiam

De la esencia del pecado original [93]

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam (cf. q.81 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo: utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio: utrum sit concupiscentia.

Quarto: utrum sit nequaliter in omnibus.

Pasemos a estudiar la esencia del pecado original en cuatro puntos:

Primero: si el pecado original es hábito.

Segundo: si es numéricamente uno en cada hombre.

Tercero: si es lo mismo que la concupiscencia.

Cuarto: si existe en todos igualmente.

ARTICULO 1

Utrum originale peccatum sit habitus [a]

Si el pecado original es un hábito

Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus.

1. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit, in libro "De conceptu virginali" [1]: et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Praeterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpae quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae: alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

3. Praeterea, in malis actus semper praecedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus,

Dificultades. Parece que el pecado original no es hábito.

1. Como dice San Anselmo, pecado original es carencia de la original justicia: es una privación. Pero la privación se opone al hábito. Luego el pecado original no es un hábito.

2. El pecado actual tiene más razón de culpabilidad que el original, ya que tiene más de voluntario. Pero el hábito del pecado actual no tiene razón de culpa, pues de lo contrario incluso el hombre que está durmiendo pecaría culpablemente. Luego ningún hábito de pecado original tiene razón de culpa.

3. Tratándose del mal, el acto siempre precede al hábito, ya que no hay hábito alguno malo que sea in-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.1 a.3 ad 2; *De malo* q.4 a.2 ad 4.

[1] C.2.3: ML 158,434-435.

fuso. Pero no hay acto alguno que preceda al pecado original. Luego el pecado original no es hábito.

Por otra parte, está la sentencia de San Agustín: por razón del pecado original los niños tienen ya aptitud para la concupiscencia, aunque todavía no la actualicen. Pero toda aptitud denuncia la existencia de un hábito. Luego el pecado original es hábito.

Respuesta. Como anteriormente se ha expuesto, hay dos clases de hábitos. Uno por el que la facultad posee capacidad de obrar, al modo como la ciencia y la virtud son hábitos. En este sentido el pecado original no es hábito.—Otro, por el que una naturaleza, compuesta de muchos elementos, recibe tal disposición en sus partes, que está bien o mal ordenada según un principio dado, máxime si esa disposición ha adquirido ya fuerza de naturaleza, como sucede con la enfermedad. En este sentido decimos que el pecado original es un hábito: disposición desordenada que proviene de la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original; lo mismo que la enfermedad corporal es una disposición desordenada del cuerpo por la que se rompe la proporción en que consistía la salud. Por eso se llama al pecado original "enfermedad de la naturaleza".

Soluciones. 1. Así como la enfermedad corporal tiene algo de privación, en cuanto que se rompe el equilibrio de la salud, y tiene algo de positivo, a saber, los mismos humores desordenadamente dispuestos, así también el pecado original tiene la privación de la justicia original, y junto con ella la desordenada disposición de las partes del alma. Luego no es pura privación, sino un hábito corrompido.

sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De baptismo puerorum" [2], **quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.49 a.4; q.50 a.1) dictum est, **duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum: sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus.—Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue, cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam: ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae: sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale "languor naturae" dicitur** [3].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis; **et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.**

---

[2] L.1 c.39: ML 44,150; cf. MAGISTR., *Sent.* 2 d.30 c.9.
[3] Cf. MAGISTR., *Sent.* 2 d.30 c.8.

Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus: originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (q.81 a.1). Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus: sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc, peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum: talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus; aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personae; sed per vitiatam originem innatus.

2. El pecado actual es cierto desorden del acto; en cambio, el original, como desorden de la naturaleza, es cierta disposición desordenada de la misma naturaleza, que tiene razón de culpa en cuanto que se deriva del primer padre, como hemos dicho. Pero, además, esa disposición desordenada tiene razón de hábito, cosa que no tiene la disposición desordenada del acto. Por este motivo, el pecado original puede ser hábito, mientras que no puede serlo el pecado actual.

3. La objeción considera el hábito que dispone la potencia en orden a la operación; claro está que el pecado original no es de esa clase de hábitos, aunque es cierto que también del pecado original deriva cierta inclinación al pecado, no directa, sino indirectamente, por la remoción de los impedimentos, es decir, de la justicia original, que veda los movimientos desordenados, como también de la enfermedad corporal nacen indirectamente movimientos corporales desordenados.—Y no debemos pensar que el pecado original sea un hábito infuso, ni tampoco adquirido por actos, a no ser que hablemos del acto del primer padre, no de otra persona. Es un hábito innato por defecto de origen.

ARTICULO 2

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata [a]

Si en un mismo hombre hay muchos pecados originales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata.

1. Dicitur enim in Ps. 50,7: "Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea". Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

Dificultades. Parece que en un mismo hombre hay muchos pecados originales.

1. Leamos el salmo: "Mira que en maldades fuí formado y en pecado me concibió mi madre". Pero el pecado en que somos concebidos es el original. Luego hay muchos pecados originales en el mismo hombre.

---

[a] *Sent.* 2 d.33 q.1 a.3 expos. text.; *De malo* q.4 a.8 ad 1; *In Rom.* 4 lect.1; 5 lect.3; *In Psalm.* ps.31,50.

2. Un mismo hábito no inclina a direcciones contrarias; mueve a modo de naturaleza, y ésta va determinada a un solo fin. Pero el pecado original en el mismo hombre imprime movimiento a pecados diversos y contrarios. Luego no es un solo hábito, sino que son muchos.

3. El pecado original inficiona todas las partes del alma. Pero las diversas partes del alma son diversos sujetos de pecado, como consta por lo anteriormente dicho. Luego, siendo imposible que un mismo pecado esté en diversos sujetos, parece que el pecado original no es uno, sino múltiple.

2. Praeterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale, etiam in uno homine, inclinat ad diversa peccata et contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Praeterea, peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis (q.74) patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Por otra parte, leemos en San Juan: "He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo". Se dice en singular, porque "el pecado del mundo", que es el original, es uno, como anota la Glosa.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,29: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi". Quod singulariter dicitur, quia "peccatum mundi", quod est peccatum originale, est unum; ut Glossa (ordin.) ibidem exponit.

Respuesta. En cada hombre hay un solo pecado original. Se prueba por dos razones. Primero, mirando a la causa de dicho pecado: está claro que sólo el primer pecado de los primeros padres se transmite a sus descendientes. Luego el pecado original es uno numéricamente en cada hombre y es uno proporcionalmente en todos los hombres, siempre por orden al primer pecado.

La segunda razón está fundada en la esencia misma de dicho pecado, ya que, en toda disposición desordenada, la unidad de especie proviene de la causa, y la unidad numérica, del sujeto en que radica. Se entiende mejor considerando la enfermedad corporal: son enfermedades específicamente diversas las que proceden de causas distintas, por ejemplo, del exceso de calor o frío, de la lesión del pulmón o del hígado; pero en cada individuo una enfermedad específicamente una se hace también una numéricamente.—Pues bien, la causa de la corrompida disposición que llamamos pecado original es solamente una, a saber, la privación

Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra (q.81 a.2) quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero; et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum, ex parte subiecti. Sicut patet in aegritudine corporali: sunt enim diversae aegritudines specie quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione pulmonis vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem, in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio

humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie. Et in uno homine non potest esse nisi unum numero: in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem número.

de la justicia original, por la que se ha roto también la sujeción de la mente humana a Dios. Luego el pecado original es específicamente uno, y en cada hombre no puede ser sino numéricamente uno. En los diversos hombres es uno específica y proporcionalmente, pero distinto numéricamente.

Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur "in peccatis", secundum illum morem divinae Scripturae quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari: sicut Mt. 2,20: "Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri". Vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio: unde est multiplex virtute. Vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates: scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia huiusmodi. Vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

Soluciones. 1. Esa expresión en plural hay que entenderla conforme a la costumbre de la Escritura de poner el plural por el singular. Por ejemplo: "Murieron los que perseguían al niño", nos dice San Mateo. O también pudiera entenderse en plural en cuanto que virtualmente allí se contienen todos los pecados actuales como en su principio, en cuyo caso sería pecado virtualmente múltiple. O también porque en el pecado del primer padre, que se nos transmite, se juntaron muchas deformidades: soberbia, desobediencia, gula, etc. E incluso porque muchas partes del alma han sido inficionadas por ese pecado.

Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet: sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

2. Un mismo hábito no puede mover propia y directamente, es decir, en virtud de su propia forma, a términos contrarios. Pero no hay inconveniente en que lo haga accidental e indirectamente, por remoción de los obstáculos. Una vez rota la armonía del cuerpo compuesto, los elementos disgregados tienden a polos contrarios. Igualmente, rota la armonía de la justicia original, las diversas partes del alma buscan su propio fin.

Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius: sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

3. El pecado original inficionó las diversas partes del alma, en cuanto que todas son partes de un solo conjunto, lo mismo que la justicia original reducía todas las partes del alma a la unidad. Luego uno solo es también el pecado original, como es una la fiebre que atormenta a un hombre, aunque sean muchas las partes atacadas.

ARTICULO 3

Utrum originale peccatum sit concupiscentia [a]

Si el pecado original es la misma concupiscencia

Dificultades. Parece que el pecado original no es la concupiscencia.

1. Como dice el Damasceno, todo pecado va contra la naturaleza. Pero la concupiscencia está de acuerdo con la naturaleza, ya que es el acto de la virtud concupiscible, que es potencia natural. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

2. Por el pecado original existen en nosotros "las pasiones de los pecados", como enseña el Apóstol a los Romanos. Pero estas pasiones son otras muchas además de la concupiscencia, como hemos dicho. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

3. Por el pecado original se desarreglan todas las partes del alma. Pero el entendimiento es la más alta entre todas ellas, como afirma el Filósofo. Luego el pecado original más bien es ignorancia que concupiscencia.

Por otra parte, en sus "Retractaciones" escribe San Agustín que "la concupiscencia es el reato del pecado original".

Respuesta. La forma es quien determina la especie de cada ser. Como acabamos de afirmar que la especificación del pecado original proviene de su causa, es preciso que lo formal en el pecado original se tome también por parte de su causa. Pues bien, dos cosas opuestas tienen causas contrarias. Luego la causa del pecado original hay que entenderla por respecto a la causa de la justi-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia.

1. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro [d]. Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Praeterea, per peccatum originale sunt in nobis "passiones peccatorum"; ut patet per Apostolum, Rom. 7,5: Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra (q.23 a.4) habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Praeterea, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est (a.2 arg.3). Sed intellectus est suprema inter animae partes; ut patet per Philosophum, in X "Ethic." [e]. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Retract." [f]: "Concupiscentia est reatus originalis peccati".

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (a.2) quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae,

---

[a] *Sent.* 2 d.30 q.1 a.3 expos. text.; d.31 q.2 a.1 ad 3; d.32 q.1 a.1 ad 1.3.6; *De malo* q.3 a.7; q.4 a.2.

[d] *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; l.4 c.20: MG 94,1196.

[e] C.7 n.2 (Bk 1177a20); S.Th., lect.10.

[f] L.1 c.15: ML 32,608; cf. *De pecc. remiss.* l.1 c.29: ML 44,142; *De nupt. et concupisc.* l.1 c.25: ML 44,430.

quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra (q.9 a.1) dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.

cia original, a la cual se opone. Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a la voluntad de Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin, como hemos dicho. Luego de la aversión de la voluntad respecto de Dios se siguió el desorden en todas las restantes fuerzas del alma.

Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.

Si, pues, la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios, es lo formal en el pecado original, todo otro desorden de las energías del alma es como la parte material. Y este desorden se manifiesta precisamente en que todas las partes se han convertido hacia el bien conmutable, cosa que con un nombre común puede llamarse concupiscencia. Luego el pecado original materialmente consiste en la concupiscencia, y formalmente en la privación de la justicia original [94].

Ad primum ergo dicendum quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem: concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.

Soluciones. 1. Como en el hombre la parte concupiscible debe estar sometida a la razón, en tanto los actos de la concupiscencia son naturales en cuanto que siguen el orden racional; y toda concupiscencia que traspase los límites de lo racional va contra la humana naturaleza. De esa categoría es la concupiscencia que llamamos pecado original.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.25 a.1) dictum est, omnes passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra (q.25 a.2 ad 1) habitum est. Et ideo concupiscentiae attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

2. Todas las pasiones del apetito irascible se reducen a las del concupiscible, como más importantes que son. Y entre ellas es la concupiscencia la que nos agita con más vehemencia y la que más se siente, como hemos dicho más arriba. Por eso el desorden original se atribuye a la concupiscencia, como pasión más importante y en la que de algún modo están incluídas todas las demás.

Ad tertium dicendum quod sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae

3. Así como en el orden del bien son la inteligencia y la razón quienes poseen primacía, así en el orden del mal la parte inferior del alma es

la principal, porque entenebrece y arrastra a la razón en la forma que hemos descrito. Por esto el pecado original se dice que es más bien concupiscencia que ignorancia, aunque es cierto que la misma ignorancia está incluida entre los defectos materiales del pecado original.

obnubilat et trahit rationem, ut supra (q.77 a.1.2; q.80 a.2) dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia: licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur [7].

ARTICULO 4

Utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus [a]

Si el pecado original se da igualmente en todos

Dificultades. Parece que el pecado original no es igual en todos.

1. La concupiscencia desordenada es el pecado original. Como no todos son igualmente inclinados a la concupiscencia, síguese que el pecado original no se da igualmente en todos.

2. El pecado original es también una disposición desordenada del alma, lo mismo que la enfermedad es disposición desordenada del cuerpo. Pero la enfermedad admite grados. Luego también el pecado original.

3. Es frase de San Agustín que "el placer es quien transmite el pecado original a la descendencia". Pero no todos sienten el mismo placer en el acto de la generación. Luego el pecado original puede ser mayor en uno que en otro.

Por otra parte, sabemos que el pecado original es pecado de naturaleza, como hemos visto. Pero la naturaleza es igual en todos. Luego debe serlo también el pecado original.

Respuesta. Dos cosas debemos distinguir en el pecado original: la privación de la justicia original y la relación de este defecto al pecado

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus.

1. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (a.3). Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

2. Praeterea, peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De nupt. et concupisc." [8], quod "libido transmittit originale peccatum in prolem". Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est (q.81 a.1). Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est re-

---

[a] *Sent.* 2 d.32 q.1 a.3.

[7] Cf. HUGONEM DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.7 c.26: ML 176,298; MAGISTR. *Sent.* 2 d.30 c.8.

[8] L.1 c.23.24: ML 44,428.429; cf. FULGENTIUM, *De fide* c.2: ML 65,679.

latio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus: quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est (q.83 a.2). Similiter etiam nec quantum ad secundum: aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

del primer padre, del que procede por vicio de origen. En cuanto a lo primero, en este pecado no cabe más y menos: el don de la justicia original ha desaparecido totalmente. Las privaciones que quitan alguna perfección totalmente no admiten más y menos, como la muerte y las tinieblas no admiten grados, según hemos visto. Lo mismo hay que decir en cuanto a la segunda consideración. Todos decimos la misma relación al primer principio de nuestro origen viciado, de donde el pecado original recibe su razón de culpa; y la relación no admite grados de más y menos. Luego es claro que el pecado original no puede estar más en uno que en otro.

Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur: sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

Soluciones. 1. Una vez suelto el lazo de la justicia original que mantenía todas las partes del alma en orden, cada una busca su propio movimiento, y tanto más intensamente cuanto es más fuerte. Y sucede a veces que las mismas fuerzas del alma tienen más vigor en unos que en otros, debido a las distintas complexiones del cuerpo. Por tanto, eso de que un hombre sea más propenso a la concupiscencia que otro, no es por razón del pecado original—ya que en todos se rompe igualmente el lazo de la justicia y todas las partes inferiores del alma quedan libres—, sino que procede de la diversa disposición de las facultades, como hemos dicho.

Ad secundum dicendum quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiam si sit eiusdem speciei: puta, si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

2. La enfermedad del cuerpo, aunque sea la misma específicamente, no proviene en todos de igual causa. Por ejemplo, tratándose de una fiebre pútrida proveniente del cólera, puede esa putrefacción ser mayor o menor, más próxima o más lejana del principio de la vida. En cambio, la causa de la justicia original es igual en todos. Luego no vale el argumento.

Ad tertium dicendum quod libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui

3. El placer carnal que transmite el pecado original, no es el actual, pues, suponiendo que por virtud divina se concediera a uno no sentir el

menor placer de ese género en el acto de generación, transmitiría, sin embargo, a su descendencia el pecado original. Hay que entender esa concupiscencia como hábito, en cuanto que el apetito sensitivo no está controlado por la razón mediante el vínculo de la justicia original. Y esta concupiscencia se da en todos por igual.

quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis iustitiae. Et talis libido in omnibus est aequalis.

SUJETO DEL PECADO ORIGINAL

Orden de los artículos

Sabemos que el pecado original estuvo exclusivamente en Adán como en su causa principal, y que está como en su causa instrumental primera y remotamente en el semen, secundaria y próximamente en la carne. Cuando ahora pasamos a señalar su sujeto, no hablamos del sujeto *quod* o de las personas que en él incurren, pues de éste hemos hablado en el artículo 3 de la cuestión 81, sino tan sólo del sujeto *quo*, que es la parte del compuesto o de la persona. Ni de éste hablamos en general, habiendo ya dicho cómo alcancen a todo el hombre las llagas abiertas en él por el pecado. Nos preguntamos: si formalmente en el alma más bien que en el cuerpo (a.1); si en la esencia de aquélla antes que en sus potencias (a.2) y en la voluntad primeramente (a.3); y si en determinadas potencias inferiores por especial manera (a.4).

Doctrina de los artículos

¿Cuál es el sujeto propio del pecado original? Evidentemente, no el cuerpo, sino el alma; porque a la carne—es decir, a las potencias y miembros internos, ajenos a la influencia de la voluntad—, como no alcanza el pecado actual, por no extenderse a ellos la moción de este hombre, así tampoco alcanza el pecado de nuestro primer padre; le alcanzan, sin embargo, algunas de las penas de este pecado, que incluso quedan en los regenerados por el bautismo (a.1).

Al recibirse en el alma, el pecado original se sujeta primero en la esencia que en las potencias: lo primero que el motor mueve es aquello que le está más próximo, y pues la culpa original es causada en nosotros por origen, lo primero por ella afectado es lo que el origen alcanza inmediatamente; pero término de la generación es el alma según su esencia, como forma del cuerpo; la esencia, pues, del alma es el primer sujeto de dicho pecado. Puede añadirse que el pecado original es pecado de la naturaleza, y que la naturaleza o la especie mira a la esencia del alma antes que a las potencias de ésta; y, en fin, que como la justicia original consistía radicalmente en la gracia santificante, cuyo sujeto es la esencia del alma, así el pecado de origen debe sujetarse ante todo en esa misma esencia (a.2).

Entre las potencias, dicho pecado alcanza la voluntad en primer término; pues inclina directamente al pecado, por cuanto quita su estorbo, fuerza es que se sujete con anterioridad en la potencia que antes

que las otras perdió lo que era estorbo al pecado; mas sólo porque la voluntad estaba sujeta a Dios, estaban a ella subordinadas las otras potencias; luego la rebelión de las otras potencias es consiguiente a la rebeldía de la voluntad (a.3).

Se dice, sin embargo, que la potencia generativa, el apetito concupiscible y el sentido del tacto son las partes por el pecado de origen más inficionadas en el hombre; y es que la infección denota algo que puede transmitirse, y aunque la voluntad mueve principalmente a los pecados actuales, las potencias susodichas mueven particularmente a la transmisión del pecado original—al acto de la generación concurre próximamente la potencia generativa, secundada sobre todo por el deleite según el tacto, objeto principalísimo del apetito concupiscible (a.4).

CUESTION 83

(In quatuor articulos divisa)

De subiecto originalis peccati

Sobre el sujeto del pecado original

Cuatro cosas debemos estudiar acerca del sujeto del pecado original.

Primera: si el sujeto del pecado original es la carne o más bien el alma.

Segunda: dado que sea el alma, si lo es su esencia o sus potencias.

Tercera: si entre las potencias está principalmente en la voluntad.

Cuarta: si alguna potencia ha sido especialmente afectada por el pecado original, a saber, la potencia generativa, la concupiscible y el sentido del tacto.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati (cf. q.81 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor:

Primo: utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.

Secundo: si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas.

Tertio: utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae.

Quarto: utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

ARTICULO 1

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima [a]

Si el pecado original radica en la carne o más bien en el alma

Dificultades. Parece que el pecado original radica más bien en la carne que en el alma.

1. La oposición de la carne a la mente procede del pecado original.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima.

1. **Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione origina-**

[a] *Sent.* 2 d.15 q.2 a.1 ad 3; d.30 q.1 a.2 ad 4; d.31 q.1 a.2 ad 4; d.33 q.1 a.3 ad 4; *De malo* q.4 a.3.

lis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiae in carne consistit: dicit enim Apostolus ad Rom. 7,23: "Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae". Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Praeterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu: sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Praeterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Praeterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur. Et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Praeterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infunderet ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est quod idem est subiectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis: dicit enim Apostolus, ad Rom. 7,18: "Scio quod non habitat in me, hoc est in

Pero la raíz de esta oposición se encuentra en la carne, como lo confirma el Apóstol: "Veo que en mis miembros existe una ley contraria a la ley del espíritu". Luego el pecado original está principalmente en la carne.

2. Mayor perfección tienen las cosas en la causa que en el efecto; por ejemplo, el calor tiene más perfección en el fuego, que calienta, que en el agua caliente. Pero el alma se inficiona por contagio de la infección del pecado original mediante el semen carnal. Luego el pecado original está más bien en la carne que en el alma.

3. El pecado original lo contraemos del primer padre, en cuanto que estábamos presentes en él por el principio seminal. Pero es sólo el cuerpo quien así estaba en dicho principio, no el alma. Luego el pecado original no está en el alma, sino en el cuerpo.

4. Dios crea el alma y la infunde en el cuerpo. Luego, si el alma fuera inficionada por el pecado original, concluiríamos que esta infección procedía, o de su creación, o de su infusión en el cuerpo. Y de esta forma, Dios, causa de la creación e infusión, sería también causa del pecado.

5. Ningún hombre sensato echaría un licor precioso en un vaso si supiera que iba a corromperse. Pero el alma racional es más preciosa que cualquier licor. Luego, si realmente se inficionara por el pecado original, a causa de su unión al cuerpo, Dios, que es la misma sabiduría, jamás la infundiría en dicho cuerpo. La infunde; luego es señal de que no se mancilla por eso. Luego el pecado original queda en la carne sin pasar al alma.

Por otra parte, sabemos que uno mismo es el sujeto de la virtud y del vicio o pecado, que a ella se oponen. Pero la carne no puede ser sujeto de la virtud, pues dice el Apóstol que "está cierto de que el bien no mora

en él, es decir, en su carne". Luego la carne no puede ser sujeto del pecado original, sino sólo el alma.

Respuesta. Una cosa puede encontrarse en otra de dos maneras: una, como en su causa, sea principal o instrumental; otra, como en su sujeto en que radica. El pecado original de toda la humanidad estuvo en Adán como en su causa principal, según enseña el Apóstol: "En él pecaron todos". En cambio, en el semen corporal se encuentra como en su causa instrumental, en cuanto que por virtud de la fuerza activa del semen se transmite el pecado original a la descendencia, lo mismo que la naturaleza humana. Pero, como en su sujeto de radicación, el pecado no puede hallarse de ninguna forma en la carne, sino solamente en el alma.

La razón es que, como hemos dicho más arriba, el pecado del primer padre se transmite a los demás por cierto movimiento generativo, lo mismo que de la voluntad de cualquier hombre se transmite el pecado actual a las restantes partes del mismo. Y en esta derivación hay que fijarse bien en que todo lo que proviene de la voluntad de pecar a cualquiera parte del hombre, que puede ser sujeto de pecado de cualquier modo que sea, bien a modo de sujeto, bien a modo de instrumento, siempre tiene razón de culpa. Así, por ejemplo, por el deseo de la gula nace la concupiscencia de la comida en la parte concupiscible y el palpar el alimento en las manos y boca, que, en cuanto movidos por la voluntad pecaminosa, son instrumentos del pecado. El que pasen ya posteriormente a la función nutritiva y a los miembros internos, que por su naturaleza no están sometidos a la voluntad, esto ya no tiene razón de culpa.

Así, pues, como el alma puede ser sujeto de la culpa y no puede serlo la carne, todo lo que se nos transmite del alma a base de la corrupción carne mea, bonum". Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo, sicut in causa, vel principali vel instrumentali; alio modo, sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali; secundum illud Apostoli, Rom. 5,12: "In quo omnes peccaverunt". In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali: eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima.

Cuius ratio est quia, sicut supra (q.81 a.1) dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione hoc potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati; vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpae: sicut ex voluntate gulae provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae.

Sic igitur, cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae; quidquid pro-

venit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro "Retract." [1], Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed sublacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur "habitare in carne" (cf. "Sed contra"). Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali. Non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo: eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur.—Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed

ción del primer pecado tiene razón de culpa; en cambio, lo que se comunica a la carne no tiene razón de culpa, sino de pena. En conclusión, digamos que el alma, y no el cuerpo, es el sujeto del pecado original.

Soluciones: 1. Como declara San Agustín, el Apóstol nos habla ahí del hombre ya redimido, que, libre de la culpa, queda todavía sometido a la pena; por ese motivo se dice que el pecado "mora en la carne". Luego de aquí no se sigue que la carne sea sujeto del pecado, sino el alma.

2. El pecado original es causado por el semen como por causa instrumental, y no es necesario que una cosa esté más perfectamente en la causa instrumental que en el efecto, sino sólo en la causa principal. En este sentido, el pecado original estaba más perfectamente en Adán, en quien poseía toda la fuerza del pecado actual.

3. Nuestras almas, por vía del principio seminal, no estaban en Adán pecador como en su principio eficiente, sino como en su principio dispositivo, en virtud de que el semen corporal que se nos transmite de Adán no tiene eficacia para producir un alma racional, sino sólo de disponernos para recibirla.

4. La infección del pecado original no es producida por Dios en modo alguno, sino que procede del pecado de los primeros padres por medio de la generación carnal. Y como la creación dice relación del alma a Dios únicamente, no podemos decir que el alma esté inficionada por razón de su creación. En cambio, la infusión del alma implica un doble respecto: a Dios, como causa que infunde, y a la carne, como a materia en que se infunde el alma. Luego, considerando el respecto que dice a Dios como a causa infusora, no puede decirse que el alma se mancille por ese aspecto; se manci-

[1] L.1 c.26: ML 32,629.

lla por relación al cuerpo en que se infunde.

5. El bien común se debe preferir al particular. Por eso Dios, en su sabiduría, no tergiversa el orden universal de las cosas, que consiste en que cada cuerpo se infunda el alma correspondiente, para conseguir que las almas singulares no se vean manchadas por el pecado; máxime observando que la naturaleza del alma posee esta peculiaridad, que no empieza a existir sino en el cuerpo, como en la Primera Parte hemos explicado. Y es indudable que es mejor para ella existir así que no existir de ninguna forma, sobre todo pudiendo huir de la condenación por la gracia liberadora.

solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

Ad quintum dicendum quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus, secundum suam sapientiam, non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae: praesertim cum natura animae hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in Primo (q.90 a.4; q.118 a.3) habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse: praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULO 2

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animae quam in potentiis [a]

Si el pecado original está más bien en la esencia del alma que en sus potencias

Dificultades. Parece que el pecado original no está con más propiedad en la esencia del alma que en sus potencias.

1. Es propio del alma ser sujeto de pecado, en cuanto que puede ser movida por la voluntad. Pero como el alma no es movida por la voluntad por razón de su esencia, sino de sus potencias, síguese que el pecado original no radica en el alma en virtud de su esencia, sino de sus potencias.

2. El pecado original se opone a la justicia original. Pero esa justicia residía en alguna de las potencias del alma, que es sujeto de virtud. Luego también el pecado original reside más bien en las potencias del alma que en su esencia.

3. Así como el pecado original se transmite de la carne al alma, así también de la esencia del alma pasa

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis.

1. Anima enim nata est esse subiectum peccati, quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, *sed solum secundum* potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Praeterea, peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est *subiectum virtutis*. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae quam in eius essentia.

3. Praeterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae

[a] *Sent.* 2 d.31 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.6; q.27 a.6 ad 2; *De malo* q.4 a.4.

derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in essentia.

4. Praeterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (q.82 a.3). Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

a sus potencias. Pero el pecado original más bien está en el alma que en la carne. Luego también reside en las potencias más que en la esencia.

4. A la concupiscencia llamamos pecado original, como hemos dicho. Pero la concupiscencia radica en las potencias del alma. Luego también el pecado original.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra (q.81 a.1) dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in Primo (q.76 a.6) habitum est. Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Por otra parte, sabemos que el pecado original se llama también pecado de la naturaleza, como ya hemos dicho. Pero el alma es forma y naturaleza del cuerpo en virtud de su esencia, y no en virtud de sus potencias, como se ha explicado en la Primera Parte. Luego el alma es sede del pecado original principalmente en cuanto a su esencia.

Respondeo dicendum quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati: sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam proprium, ut in Primo (ibid.) habitum est. Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

Respuesta. Sujeto principal del pecado es aquella parte del alma a la cual pertenece ser causa motiva del mismo. Por ejemplo, si la causa motiva del pecado es el deleite sensual, que pertenece al apetito concupiscible como su objeto propio, síguese que el apetito concupiscible es el sujeto de este pecado. Pero ya es claro que el pecado original se nos comunica por razón de la generación. Luego aquella parte del alma que primariamente es alcanzada por la generación es el sujeto primario del pecado original. Pero la generación tiende como a su término al alma misma en cuanto forma del cuerpo, cosa que le conviene en virtud de su propia esencia, según hemos dicho. Luego el alma, en virtud de su esencia, es el sujeto primario del pecado original.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut motio voluntatis alicuius propriae pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis, pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod etiam originalis iustitia pertine-

Soluciones. 1. Así como la moción de la propia voluntad de cada uno llega a las potencias del alma y no a la esencia, así también la moción del primer principio generador, por vía de generación, llega primariamente a la esencia del alma, conforme a lo anteriormente dicho.

2. También la justicia original pertenecía primariamente a la esen-

cia del alma, por ser don gratuitamente concedido a la naturaleza humana, y ésta se constituye por la esencia del alma más bien que por las potencias. Diríase que las potencias pertenecen más bien a la persona, en cuanto principio que son de actos personales. De ahí procede el que sean sujeto de los pecados actuales, que son personales.

3. El cuerpo respecto del alma es como la materia respecto de la forma, que, si bien es posterior en el orden de generación, es primera en el orden de perfección y naturaleza. En cambio, la esencia del alma se compara a las potencias como los sujetos se comparan a sus accidentes propios: posteriores al sujeto en el orden de generación y también de perfección. Luego no vale el argumento.

4. La concupiscencia debe tomarse como algo material y consiguiente dentro del pecado original, como hemos dicho.

bat primordialiter ad essentiam animae: erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (q.82 a.3).

ARTICULO 3

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias [a]

Si el pecado original inficiona primero la voluntad que a las otras potencias

Dificultades. Parece que el pecado original no inficiona primero la voluntad que a las otras potencias.

1. Todo pecado pertenece primariamente a la potencia cuyo acto lo causa. Pero el pecado original es causado por el acto de la potencia de engendrar. Luego, entre todas las potencias del alma, parece que a esa potencia le corresponde un lugar preferente en cuanto a este pecado se refiere.

2. El pecado original se transmite por la virtud seminal. Pero las demás potencias del alma son más

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

1. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae, videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Praeterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae pro-

[a] *Sent* 2 d.30 q.1 a.3; *De verit.* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.5.

pinquiores sunt carni quam voluntas: sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Praeterea, intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed contra est quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim "rectitudo voluntatis", ut Anselmus dicit, in libro "De conceptu virginali" [3]**. Ergo et peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.**

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhaerentiam eius ad subiectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est (a.2). Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet (q.74 a.1,2). Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde non oportet quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis: secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sen-

próximas a la carne que la voluntad, como se ve, por ejemplo, en las facultades sensitivas, que se sirven de órganos corporales. Luego el pecado original radica en ellas más que en la voluntad.

3. El entendimiento es anterior a la voluntad, porque nada se ama si no se conoce. Luego, si el pecado original inficiona todas las potencias del alma, parece que primero debe inficionar el entendimiento, como primera de todas ellas.

Por otra parte, la justicia original —según dice San Anselmo—consiste, ante todo, "en la rectitud de la voluntad". Luego también el pecado original, que a ella se opone, debe inficionar primero la voluntad.

Respuesta. En la infección del pecado original debemos considerar dos cosas: primero, la inherencia al sujeto. En este sentido, el pecado original, ante todo, mira a la esencia. Después debemos considerar su inclinación al acto. Y en este caso mira primariamente a las potencias del alma. Luego debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad.

Soluciones. 1. Lo que causa el pecado original en el hombre no es la virtud generativa de la prole, sino el acto de la potencia generativa del padre. Luego no hace falta que su potencia de engendrar sea la sede primaria del pecado original.

2. El pecado original tiene un doble proceso: uno de la carne al alma, otro de la esencia a las potencias del alma. El primero es orden de generación; el segundo, de perfección. Y así, aunque las demás potencias, a saber, las sensitivas, sean más próximas a la carne, como la voluntad está más cerca de la esencia del al-

[3] C.3: ML 158,436.

ma, cual corresponde a potencia más noble, la infección del pecado original le afecta primariamente a ella.

3. El entendimiento, en cierto sentido, precede a la voluntad, en cuanto que le propone su objeto; pero bajo otro aspecto la voluntad precede al entendimiento, en el orden de moción al acto, y esta moción es la que interviene en el pecado precisamente.

sitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quod intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo, voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum: quae quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICULO 4

Utrum praefatae potentiae sint magis infectae quam aliae [a]

Si las potencias enumeradas están más inficionadas que las restantes

Dificultades. Parece que las potencias enumeradas no son las más inficionadas.

1. La infección del pecado original parece que ataca primariamente a la parte del alma que es sujeto de pecado con preferencia sobre las otras partes. Esta parte es la racional, y principalmente la voluntad. Luego ésta es también la más inficionada por el pecado original.

2. Ninguna facultad del alma se ve inficionada por la culpa sino en cuanto que puede someterse a la razón. Pero la virtud generativa no puede obedecer a la razón, como se dice en los "Eticos". Luego tampoco está más inficionada que las otras por el pecado original.

3. El sentido de la vista es, entre todos los sentidos, el más cercano a la razón, en cuanto que "descubre más diferencias en las cosas" que los restantes sentidos. Pero la infección de la culpa está principalmente en la razón. Luego la vista ha sido más afectada que el tacto.

Ad quartum sic procedilur. Videtur quod praedictae potentiae [b] non sint magis infectae quam aliae.

1. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Praeterea, nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I "Ethic." [4]. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Praeterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum "plures differentias rerum ostendit", ut dicitur in I "Metaphys." [5]. Sed infectio culpae primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

---

[a] *Sent.* 2 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.2 ad 12; a.5 ad 1.

[b] Cf. q.83 introd.

[4] C.13 n.18 (BK 1102b29); S.TH., lect.20.

[5] C.1 n.1 (BK 980a27); S.TH., lect.1.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [6], quod infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

Por otra parte, dice San Agustín que la infección de la culpa original se descubre preferentemente en el movimiento de los órganos genitales, que no se someten a la razón. Pero son esos órganos los que, mediante la unión de ambos sexos, sirven para la generación, en que se da deleite táctil, que es lo más estimulador de la concupiscencia. Luego la infección del pecado original pertenece principalmente a estas tres facultades: generativa, concupiscible y sentido del tacto.

Respondeo dicendum quod illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri: unde et morbi contagiosi, sicut lepra et scabies et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra (q.81 a.1) dictum est. Unde potentiae quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Huiusmodi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur: habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo, cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

Respuesta. Llamamos preferentemente infección a la corrupción que por su misma naturaleza está pidiendo comunicarse a otro; por eso la lepra, la sarna y enfermedades semejantes se llaman infecciones. Como el pecado original se transmite por generación, en la forma descrita, las potencias que concurren preferentemente a transmitirlo se dice que están infectadas. Ese acto, por una parte, está al servicio de la virtud generativa, en cuanto que se ordena a la generación; e incluye una delectación táctil, que es el objeto principal del apetito concupiscible. Luego, aunque todas las potencias del alma estén inficionadas por el pecado original, especialmente lo están las tres enunciadas.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est (a.3). Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Soluciones. 1. El pecado original, en cuanto que nos inclina a cometer pecados actuales, pertenece principalmente a la voluntad; pero en cuanto que se transmite a la descendencia, pertenece a estas potencias de que hablamos, y sólo remotamente a la voluntad.

2. La infección de la culpa actual no corresponde sino a las potencias que son movidas por la voluntad del pecador. En cambio, la infección de la culpa original no se transmite por la voluntad de quien la contrajo, sino por origen de naturaleza, a lo cual se ordena la potencia generativa. Por eso hay que poner en esta potencia la infección del pecado original.

[6] C.20: ML 41,428.

3. La vista no interviene en la generación sino remotamente, como disposición, a saber, en cuanto que por la vista descubrimos los estimulantes del apetito. Pero la delectación se consuma en el sentido del tacto. Luego esa infección más bien debe decirse del tacto que de la vista.

Ad tertium dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis. Sed delectatio perficitur in tactu. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

INTRODUCCION A LA CUESTION 84

UN PECADO ES CAUSA DE OTRO

Orden de los artículos

Llegamos a la última de las causas señaladas a los pecados. Según la Escritura y los doctores, un pecado es raíz (a.1), principio (a.2) y hasta cabeza (a.3) de los otros. Esta tercera consideración invita a que se fijen los llamados pecados capitales (a.4).

Doctrina de los artículos

Dijo el Apóstol que la avaricia es raíz de todos los males (1 Tim. 6,10). Y es que no hay mal que, a veces, no proceda de la avaricia. En efecto, las riquezas ayudan al hombre a que ejecute cualquier pecado, al que por lo mismo prestan pábulo, como las raíces a la planta (a.1).

Leemos en el Eclesiástico (10,15) que la soberbia es principio de todo pecado. La razón es manifiesta, pues si pecamos es porque desordenadamente apetecemos, buscamos o intentamos nuestra propia excelencia; y es sabido que, en el orden de la intención, el fin ocupa el puesto del principio (a.2).

San Gregorio nos dejó en sus *Morales* (l.31 c.45) una doctrina que el Angélico suscribe y justifica. Llamamos pecado capital al principio directivo de otros pecados, y porque el fin dirige en la vida moral, pecado capital se dice aquel a que se ordenan otros pecados. Por lo que antecede, es claro que entre los pecados capitales merecen figurar la avaricia y la soberbia. Hay más, dignos del nombre. Hay, efectivamente, varios otros cuyo objeto es muy apetecible y no se obtiene, por lo común, sino con la ayuda de terceros, que tienen un fin al de ésos subordinado: así, para manifestar su excelencia, apela el vanaglorioso a la jactancia, usa de hipocresías, se mete en riñas, siembra discordias (a.3).

Señálanse hasta siete pecados capitales, otros tantos fines u otros tantos principios directivos de los varios grupos en que forman, por lo común, las milicias del mal. San Gregorio los compara a los jefes de un ejército, que, si cada cual manda a los soldados de su propia división, todos ellos están a las órdenes del rey. Rey es la soberbia. Excluída ésta, por lo tanto, justifiquemos la enumeración. El apetito, cuyo objeto es el fin, es movido directamente por el bien a su prosecución y por el mal a su huída, mientras que indirectamente es movido por el mal a la huída del bien, y por el bien a la prosecución del mal, bien o mal anejo—así huye

el perezoso la sabiduría por evitar el trabajo del estudio, y así va el lujurioso en pos de la miseria anhelando satisfacer sus bestiales ansias—. De donde tenemos que mueve el bien o el mal:

- Directamente
  - (intencional) del alma ..... la vanagloria.
  - del cuerpo, cuanto a la conservación .....
    - del individuo ... la gula.
    - de la especie ... la lujuria.
  - externo ..... la avaricia.
- Indirectamente .....
  - propio ..... la pereza.
  - ajeno .....
    - con insurrección (para vengarse) ..... la ira.
    - sin insurrección ..... la envidia.

CUESTION 84

(In quatuor articulos divisa)

De causa peccati secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est

De la causa del pecado, en cuanto que un pecado es causa de otro

Estudiaremos en esta cuestión cómo un pecado es causa de otro. Cuatro artículos:

Primero: si la avaricia es raíz de todos los pecados.

Segundo: si la soberbia es principio de todos los pecados.

Tercero: si, además de la avaricia y soberbia, deben admitirse como capitales otros pecados especiales.

Cuarto: cuántos y cuáles son los pecados capitales.

Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius (cf. q.76 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo: utrum superbia sit initium omnis peccati.

Tertio: utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto: quot et quae sint capitalia vitia.

ARTICULO 1

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum [a]

Si la avaricia es raíz de todos los pecados

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum.

1. Cupiditas enim, quae est inmoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I "Ethic." [1] Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Praeterea, frequenter invenitur quod avaritia, quae cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis: puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Tim. ult. 10: "Radix omnium malorum est cupiditas".

Respondeo dicendum quod secundum quosdam [2] cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum.—Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati: nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (q.72 a.2).—Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae

Dificultades. Parece que la avaricia no es raíz de todos los pecados.

1. La avaricia, que es inmoderado apetito de riquezas, se opone a la virtud de la liberalidad. Pero la liberalidad no es raíz de todas las virtudes. Luego tampoco la avaricia es raiz de todos los pecados.

2. El apetito de los medios proviene del apetito del fin. Pero las riquezas, apetecidas por la avaricia, son queridas en cuanto útiles para conseguir otros fines, como leemos en los "Eticos". Luego la avaricia no es raiz de todos los pecados, sino que procede de otra raíz anterior.

3. Es frecuente descubrir que la avaricia, llamada codicia, brota de otros pecados. Así, por ejemplo, vemos que algunos desean las riquezas por ambición o por satisfacer la gula. Luego no es la avaricia raíz de todos los pecados.

Por otra parte, está la sentencia del Apóstol: "La avaricia es raiz de todos los males".

Respuesta. Dicen algunos que la avaricia puede tomarse en varios sentidos. A veces se toma por apetito desordenado de riquezas, constituyendo un pecado especial.—Otras veces se aplica al apetito desordenado de cualquier bien temporal. Y en este sentido es como un género supremo de todos los pecados, pues en todo pecado se da la conversión desordenada al bien conmutable.—Se toma también para significar cierta inclinación de la naturaleza corrompida

---

[a] Infra a.2; 2-2 q.119 a.2 ad 1; *Sent.* 2 d.5 q.1 a.3 ad 1; d.22 q.1 a.1 ad 7; d.42 q.2 a.1; a.3 ad 1; *In I Tim.* 6 lect.2; *De malo* q.8 a.1 ad 1.

[1] C.5 n.8 (Bk 1096a7); S.Th., lect.5.

[2] Cf. Albert. Magn., *In Sent.* 2 d.42 a.8.

a apetecer desordenadamente los bienes corruptibles. Y en este sentido dicen que la avaricia es raíz de todos los pecados, por semejanza con la raíz, que busca en la tierra el alimento para el árbol. Del amor de las cosas corporales procede todo pecado.

Pero, sin negar ninguna de estas afirmaciones, debemos decir que la intención del Apóstol no va por ahí al escribir que la avaricia es raíz de todos los pecados. San Pablo habla en esa ocasión de los que, "deseando ser ricos, caen en la tentación y en los lazos del demonio, porque la avaricia es raiz de todos los pecados". Luego nos habla ahí de la avaricia como apetito desordenado de riquezas [95]. Y en este sentido debemos decir que la avaricia, como pecado especial, se llama raíz de todos los pecados por semejanza con la raíz del árbol, que suministra alimento a todo el conjunto. Lo prueba la experiencia. Por las riquezas está uno dispuesto a cometer cualquier pecado, a satisfacer cualquier deseo de pecado, ya que mediante las riquezas se sirve uno para poseer todos los bienes temporales. Lo dijo el Eclesiástico: "Todas las cosas obedecen a las riquezas". Es claro, pues, que en este sentido la avaricia es raíz de todos los pecados.

Soluciones. 1. La virtud y el pecado no manan de la misma fuente. El pecado nace del apetito de un bien conmutable; ésa es precisamente la causa de que el apetito del bien, que nos ayuda a conseguir todos los bienes temporales, se llame raíz de todos los pecados. En cambio, la virtud brota del apetito del bien inconmutable; de ahí que la caridad —amor de Dios— se llame raíz de todas las virtudes, según nos expresa el Apóstol: "Debemos estar enraizados y fundamentados en la caridad".

2. El apetito de riquezas no se llama raíz de todos los pecados por-

corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et haec quidem quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditátem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi [3] loquitur contra eos qui, "cum volint divites fieri, incidunt in tentationes et in laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas": unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc, dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, *dicitur radix omnium peccatorum*, ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimpiendi desiderium cuiuscumque peccati: eo *quod ad habenda quaecumque* temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur Eccle. 10,19: "Pecuniae obedíunt omnia". Et secundum hoc, patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni: et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni: et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum; secundum illud Eph. 3,17: "In caritate radicati et fundati".

Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse

[3] I ad Tim. 6,9.10.

radix peccatorum, non quia divitiae propter se quaerantur, tanquam ultimus finis: sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quia interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta (in c).

que se busquen éstas como último fin, sino porque se buscan muchas veces como medios para alcanzar todo fin temporal. Y como el bien universal es más apetecible que el bien particular, por eso mueve más el apetito de riquezas que ciertos bienes temporales que junto con muchos otros pueden poseerse mediante las riquezas.

3. Así como en las cosas naturales no se busca qué es lo que sucede siempre, sino qué acontece como ley general, ya que la naturaleza de las cosas corruptibles puede verse impedida para obrar siempre de igual forma, así también, en el orden moral, se considera qué sucede como ley general, no qué sucede siempre, pues la voluntad no obra necesariamente. No excluye, pues, el considerar a la avaricia como raíz de todos los males, el que haya otros males que son raíces de la misma avaricia; pero, como corrientemente los males proceden de ella, se conserva tal designación.

ARTICULO 2

Utrum superbia sit initium omnis peccati [a]

Si la soberbia es principio de todo pecado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati.

1. Radix enim est quoddam principium arboris: et ita videtur idem esse radix peccati et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (a.1). Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Praeterea, Eccli. 10,14 dicitur: "Initium superbiae hominis apostatare a Deo". Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est ini-

Dificultades. Parece que la soberbia no es principio de todo pecado.

1. La raíz es como principio del árbol. La raíz del pecado debe ser también principio del pecado. Como la avaricia es raíz de todo pecado, parece que debe ser también su principio, y no la soberbia.

2. Dice el Eclesiástico que "el principio de la soberbia es apostatar de Dios". Como la apostasía es un pecado, ella es el principio de la soberbia, y ésta no es principio de todo pecado.

[a] 2-2 q.162 a.2; a.5 ad 1; *Sent* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In II Cor.* 12 lect.3; *In I Tim.* 6 lect.2; *De malo* q.8 a.1 ad 1.16.

3. Principio de todo pecado parece que debe ser aquel que hace cometerlos todos; como ya sabemos que es el amor de sí mismo lo que hace pecar, el que "construye la ciudad de Babilonia", utilizando una frase de San Agustín. Luego es el amor de sí mismo, y no la soberbia, el principio de todo pecado.

Por otra parte, está la sentencia del Eclesiástico: "La soberbia es principio de todo pecado".

Respuesta. La soberbia puede tomarse en triple acepción, como quieren unos. Primero, como apetito desordenado de la propia excelencia. Es un pecado especial.—Segundo, como desprecio actual de Dios en cuanto al efecto de no someterse a sus preceptos. Y en este sentido dicen que es pecado general.—Y tercero, como inclinación de la naturaleza a este desprecio, debida a la corrupción de la misma. En este sentido afirman que es principio de todo pecado. Y difiere de la avaricia, porque ésta se fija en el pecado como conversión a un bien conmutable del que el pecado en cierta forma se nutre y con el cual se estimula. Esa es la causa de que la avaricia se llame "raíz". En cambio, la soberbia considera el pecado como aversión de Dios, a cuyo precepto no queremos sometemos. Por esto se llama "principio", ya que de la aversión se toma el principio del mal.

Pero todas estas cosas, aunque verdaderas, no responden al propósito del Sabio, que dijo: "La soberbia es principio de todo pecado". El Sabio habla claramente de la soberbia como apetito desordenado de propia excelencia; consta por lo que añade: "Dios aniquiló los tronos de los reyes soberbios". Y en todo el capítulo nos habla de la misma materia. Por consiguiente, debemos defender que la soberbia, en cuanto pecado especial, es también principio de

tium superbiae, et ipsa non est initium omnis peccati.

3. Praeterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui "facit civitatem Babylonis", ut Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei"[1]. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10,15: "Initium omnis peccati superbia".

Respondeo dicendum quod quidam (cf. nt. 2) dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae. Et sic est speciale peccatum.—Alio modo, secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum.—Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturae. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur "radix": sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat; et ideo vocatur "initium", quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dixit: "Initium omnis peccati est superbia". Manifesto enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae: ut patet per hoc quod subdit [v. 17]: "Sedes ducum superborum destruxit Deus". Et de hac materia fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est

[1] C. 25: ML 41,436; *Enarr. in Ps.* 64,1: ML 36,773.

initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur: scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est[5]. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (a.1).

todos los pecados. Para explicarlo debemos considerar que en el pecado, como acto voluntario que es, existe un doble orden: de intención y de ejecución. En el orden de intención es el fin quien tiene razón de principio, según hemos dicho. Y en todos los bienes temporales, el fin que el hombre busca es poseer cierta perfección y gloria. Por esta vía descubrimos que la soberbia, apetito de propia excelencia, se pone como principio de todo pecado. En cambio, en el orden de ejecución adquiere primacía todo aquello que ofrece oportunidad de satisfacer los deseos pecaminosos, y tiene razón de raiz. Eso corresponde a las riquezas. Por eso la avaricia es raíz de todos los pecados.

Et per *hoc patet responsio ad primum.*

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum: sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono.—Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species.

Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Soluciones. 1. A la objeción primera no hay nada que añadir.

2. La apostasía decimos que es principio de la soberbia en cuanto al aspecto de aversión; por no querer someterse a Dios viene luego el apetito desordenado de propia excelencia en las cosas temporales. De ahí se sigue que apostatar de Dios no se toma en el lugar referido como pecado especial, sino como cierta condición de todo pecado, que es aversión del bien inconmutable.—O podría también decirse que apostatar de Dios es principio de la soberbia, por ser la primera especie de soberbia. A la soberbia pertenece no querer someterse a ningún superior, máxime a Dios; y, consiguientemente, el que uno mismo se exalte, sin medida, sobre las propias facultades.

3. Descar la propia excelencia es amarse, ya que amar es desearse el bien. Luego es igual decir que el principio de todo pecado es la soberbia o el amor de sí mismo.

[5] Cf. q.1 a.1 ad 1; q.18 a.7 ad 2; q.20 a.1 ad 2; q.25 a.1.

ARTICULO 3

Utrum praeter superbiam et avaritiam, sint alia peccata specialia quae dici debeant capitalia [a]

Si, además de la soberbia y avaricia, existen otros pecados especiales que deben llamarse capitales

Dificultades. Parece que, puestas la soberbia y avaricia, no hay necesidad de añadir más pecados capitales.

1. Piensa el Filósofo que "la cabeza para los animales es como la raiz para las plantas", pues las raíces son la boca de la planta. Luego, si "la avaricia es raíz de todos los pecados", parece que debe serlo ella exclusivamente.

2. La cabeza está en comunicación con los miembros, por cuanto que les transmite—en cierta forma—sentido y movimiento. Pero el pecado es privación de orden. Luego no puede llamarse cabeza, ni es exacto hablar de pecados capitales.

3. Llamamos crimen capital al que se castiga con amputación de la cabeza. Pero hay pecados, dentro de cualquier género, que se castigan con tal pena. Luego los pecados capitales no pertenecen a una categoría especial.

Por otra parte, San Gregorio en sus "Morales" enumera ciertos vicios que dice son capitales.

Respuesta. "Capital" es voz derivada de cabeza. Cabeza, a su vez, en sentido propio, es un miembro del animal con carácter de principio y fuerza directiva de todo su ser. De ahí brota el que metafóricamente llamemos cabeza a todo principio: e incluso a los mismos hombres que gobiernan y dirigen a sus semejantes

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter superbiam et avaritiam, non sint quaedam alia peccata specialia quae dicantur capitalia.

1. "Ita" enim "se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas", ut dicitur in II "De anima" [c]: nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur "radix omnium malorum", videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Praeterea, caput habet quendam ordinem ad alia membra, inquantum a capite diffunditur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis. Et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Praeterea, capitalia crimina dicuntur quae capitale plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." [d], enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse capitalia.

Respondeo dicendum quod "capitale" a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium caput vocatur: et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. Dicitur ergo vitium capi-

---

[a] *Sent.* 2 d.42 a.3; *De malo* q.8 a.1.

[c] C.4 n.7 (BK 416a4); S.TH., lect.8.

[d] C.45: MG 76,621.

tale uno modo a capite proprio dicto: et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis: sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur: et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra (q.72 a.6) dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum: semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI "Moral." (l.c), huiusmodi vitia capitalia "ducibus exercituum" comparat.

Ad primum ergo dicendum quod "capitale" dicitur denominative a capite, quod quidem est per quandam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur "radix", et superbia, quae dicitur "initium": sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro "De natura boni" [1], est "privatio modi, speciei et ordinis". Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest habere ordinem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

se les llama cabezas. Por consiguiente, pecado capital puede tomarse por orden a la cabeza propiamente dicha; y es el pecado que tiene como pena la *abscisión* de dicho miembro, del cual no hablamos ahora. Y también por orden a la cabeza metafóricamente dicha—principio y fuerza directiva—, como sucede realmente en nuestro caso. Se llama vicio capital aquel del cual proceden, como de causa final—que es el origen formal—, otros pecados, según hemos dicho. Por tanto, el vicio capital es no solamente principio de otros pecados, sino, en cierto sentido, directivo de los otros. Es condición de todo arte o hábito, cuyo objeto es un fin, presidir e imperar sobre los medios. Por eso San Gregorio compara estos vicios a "los generales de un ejército".

Soluciones. 1. "Capital" se dice en orden a la cabeza, por cierta derivación o participación, como quien posee algo que es propio de la cabeza, no siendo realmente cabeza. Por consiguiente, vicios capitales se llaman no sólo aquellos que tienen razón de primer origen—como la avaricia, que es "raíz", y la soberbia, que es "principio"—, sino incluso aquellos que tienen razón de principio próximo de otros pecados.

2. El pecado carece de orden en cuanto a su aspecto de aversión, por lo que tiene de mal, ya que el mal, según San Agustín, es "privación de proporción, de brillo y de orden". Pero por parte de su conversión mira a un bien, y en este sentido puede poseer cierto orden.

3. Esa objeción se funda en la acepción del pecado capital tomada del reato de la pena. No es ése el sentido que aquí le damos.

[1] C.4: ML 43,553.

ARTICULO 4

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia [a]

Si la enumeración de siete vicios capitales está bien hecha

Dificultades. Parece que no está bien hecha la enumeración de los pecados capitales en siete categorías: vanagloria, envidia, ira, acidia, avaricia, gula y lujuria.

1. Los pecados se oponen a las virtudes. Y como las virtudes principales son cuatro, también deben ser cuatro los vicios capitales.

2. Las pasiones del alma son causas del pecado, como hemos dicho. También éstas son cuatro principales; y por cierto que de dos de ellas no se hace mención entre los pecados capitales, a saber, de la esperanza y temor. En cambio se enumeran ciertos vicios que ya están incluídos, la delectación y tristeza, pues la delectación entra en la gula y lujuria, y la tristeza en la acidia y envidia. Luego la enumeración de vicios capitales es inexacta.

3. La ira no es una pasión principal. Luego tampoco debió catalogarse como vicio capital.

4. Así como la concupiscencia o avaricia es raíz de todos los pecados, así también la soberbia es principio de pecado, como hemos visto. Pero la avaricia se enumera entre los vicios capitales; luego debió ponerse también la soberbia.

5. Hay pecados que no pueden provenir de ninguna de las fuentes señaladas; por ejemplo, cuando uno yerra por ignorancia, o cuando uno, con buena intención, comete algún pecado, como sucede en el caso de robar para dar limosna. Luego los pecados capitales no están suficientemente enumerados.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria.

1. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra (q.61 a.2) dictum est. Ergo et vitia principalia, sive capitalia, non sunt nisi quatuor.

2. Praeterea, passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut supra (q.77) dictum est. Sed passiones animae principales sunt quatuor. De quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe et timore. Enumerantur autem aliqua vitia ad quae pertinet delectatio et tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad accidiam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Praeterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Praeterea, sicut cupiditas, sive avaritia, est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra (a.2) dictum est. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Praeterea, quaedam peccata committuntur quae ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia; vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI "Moralium" [9].

Por otra parte, está la autoridad de San Gregorio en sus "Morales".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur praecipue secundum rationem causae finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest: eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones.—Alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Et secundum hoc, ut in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis, sub arte cadere potest.

Respuesta. Llamamos capitales a ciertos pecados que son como origen de otros, principalmente por razón de causalidad final. Este origen puede considerarse de dos formas. Primero, atendiendo a la condición del pecador; en tal forma se halla dispuesto que, apegándose a un fin exageradamente, éste se convierte en manantial de otros pecados. Y este modo de originarse pecados no lo podremos catalogar conforme a una determinada regla, ya que son infinitas las disposiciones particulares de los hombres. —Podemos considerar también de otra forma esa fuente de pecados, es decir, según la mutua relación de los fines entre sí. En este sentido es ley general que un vicio nazca de otro; en virtud de lo cual podrían incluirse bajo cierta clasificación general.

Secundum hoc ergo, illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum: et secundum harum rationum distinctionem, distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo, directo et per se: et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem, secundum eandem rationem, ad fugiendum. Alio modo, indirecte et quasi per aliud: sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum.

Siguiendo este segundo criterio, llamamos pecados capitales a aquellos cuyos fines poseen cierto predominio sobre los otros pecados para mover el apetito. Y en virtud de esa razón de preferencia que poseen, se distinguen también entre sí. Ante todo recordemos que el apetito puede moverse de dos formas: una directa y propiamente dicha, que se realiza en la moción del bien sobre el apetito con vistas a su consecución, y el mal en orden a su fuga; otra forma es indirecta y como con rodeos, cual sucede cuando uno apetece un mal por razón del bien que lleva adjunto o se aleja de un bien por el mal que le acompaña.

Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, scilicet excellentia laudis vel honoris: et hoc bonum inordinato prosequitur "inanis gloria". Aliud est bonum corporis: et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut ci-

Ahora bien, el bien del hombre es triple. Ante todo tenemos el bien del alma, que, mediante la sola aprehensión, se nos presenta bajo la formalidad de apetecible; ese bien es la excelencia de alabanza y honor que desordenadamente trata de alcanzarlo la "vanagloria". Después viene el bien del cuerpo, que se ordena a la

[9] C.45: ML 76,621.

conservación del individuo, como la comida y bebida, cosa que desordenadamente persigue la "gula"; o a la conservación de la especie, como el coito, al cual se dirige la "lujuria". El tercero es un bien exterior, por ejemplo, las riquezas; a ello se ordena la "avaricia". Y estos mismos cuatro vicios rehuyen desordenadamente los males contrarios.

También podríamos hacer la distribución siguiente: el bien mueve al apetito principalmente por razón de que participa alguna propiedad de la felicidad, que naturalmente todos perseguimos. A su esencia corresponde, ante todo, cierta perfección, ya que la felicidad es bien perfecto; a ella pertenece la excelencia o claridad que apetecen la "soberbia" y "vanagloria". En segundo lugar, de su esencia es la suficiencia, cosa que la "avaricia" pretende alcanzar en las riquezas, prometedoras de una abundancia colmada. En tercer lugar, le pertenece también la delectación, sin la cual no existe felicidad alguna, como leemos en el Filósofo; a esto se llama "gula" y "lujuria".

Y el que uno huya del bien por el mal adjunto, puede suceder por dos motivos: si se trata del propio bien, la "tristeza" nos hace huir del bien espiritual, por el esfuerzo que supone su consecución; si del bien ajeno, y sin rebelión por nuestra parte, chocamos con la "envidia", tristeza del bien ajeno en cuanto obstáculo para nuestra propia excelencia; y si supone una rebelión que pide venganza, es la "ira". A estos mismos vicios corresponde la consecución del mal opuesto.

Soluciones. 1. No se da la misma razón de origen en vicios y virtudes; las virtudes proceden del orden del apetito a la razón o también al bien inconmutable, que es Dios; en cambio, los vicios proceden del apetito del bien conmutable. Luego

bus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur "gula"; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur "luxuria". Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae: et ad hoc ordinatur "avaritia". Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria.

Vel aliter, bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est quidem primo quaedam perfectio, nam felicitas est perfectum bonum: ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit "superbia" vel "inanis gloria". Secundo de ratione eius est sufficientia: quam appetit "avaritia" in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I [10] et X "Ethic." [11]: et hanc appetunt "gula" et "luxuria".

Quod autem aliquid bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii: et sic est "acedia", quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno: et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad "invidiam", quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est "ira". Et ad eadem etiam vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis: nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non

[10] C.3 n.10 (BK 1099a7); S.Th., lect.13.
[11] C.7 n.3 (BK 1177a22); S.Th., lect.10.

oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis: quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tamquam principalissimae passiones, ut supra habitum est (q.25 a.4).

Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi; ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est (a.2). Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit (l.c., nt.9). Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (a.1.2).

Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.—Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem: ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere: inquantum scilicet ignorat quod non sunt facienda mala ut veniant bona.

no hace falta que los principales vicios se opongan a las principales virtudes.

2. La esperanza y el temor son pasiones del apetito irascible. Y sabemos que todas las pasiones del irascible proceden de las del concupiscible, que, a su vez, todas se ordenan de alguna manera a la delectación y a la tristeza. Por eso entre los pecados capitales se enumeran la delectación y tristeza, como pasiones principalísimas, como hemos dicho.

3. La ira, aunque no es la pasión principal, como posee una razón especial de movimiento apetitivo, en cuanto que uno impugna el bien de otro bajo la razón de honestidad, es decir, justa venganza, por eso se distingue de los otros vicios capitales.

4. Como dijimos ya, la soberbia es principio de todo pecado como fin; y de ese mismo motivo se toma la capitalidad en estos vicios. Por eso la soberbia, vicio universal, no se enumera, sino que más bien pasa como reina de todos los vicios, como escribe San Gregorio [96]; en cambio, la avaricia es raíz por otro capítulo, según hemos dicho en su lugar.

5. Llamamos capitales a estos vicios por ser fuente ordinaria de otros vicios. Luego no hay inconveniente en que algunos pecados surjan de otros principios.—Podemos decir, no obstante, que todos los pecados provenientes de la ignorancia se reducen al vicio de acidia, de la que es peculiar la negligencia, que nos hace rehusar la consecución de los bienes espirituales a causa del esfuerzo que suponen. La ignorancia, causa de pecado, procede de negligencia. Y el que se cometan ciertos pecados con buena intención, también parece que corresponde a la ignorancia, ya que ignorancia lamentable es desconocer que no se pueden cometer males para conseguir bienes.

EFECTOS DEL PECADO

Orden de los artículos

Al comenzar esta sección postrera, de los efectos del pecado, conviene no perder de vista que no se trata ya exclusivamente de los efectos del pecado original, sino de los efectos del pecado. Lo demuestra el prólogo a la cuestión 71 y lo demuestran el prólogo y el contenido de esta cuestión 85, siendo incomprensible que algunos autores hayan limitado esta doctrina a las consecuencias del pecado de origen y hayan pospuesto la cuestión 84 a la cuestión presente.

Pues hablamos aquí de la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo, trataremos primero de la corrupción del bien de esa naturaleza en general, el hecho y el grado (a.1-2); luego, de la corrupción del bien del alma: las heridas clásicas (a.3) y la privación del modo, especie y orden (a.4); finalmente, de la corrupción del bien del cuerpo, ya revestido de la integridad preternatural (a.5), ya dejado en su condición nativa o filosófica (a.6).

La Escritura y la Iglesia

San Pablo ha dicho: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte* (Rom. 5,12).

El concilio Cartaginés del 418 definió: «Quienquiera dijere que Adán, el primer hombre, fué creado mortal, de modo que, pecara o no, habría de morir o abandonar el cuerpo, no en pena del pecado, mas por necesidad de la naturaleza, sea anatema» (DB 101).

Entre las proposiciones de Bayo, condenadas, tenemos estas dos: «No pudo Dios crear en un principio al hombre tal cual éste nace en nuestros días. La inmortalidad del primer hombre no fué beneficio gratuito, más dote natural» (DB 1055 y 1078).

Doctrina de los artículos

Pues el pecado de origen nos despojó totalmente de todos aquellos dones, sobrenaturales y preternaturales, con que la justicia original enriqueciera nuestra humana naturaleza, es claro que dicho pecado no disminuye, hablando con propiedad, este bien de la especie. Hay, en cam-

bio, otro bien natural que ningún pecado desvirtúa: *fórmanlo los principios constitutivos y las propiedades esenciales que fluyen de éstos*—tal el alma con sus potencias, la risibilidad, etc.—; porque estos principios y propiedades no pueden faltar en el hombre sin que por el mismo caso dejara de serlo; cualquiera, pues, que sea el número de los pecados de un hombre, éste queda hombre. Pero podemos señalar un bien natural que el pecado disminuye; me refiero a la inclinación natural que tiene el hombre a la virtud, al bien conforme a la razón, al bien honesto. Porque todo acto dispone a un acto semejante, los actos pecaminosos disponen a actos contrarios a la virtud, y al engendrar esta disposición atenúan necesariamente la contraria (a.1).

No que el pecado, repetido hasta la saciedad, borre de la mente el primero y universalísimo principio del orden moral. Pero subordinados a este principio hay otros más concretos, que son, por lo mismo, normas directivas próximas en la vida práctica, donde se trata de actos singulares por su objeto y por sus circunstancias. Cuanto más lejos del faro, tanto más tenue el rayo que nos alcanza de su luz, y cuanto más nos apartamos de aquel primero y evidentísimo principio, tanto menor es la evidencia, que cede el puesto a la probabilidad o a la opinión—de aquí los encontrados pareceres aun de los teólogos cuando se trata de cuestiones particulares y casos concretos—. Ahora bien, cuando el entendimiento no ve claro, la voluntad puede influir en la decisión; como se dirá en el tratado de la fe, creemos, no porque vemos, sino porque queremos creer. La voluntad, como hemos advertido en otra parte, detiene al entendimiento en la consideración de las buenas cualidades del objeto que ama y le hace despreciar o prescindir de los defectos; en realidad, todos conocemos muy bien nuestros derechos, y apenas tenemos conciencia de nuestras obligaciones. Inclinados, consiguientemente, por los pecados previos a parecidos pecados, ya no cabe dudar de que nuestra voluntad les haya cobrado particular afecto, y que, por lo tanto, espontáneamente haya de influir en la decisión y examen que al entendimiento corresponden. Añádase que vamos en pos de lo que es bien nuestro y que la voluntad está inclinada a buscar el bien del agente; cuanto son más frecuentes los pecados, tanto es mayor la proporción o semejanza que guardan con el pecador; lo que hace que con mayor facilidad sean juzgados por bienes suyos y que la voluntad los prefiera a los actos contrarios. ¿Se sigue de aquí que la inclinación natural a la virtud pueda destruirse totalmente a fuerza de multiplicarse los pecados que la debilitan? Todos convienen en que, pues dicha inclinación corresponde al hombre como propiedad esencial, es de todo punto imposible que la repetición de los actos acabe con ella. Pero no todos han sido felices en la justificación del aserto. Recordaron algunos que existe una doble substracción: en la primera se resta la misma cantidad, y en la segunda la misma proporción; el que de una peseta quita hoy un céntimo y mañana otro céntimo y así consecutivamente durante cien días, al fin nada deja de la peseta; en cambio, quien de una peseta substrae hoy la mitad, y de lo que queda vuelve mañana a substraer la mitad, y así sucesivamente, deja siempre algo, una cantidad igual a la que quita. De manera idéntica, se dijeron, hay que explicar que la inclinación a la virtud se disminuya por el pecado, sin que éste logre jamás acabar con ella. Observa, sin embargo, muy oportunamente el Angélico que, en la substracción proporcional, la cantidad que se resta primero es siempre mayor de la que se resta después, mientras que, cuando de pecados se trata, puede acontecer, y acontece frecuentemente, que los pecados de hoy sean más graves que los de ayer.

Es, pues, preciso abandonar esta explicación, sobrado ingeniosa. Y decimos que la inclinación en cuestión es algo medio entre la naturaleza racional de que procede y el acto honesto a que se ordena; en su respecto al principio no cabe disminución—que afectaría a la naturaleza, contra lo probado anteriormente—; pero cabe en su respecto al término, pues a la manera en que un entendimiento despejado y ávido de ciencia puede hallar un obstáculo a su logro en la falta de libros, y otro en la falta de maestro, y otro en su enfermizo temperamento, y otro en las desgracias de familia, etc., así salva la inclinación del hombre a la virtud, a medida que se multiplican los pecados se multiplican las dificultades en el camino que hay desde la inclinación al acto virtuoso (a.2).

Hablamos de una herida en el cuerpo cuando hay solución entre las partes que estaban y debían permanecer unidas en el cuerpo; así también llamamos herida del alma a la solución de las potencias que estaban y debían permanecer hermanadas en el alma. Pero el pecado rompe la armonía que en orden a la virtud existía y debía existir entre las cuatro potencias del alma, que son sujetos de la virtud. El pecado, por lo mismo, causa las cuatro heridas clásicas, que son de ignorancia en el entendimiento, de malicia en la voluntad, de flaqueza en el irascible y de concupiscencia en el concupiscible. Que estas heridas procedan del pecado original, es claro a quien recuerde que el don de la justicia primera sometía la voluntad a Dios y sometía el irascible y el concupiscible al entendimiento, que enriquecía con una sabiduría y espontaneidad desconocida para nosotros. Que sean asimismo efecto del pecado actual, se prueba por la debilidad que incurre el entendimiento práctico con respecto al bien de la prudencia, y que incurre la voluntad en orden al bien de la razón, y que siente el irascible en presencia de las dificultades, y siente el concupiscible frente a lo que a nuestra parte irracional deleita (a.3).

Modo, especie y orden siguen a todo bien creado, considerado según su forma; la forma, en efecto, supone una determinada conmensuración de los principios—a que alude el modo—, constituye la especie y entraña un orden al fin o a lo que conviene a cada cosa. Entre los bienes creados están los constitutivos y propiedades esenciales del hombre, su inclinación natural a la virtud, la gracia santificante con las virtudes infusas que la acompañan y, en fin, el acto bueno. Hay, pues, por lo dicho anteriormente, una privación del modo, de la especie y del orden, que el pecado no causa ni parcialmente, pues salva cuanto a la esencia del hombre pertenece; hay otra privación que el pecado causa, aunque no totalmente, pues sólo disminuye la inclinación a la virtud; hay otra privación que el pecado mortal opera de manera absoluta, pues priva de la gracia y las virtudes necesariamente anejas a la gracia; y hay, en fin, una privación que es el mismo pecado, acto malo, contrario al acto bueno (a.4).

La muerte y los defectos corporales provienen también del pecado, tanto original como actual. Porque aquellos defectos en sí mismos siguen naturalmente a la privación de la justicia primitiva, que por el don de integridad los excluía; y cuanto a su modo, son a veces merecidos e incurridos por quien peca, que el glotón suele acarrearse dolores y muerte prematura, y el regicida merece morir en el cadalso antes de tiempo (a.5).

¿Diremos, en consecuencia, que la muerte y los otros defectos corporales no son naturales al hombre? Como naturaleza particular, el hombre, al par de los otros seres, busca naturalmente su conservación y bienestar; y más que los seres corruptibles, por tener un alma inmortal. Pero

si consideramos el orden total del universo, donde la corrupción de unas cosas es necesaria a la generación o producción de otras, la muerte es natural a todas las cosas corruptibles, y la misma naturaleza vistió al hombre de un cuerpo; hasta el orden social teológico exige que quien turba la armonía de la sociedad sea castigado corporalmente, incluso con pena capital, por el príncipe de dicha sociedad y por Dios, que rige los destinos de toda la sociedad humana (a.6).

CUESTION 85

(In sex articulos divisa)

De effectibus peccati. Et primo, de corruptione boni naturae

De los efectos del pecado. Primero, de la corrupción del bien de la naturaleza

Deinde considerandum est de effectibus peccati (cf. q.71 introd.). Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula animae (q.86); tertio, de reatu poenae (q.87).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum naturae diminuatur per peccatum.

Secundo: utrum totaliter tolli possit.

Tertio: de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto: utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati.

Quinto: utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto: utrum sint aliquo modo homini naturales.

Después de estudiar las causas, veamos los efectos del pecado. Y ante todo, tratemos de la corrupción del bien de la naturaleza; luego, de la mácula del alma, y, por fin, del reato de pena.

Sobre el primer punto se nos ofrecen seis temas que estudiar:

Primero: si por el pecado se disminuye el bien de la naturaleza.

Segundo: si puede destruirse totalmente ese bien.

Tercero: de las cuatro llagas con que está herida la naturaleza humana, según la descripción de San Beda.

Cuarto: si la privación de medida, hermosura y orden son efecto del pecado.

Quinto: si la muerte y otros defectos corporales son efectos del pecado.

Sexto: si esos defectos son de alguna forma naturales al hombre.

ARTICULO 1

Utrum peccatum diminuat bonum naturae [a]

Si el pecado disminuye el bien de la naturaleza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

Dificultades. Parece que el pecado no disminuye el bien de la naturaleza.

---

[a] 1 q.48 a.4; *Sent.* 2 d.3 q.3 ad 5; d.30 q.1 a.1 ad 3; d.34 a.5; 3 d.30 a.2 q.1 ad 1; *Cont. Gent.* 3,12; *De malo* q.2 a.11.

1. El pecado del hombre no es más grave que el pecado del demonio. En el demonio, después del pecado, permanecen íntegramente los bienes naturales, como afirma Dionisio. Luego el pecado no disminuye tampoco el bien de la naturaleza humana.

2. Un cambio en lo que es posterior no implica que cambie también lo que es primero. Cambio de accidentes no indica cambio de substancia. Como la naturaleza es anterior a cualquier acción voluntaria, síguese que el desorden en la operación voluntaria, introducida por el pecado, no lleva consigo la transmutación de la naturaleza, en forma que disminuya el bien que le es propio.

3. El pecado es una acción; la disminución, una pasión. Pero ningún agente padece porque obre, aunque puede suceder que por una parte esté obrando y por otra sea paciente. Luego el que peca no disminuye por ese motivo el bien de su naturaleza.

4. Ningún accidente obra sobre su sujeto, ya que quien padece es ser en potencia nada más, y todo lo que sirve de sujeto a un accidente es ser en acto en relación con dicho accidente. Como el pecado subsiste en el bien de la naturaleza, lo mismo que el accidente radica en su sujeto, el pecado no disminuye el bien de la naturaleza, ya que disminuir es obrar.

Por otra parte, nos dice San Lucas que "un hombre, al descender de Jerusalén a Jericó—es decir, al pecado—, fué despojado de los dones gratuitos y herido en los bienes de naturaleza", como expone San Beda. Luego el pecado disminuye el bien de la naturaleza.

Respuesta. Podemos hablar en triple sentido del bien de la naturaleza. Primeramente se aplica ese nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que

1. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed bona naturalia in daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [1]. Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

2. Praeterea, transmutatio posteriori, non transmutatur prius: manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

3. Praeterea, peccatum est actus quidam, diminutio autem passio. Nullum autem agens, ex hoc ipso quod agit, patitur: potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suae naturae.

4. Praeterea, nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae; diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est quod, sicut dicitur Lc. 10,30, "homo descendens a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus", ut Beda [2] exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex

[1] 4, 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.

[2] *Glossa ordin.* super Lc. 10,30.

his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra (q.51 a.1; q.63 a.1) habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae.

Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra (q.50 a.1) habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.

de ellos dimanan, como son las potencias del alma y cosas semejantes. En segundo término, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza. Y en tercer lugar se aplica el nombre de bien de naturaleza al don de la justicia original, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre.

Según esa distinción, concluímos que el primer bien de la naturaleza ni sufre disminución ni destrucción por el pecado. El tercer bien de la naturaleza desapareció completamente por el pecado de los primeros padres. Y ese bien intermedio, es decir, la inclinación natural a la virtud, sufrió disminución a causa del pecado. Por la repetición de actos humanos se adquiere cierta inclinación a actos semejantes, como hemos dicho; y se adquiere inclinación a un extremo, sufre menoscabo la inclinación hacia su contrario. Como el pecado es contrario a la virtud, por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, o sea la inclinación a la virtud.

Ad primum ergo dicendum quod Dionisyus loquitur de bono primo naturae, quod est "esse, vivere et intelligere"; ut patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis: sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra (q.51 a.2) dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum quod ac-

Soluciones. 1. Dionisio habla en ese lugar del bien de la naturaleza tomada en el primer sentido: del "ser, vivir y entender", como la misma letra lo dice.

2. Aunque es cierto que la naturaleza es anterior a la acción voluntaria, no obstante, posee cierta inclinación a ese acto libre. Luego no es la naturaleza quien sufre en el cambio de acción voluntaria, sino que varía esa misma inclinación en su perspectiva hacia un término.

3. La acción voluntaria procede de diversas potencias, de las cuales una es activa y la otra pasiva. De ahí nace el que mediante las acciones voluntarias se cause o se quite algo al hombre que así obra, como hemos dicho más arriba hablando de la generación de los hábitos.

4. El accidente no obra eficien-

teniente sobre su sujeto, pero sí obra formalmente, al modo como la blancura decimos que hace al sujeto ser blanco. Y en este sentido no hay inconveniente en que el pecado disminuya el bien de la naturaleza, teniendo en cuenta que es disminución del bien de la naturaleza en cuanto al desorden del acto, porque, en cuanto al desorden del agente, hay que afirmar que éste se origina debido a que en las acciones del alma se juntan un principio activo y otro pasivo; así, por ejemplo, el objeto sensible mueve al apetito sensitivo, y el apetito sensitivo hace que la voluntad y la razón estén propicias para obrar. De ahí nace el desorden, no porque el accidente obre su sujeto, sino porque el objeto obra sobre la potencia, y una potencia obra sobre la otra y la desarregla.

accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae: eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum et aliquid passivum: sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra (q.77 a.1.2) dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum; sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

ARTICULO 2

Utrum totum bonum humanae naturae possit auferri per peccatum [a]

Si todo el bien de la naturaleza humana puede ser destruído por el pecado

Dificultades. Parece que todo el bien de la naturaleza humana puede ser destruído por el pecado.

1. Siendo la naturaleza humana finita, finito es también su bien propio. Pero todo bien finito se consume mediante una continua substracción. Como esa substracción la podemos tener mediante el pecado, parece que puede llegarse hasta su total extinción.

2. Tratándose de una misma naturaleza, la razón que vale para una de sus partes vale para toda ella, como consta en el aire, en el agua, en la carne y en todos los cuerpos que poseen partes homogéneas. Pero el bien de la naturaleza es plenamente uniforme. Luego puede ser total-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri.

1. Bonum enim naturae humanae finitum est: cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continuo per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Praeterea, eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto et de partibus: sicut patet in aere et in aqua et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per pec-

---

[a] 1 q.49 a.4; *Sent.* 2 d.6 a.1 ad 3; d.34 a.5; *Cont. Gent.* 3,12; *De malo* q.2 a.12.

catum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Praeterea, bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur: ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

mente destruido por el pecado, ya que puede serlo parte de él.

3. El bien de la naturaleza que por el pecado se disminuye es la inclinación a la virtud. Pero se dan casos en que esa disposición ha sido totalmente aniquilada por el pecado, como sucede en los condenados, que son ya incapaces de volver a la virtud, lo mismo que el ciego es impotente para ver. Luego el pecado puede destruir totalmente el bien de la naturaleza.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in "Enchirid." [3], quod "malum non est nisi in bono". Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis vel gratiae: quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Por otra parte, en el "Enchiridion" de San Agustín leemos que "el mal no existe sino en el bien". Como el mal de culpa no puede subsistir en el bien de la virtud y de la gracia, que le son contrarios, debe subsistir en el bien de la naturaleza. Luego no lo corrompe totalmente.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam [4] ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, nunquam tamen totaliter consumi. Dicit enim Philosophus, in III "Physic." [5], quod si ab alicuius magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur: puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat substractio semper secundum eandem proportionem, et

Respuesta. El bien de la naturaleza que se disminuye por el pecado hemos dicho que es la inclinación a la virtud. La virtud, a su vez, conviene al hombre en cuanto racional, pues de ahí procede el que obre según la ley de la razón, que es obrar según la virtud. Y por el pecado no es posible que pierda el hombre su ser racional, pues dejaría de ser sujeto capaz de pecado. Luego no es posible que ese bien de la naturaleza se destruya totalmente.

Como nos encontramos con que ese bien se va disminuyendo de continuo por el pecado, algunos recurrieron a un ejemplo en que un ser finito se va disminuyendo sin cesar hasta el infinito sin llegar a destruirse del todo. Ya dijo el Filósofo que, si de una magnitud finita vamos substrayendo cantidades iguales, llegamos a su total consunción; en cambio, si vamos substrayendo cantidades proporcionales solamente, podemos llegar hasta el infinito en dicha substracción. Por ejemplo, si de una cantidad finita voy quitando siempre

[3] C.14: ML 40,238
[4] Cf. GUILLELMUM ALTISSIOD., *Summa aurea* p.2 tr.20 q.5.
[5] C.6 n.4 (BK 206b3); S.Th., lect.9.

la medida de un palmo, acabamos en la total consunción; por el contrario, si una cantidad se divide en dos partes, y de esa mitad se vuelve a tomar la mitad solamente, podremos progresar indefinidamente, en tal forma que la última porción que substraemos es siempre menos que la precedente. —Pero esto no viene a cuento, porque el pecado último no disminuye el bien de la naturaleza menos que el anterior, sino tal vez más, si es más grave.

Luego debemos explicar de otra forma cómo esa inclinación a la virtud es un término medio: se funda en la naturaleza como en su raíz y tiende al bien de la virtud como a su fin. Luego su disminución puede entenderse de dos maneras: primero, por parte de su raíz; segundo, por su término. Considerando el primer aspecto, no cabe disminución, ya que el pecado no disminuye el ser de la naturaleza, como hemos dicho. Se da disminución en el segundo aspecto, por cuanto se interponen impedimentos que obstaculizan llegar al fin. Si cupiera disminución en el primer sentido, habría que llegar a un momento de total consunción, al consumirse también la naturaleza. Pero, si la disminución se da por parte de los impedimentos que obstaculizan la consecución del fin, es claro que cabe una disminución en progreso infinito, porque pueden interponerse obstáculos infinitos, ya que el hombre puede añadir indefinidamente pecados a pecados. Pero una total consunción no cabe, pues permanece la radical inclinación a la virtud. Es lo que sucede en un cuerpo diáfano: por su misma naturaleza tiene aptitud para recibir la luz, pero esta disposición se va amortiguando a medida que se forman nebulosidades que la obscurecen, aunque la raíz permanezca en el fondo de la naturaleza.

Soluciones. 1. La objeción considera sólo la disminución por substracción. Y aquí se trata de disminu-

non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi: puta, si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita in infinitum poterit procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur erit minus eo quod prius subtrahebatur.—Sed hoc in proposito non habet locum: non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum: eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra (a.1) dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato: non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum: diminuitur autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem. Hic

autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis: sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Sicut etiam in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit formando organum quod requiritur ad videndum.

ción por yuxtaposición de impedimentos, cosa que ni destruye ni disminuye la radical inclinación, como hemos dicho.

2. La inclinación natural es totalmente uniforme, pero tiene una doble relación, al principio y al término, según la cual sufre o no disminución.

3. Incluso en los condenados permanece la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no existiría en ellos el remordimiento de la conciencia. El que nunca pase al acto se debe a la carencia de la gracia divina, por obra de la divina justicia. Es como en el ciego: permanece la radical aptitud para ver, pero no se actualiza, porque falta la causa que puede formar el órgano que se requiere para ver.

ARTICULO 3

Utrum convenienter ponantur vulnera naturae ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia [a]

Si están bien enumeradas, como llagas producidas por el pecado original, la flaqueza, ignorancia, malicia y concupiscencia [97]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

1. Non enim idem est effectus et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causae peccatorum, ut ex supra dictis [b] patet. Ergo non debent poni effectus peccati.

2. Praeterea, malitia nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Praeterea, concupiscentia est quiddam naturale: cum sit

Dificultades. Parece que no está bien poner como llagas de la naturaleza producidas por el pecado original la flaqueza, ignorancia, malicia y concupiscencia.

1. Nada puede ser al mismo tiempo causa y efecto de la misma cosa. Como estas cuatro llagas dijimos que son causas del pecado, no pueden ser sus efectos.

2. La malicia es pecado; luego no debemos ponerla como efecto de pecado.

3. La concupiscencia, que es acto de la virtud concupiscible, es algo

[a] *De malo* q.2 a.11.

[b] Q.76 a.1; q.77 a.3.5; q.78 a.1.

natural. Pero una cosa natural no puede decirse que sea llaga de la misma naturaleza. Luego la concupiscencia no es llaga de la naturaleza.

4. Es una misma cosa pecar por pasión que por flaqueza. Como la concupiscencia es una pasión, no debe contradistinguirse de la flaqueza.

5. San Agustín pone "en el alma pecadora dos efectos penales, la ignorancia y la dificultad", que engendran a su vez "el error y el tormento". Como estos efectos no concuerdan con los que acabamos de enumerar, es preciso concluir que alguna de las enumeraciones no es suficiente.

Por otra parte, está a nuestro favor la autoridad de San Beda.

Respuesta. Mediante la justicia original, la razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo, ella estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado original; y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es a lo que llamamos llaga de la naturaleza. Y como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber, la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que sostiene a la fortaleza, y el concupiscible, en que está la templanza, tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la llaga de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituída de su dirección al bien, la llaga de la malicia; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la llaga de la flaqueza, y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme

actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturae.

4. Praeterea, dictum est (q.77 a.3) quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Praeterea, Augustinus, in libro "De natura et gratia" [7], ponit "duo poenalia animae peccanti", scilicet "ignorantiam et difficultatem", ex quibus oritur "error et cruciatus": quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium est auctoritas Bedae [8].

Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam (q.81 a.2) dictum est. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra (q.61 a.2) dictum est: scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile mode-

---

[7] C.67: ML 44,287; *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296.
[8] Cf. 1 q.101 a.1 arg.2; etiam BEDAM, *In Lc.* 10,30: ML 92,469.

ratum ratione, est vulnus concupiscentiae.

Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis (a.1.2) patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia: inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit.

a la ley de la razón, la llaga de la concupiscencia.

Por consiguiente, son cuatro las llagas grabadas en la naturaleza a causa del pecado original. Pero, como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa del pecado, estas mismas cuatro llagas son las que proceden de cualquier clase de pecados, ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico; la voluntad se resiste a obrar el bien; la dificultad para el bien se hace cada vez mayor; y la concupiscencia se inflama sin cesar.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse causam peccati alterius. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur Gen. 8,21: "Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua".

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.82 a.3 ad 1) dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae et impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum quod difficultas quae ponitur in libro Augustini, includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam: ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum.

Soluciones. 1. No hay inconveniente en que el efecto de un pecado sea causa de otro pecado posterior. Por el mismo hecho de verse desarreglada por el pecado anterior, el alma se dispone a pecar más fácilmente.

2. No se toma aquí la malicia como pecado, sino más bien como propensión de la voluntad al mal, según nos refiere el Génesis: "Los sentidos del hombre están prontos para lo malo desde la más tierna infancia".

3. La concupiscencia es natural al hombre si está sometida a la razón. Pero el que sobrepase los límites de la razón es antinatural.

4. Podemos llamar enfermedad cualquier pasión en cuanto que debilita las energías del alma e impide el ejercicio de la razón. Pero San Beda toma la enfermedad en sentido estricto, como debilidad, opuesta a fortaleza, que es propia del apetito irascible.

5. La dificultad propuesta en esa obra de San Agustín incluyo estas tres cosas que pertenecen a las potencias apetitivas: malicia, enfermedad y concupiscencia; pues de estos tres postulados procede el que no tendamos fácilmente al bien. En cam-

bio, el error y dolor son llagas a modo de consecuencia: en tanto se duele uno en cuanto que se siente débil para alcanzar lo que desea.

Error autem et dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

ARTICULO 4

Utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati [a]

Si la privación de medida, hermosura y orden es efecto del pecado

Dificultades. Parece que la privación de medida, hermosura y orden no es efecto del pecado.

1. Afirma San Agustín que, "donde estas tres cosas son grandes, hay un grande bien; donde pequeñas, bien pequeño; donde no existen, no hay bien alguno". Como el pecado no aniquila el bien de la naturaleza, parece que no debe privar de la medida, hermosura y orden.

2. Nada es causa de su propio ser. Como el pecado es ya por su misma naturaleza "privación de medida, hermosura y orden", esta privación no puede decirse efecto del pecado.

3. Los diversos pecados poseen efectos diversos. Pero la medida, hermosura y orden, que son cosas entre sí diversas, parece que desaparecen por privaciones diversas. Luego también por diversos pecados. Luego no es efecto de cualquier pecado la privación de medida, hermosura y orden.

Por otra parte, el pecado respecto del alma es como la enfermedad respecto del cuerpo. Así lo dice el Salmo: "Ten piedad de mí, Señor, porque estoy enfermo". Pero la enfermedad nos priva de medida, hermosura y orden del cuerpo. Luego el pecado debe hacer eso mismo en el alma.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De natura boni" [9], quod "ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum". Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Praeterea, nihil est causa sui ipsius. Sed ipsum peccatum est "privatio modi, speciei est ordinis", ut Augustinus dicit, in libro "De natura boni" [10]. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

3. Praeterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore; secundum illud Ps. 6,3: "Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum". Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animae.

---

[a] *De virtut.* q.1 a.8 ad 12.

[9] C.3: ML 42,553.

[10] C.4: ML 42,553.

Respondeo dicendum quod, sicut in Primo (q.5 a.5) dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniusculusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram: unde et in VIII "Metaphys." [11] dicitur quod "formae rerum sunt sicut numeri". Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud.

Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem: et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (a.1.2), sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis (in c) patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

Respuesta. Medida, hermosura y orden son propiedades de todo bien creado, por el mismo hecho de serlo; son propiedades del ser. El ser y el bien son tales por una forma que les da su hermosura. Igualmente, toda forma, cualquiera que sea, substancial o accidental, está plasmada conforme a una medida, como leemos en los "Metafísicos": "Las formas de las cosas son como los números". Y de ahí proviene ese modo de ser que le da la medida. En fin, mediante la forma, todas las cosas se relacionan entre sí.

Así, pues, según los diversos grados de bienes, nos encontramos con diversos grados de medida, hermosura y orden. Luego existe un bien constitutivo de la esencia de esa naturaleza que posee medida, hermosura y orden, y eso no se disminuye ni desaparece por el pecado. Existe, además, un bien propio de la inclinación natural que posee a su vez las tres notas de medida, hermosura y orden. Este es el que disminuye por el pecado, pero sin llegar a desaparecer totalmente. Existe, en tercer lugar, un bien propio de la virtud y de la gracia que posee su correspondiente medida, hermosura y orden. Esto desaparece totalmente a causa del pecado mortal. Y, por fin, existe un bien que es el mismo acto recto, con su medida, hermosura y orden. La privación de éste es lo que constituye esencialmente el pecado. Luego está claro cómo el pecado es privación de medida, hermosura y orden.

Soluciones. 1-2. Respecto a las dos primeras dificultades no hay qué añadir.

3. Medida, hermosura y orden están íntimamente concatenadas. Luego juntamente se da la privación y disminución de todas ellas.

[11] L.7 c.3 n.4 (BK 1043b33); S.Th., l.8 lect.3.

ARTICULO 5

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati [a]

Si la muerte y demás defectos corporales son efectos del pecado

Dificultades. Parece que la muerte y demás efectos corporales no son efectos del pecado.

1. Una causa igual pide efectos iguales. Los defectos de que tratamos no son en todos iguales, sino que en unos se dan en más abundancia que en otros. Como el pecado original es igual en todos, y los defectos dichos proceden de él, síguese que los efectos enumerados no son efectos del pecado.

2. A la desaparición de la causa sigue la desaparición del efecto. Quitados por el bautismo y penitencia todos los pecados, no desaparecen estos defectos. Luego es que no son realmente efectos del pecado.

3. El pecado actual participa de la razón de culpa más que el original. Pero el actual no modifica la naturaleza añadiéndole defecto alguno. Luego mucho menos el pecado original. Concluyamos, por tanto, que la muerte y demás efectos no son efectos del pecado.

Por otra parte, tenemos la sentencia terminante del Apóstol: "Por un hombre vino el pecado al mundo, y por el pecado la muerte".

Respuesta. Una cosa puede ser causa de otra en dos formas: propiamente o indirectamente. Se da causalidad propiamente dicha cuando uno, en virtud de las energías de su propia naturaleza, produce el efec-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati.

1. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant: cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est (q.82 a.4), cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Praeterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpae quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 5,12: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors".

Respondeo dicendum quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum:

---

[a] 2-2 q.164 a.1; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 prol.; d.4 q.2 a.1 q.3; *In Hebr.* 9 lect.5; *Cont. Gent.* 4,52; *De malo* q.5 a.4; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. theol.* c.193.

unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens: sicut dicitur in VIII "Physic."[12] quod "divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum". Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in Primo (q.97 a,1) habitum est. Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra (a.3; q.82 a.3) dictum est; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis.

Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante sunt tamen ordinati secundum institiam Dei puientis.

Ad primum ergo dicendum quod aequalitas causae per se, causat aequalem effectum: augmentata enim vel diminuta causa per se augetur vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens, non ostendit aequalitatem effectuum. Si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moto en cuestión, siendo éste término directo de la causa agente. Como la muerte y demás defectos eran muy ajenos a la intención del pecador, es claro que el pecado no es causa propiamente dicha de estos defectos.

Indirectamente puede una cosa ser causa de otra, mediante la remoción de los obstáculos que se interponen para que ésta no obre. En los "Físicos" se pone este ejemplo: "Quien derriba la columna, indirectamente remueve también la piedra que en ella se apoya". Es en este sentido como el pecado original causa la muerte y todos los restantes defectos de la naturaleza humana, en cuanto que por el pecado de los primeros padres desapareció la justicia original, que mantenía las facultades inferiores sometidas a la razón sin desorden alguno y hacía que todo el cuerpo estuviera bajo la potestad del alma sin defecto alguno. Una vez suprimida esta justicia original por el pecado del primer padre, al mismo tiempo la naturaleza fué herida en cuanto al alma por el desorden de las potencias, y se hizo corruptible por desorden del cuerpo.

La substracción de la justicia original tiene carácter de pena, lo mismo que la substracción de la gracia. Luego también la muerte y demás defectos corporales consecuentes son pena del pecado original. Y aunque estos defectos no tratara el primer padre de adquirirlos, los ha impuesto con razón la justicia divina.

Soluciones. 1. Hablando de causa propiamente dicha, a igualdad de causa sigue igualdad de efecto, y, aumentada o disminuida la causa, el efecto sufre la misma alternativa. Pero la causalidad indirecta o accidental, que es remoción de obstáculos, no exige igualdad de efectos. De que uno con idéntico impulso remueva dos columnas no se sigue que las piedras superpuestas adquieran idén-

[12] C.4 n.6 (Bk 255b25); S.Th., lect.8

tico movimiento, sino que la más pesada por naturaleza caerá más rápidamente que la otra, ya que al quitar los obstáculos se les deja a merced de sus propiedades naturales. Así también, quitada la justicia original, la naturaleza del cuerpo humano quedó entregada a sus propios caprichos, y en virtud de la complexión natural de cada uno, aun siendo uno el pecado original, hay quienes están bajo el peso de más defectos corporales que los otros.

2. Es uno mismo quien nos quita la culpa original y la actual y todos sus defectos consiguientes, como afirma el Apóstol: "El vivificará vuestros cuerpos por su Espíritu, que en vosotros mora"; pero cada cosa a su debido tiempo, según la disposición de la sabiduría divina. Es necesario que antes de llegar a la inmortalidad e impasibilidad de la gloria, que ha comenzado en Cristo y por El nos ha sido adquirida, nos configuremos previamente con sus sufrimientos. Por eso conviene que durante cierto tiempo persista la capacidad de sufrir en nuestro cuerpo, para merecer la impasibilidad de la gloria conformándonos a Jesucristo.

3. En el pecado actual podemos considerar dos cosas: la substancia del acto y la razón de culpa. Por parte de la substancia del acto, puede suceder que el pecado actual produzca algún defecto en el cuerpo, así como, por ejemplo, por exceso de comida y bebida enferman y mueren algunos. Pero, por parte de la culpa el pecado nos priva de la gracia, que se nos ha dado para rectificar los actos del alma, no para cohibir los defectos corporales, como lo hacía la justicia original. Por tanto, el pecado actual no produce estos defectos, como los produce el original.

veantur: sed illo velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi: et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

Ad secundum dicendum quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli, Rom. 8,11: "Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis": sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum quod in peccato actuali duo possumus considerare; scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae. Ex parte quidem substantiae actus, potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare: sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur. Sed ex parte culpae, privat gratiam quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULO 6

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini [a]

Si la muerte y demás defectos son naturales al hombre

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

1. "Corruptibile" enim "et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X "Metaphys." [13]. Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Praeterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II "De anima" [14], videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed "Deus mortem non fecit", ut dicitur Sap. 1,13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Praeterea, id quod est secundum naturam, non potest dici poena nec malum: quia unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. Sed mors et huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra (a.5) dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

3. Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est

Dificultades. Parece que la muerte y demás efectos son naturales al hombre.

1. "Lo corruptible y lo incorruptible difieren como géneros diversos", en frase del Filósofo. Pero el hombre forma un género con los animales, que son por naturaleza corruptibles. Luego también el hombre.

2. Todo lo que se compone de elementos contrarios es naturalmente corruptible, pues lleva en sí mismo la causa de su corrupción. El cuerpo humano es de esta condición. Luego es naturalmente corruptible.

3. Lo caliente va naturalmente consumiendo lo que está húmedo. Pero la vida del hombre se va sosteniendo a base de esos dos elementos, y las operaciones se realizan por acto del calor natural, como afirma Aristóteles. Luego parece que la muerte y demás defectos son naturales para el hombre.

Por otra parte, sabemos que Dios hizo todo lo que podía ser natural al hombre. "Dios no hizo la muerte", como nos declara la Sabiduría. Luego la muerte no es natural al hombre.

2. Lo que está conforme con la naturaleza no podemos decir que sea ni pena ni mal, ya que a cada ser es conveniente lo que le es natural. Como la muerte y demás defectos son pena del pecado original, no son naturales al hombre.

3. La materia está proporcionada a la forma y todo ser está proporcionado a su fin. Como el fin del hombre

---

[a] 2-2 q.164 a.1 ad 1; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 d.36 a.1 ad 2; *In Hebr.* 9 lect.5; *Cont. Gent.* 4,52; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* 5 lect.3.

[13] L.9 c.10 n.1 (Bk 1058b28); S.Th. 1.10 lect.12.

[14] C.4 n.16 (Bk 416b29); S.Th., lect.9.

es la bienaventuranza perpetua, según hemos dicho, e incluso como la forma del hombre es el alma racional incorruptible, síguese que también el cuerpo humano es naturalmente incorruptible.

Respuesta. De todo ser corruptible podemos hablar en dos sentidos: primero, considerando la naturaleza universal; segundo, la naturaleza particular. La naturaleza particular es la propia virtud activa y conservadora de cada ser. En este sentido, todo defecto y corrupción va contra la naturaleza, como se dice en el segundo libro "Sobre el cielo": esa virtud cuida de la existencia y de la conservación del ser a que pertenece.

En cambio, la naturaleza universal es una virtud activa que radica en algún principio universal de la naturaleza, por ejemplo en alguno de los cuerpos celestes, o en alguna substancia superior. En este sentido, algunos nos hablan de Dios como "naturaleza raíz de todas las naturalezas". Esa virtud busca el bien y conservación de todo el universo, para lo cual se requiere alteración y corrupción en las cosas. De esta forma, las corrupciones y defectos de las cosas son naturales, no por razón de la inclinación de la forma, que es principio de ser y de perfección, sino por inclinación de la materia, que proporcionalmente es atribuida a una forma según la distribución establecida por el agente universal. Y, si bien es cierto que toda forma trata de perpetuar su ser cuanto pueda, ninguna forma de cosa corruptible puede conseguir perpetuarse, excepto el alma racional, que no está totalmente sujeta a la materia corporal, como las otras formas, sino que posee su propia operación inmaterial, según dijimos en la Primera Parte. Luego, por parte de la forma, es más natural al hombre la incorrupción que a las de-

beatitudo perpetua, ut supra (q.2 a.7; q.5 a.3.4) dictum est. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut in Primo (q.75 a.6) habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II "De caelo" [15]**; quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est.**

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur "natura naturans" [16]**. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales: non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem: eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in Primo (q.75 a.2) habitum est. Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio**

---

[15] C.6 n.3 (Bk 288b14); S.Th., lect.9.
[16] Cf. Averroes, *In De caelo* l.1 comm.2; *In Phys.* 2 comm.11; Bonavent., *In Sent.* 3 d.3 dub.2.

quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae.

Primae autem tres rationes procedunt ex parte materiae: aliae vero tres procedunt ex parte formae. Unde ad earum solutionem, considerandum est quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit; alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quae subtiliari possit ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et

más cosas corruptibles; pero, constando también ella de elementos materiales contrarios, por inclinación de la materia se sigue la corrupción en todo su ser. Luego el hombre es naturalmente corruptible por razón de la materia que en él perdura, no por razón de su forma.

Las tres primeras razones se fundan en la materia; las otras tres, en la forma. Luego para solucionar rectamente hay que anotar que la forma del hombre, alma racional, por su incorruptibilidad está proporcionada al fin propio, felicidad perpetua. Pero el cuerpo humano, corruptible en cuanto a su propia naturaleza, en cierto sentido está también proporcionado a su forma y en cierto sentido no lo está. Podemos distinguir una doble propiedad en la materia: una elegida por el agente, otra impuesta por su condición natural. Así, el fabricante, para hacer un cuchillo, elige materia dura y dúctil, que pueda adelgazarse hasta ser apta para cortar; y, en ese supuesto, la materia apta para hacer cuchillos es el hierro. En cambio, el que el hierro pueda quebrarse y que la roña lo recubra, esto procede de la natural disposición del hierro, y no lo busca el artífice, sino que lo eliminaría si pudiese. Luego esta disposición de la materia no está proporcionada a la intención del artífice ni del arte. De forma parecida, el cuerpo humano es materia elegida por la naturaleza, porque posee una complexión moderada, a fin de que al órgano del tacto y a las restantes facultades sensitivas resulte convenientísimo para cumplir su fin. En cambio, el que sea corruptible proviene de la condición de la misma materia, y no es cosa elegida por la naturaleza; la naturaleza eligiría materia incorruptible, si pudiese. Pero Dios, a quien toda la naturaleza está sometida, al crear al hombre suplió esa deficien-

cia de la naturaleza, dando al cuerpo, mediante la gracia de la justicia original, ese don de incorruptibilidad, como hemos dicho en la Primera Parte. En este sentido decimos que "Dios no hizo la muerte", sino que ésta es pena del pecado.

Con lo dicho hemos respondido a las dificultades.

dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in Primo (q.97 a.1) dictum est. Et secundum hoc dicitur quod "Deus mortem non fecit", et quod mors est poena peccati.

Unde patet responsio ad obiecta.

LA MACULA PRODUCIDA POR EL PECADO

Orden de los artículos

Hablamos de la mancha del pecado mortal, pues de la del pecado venial trataremos después (q.89 a.1), y nos preguntamos si es efecto del pecado (a.1) y si sobrevive a su causa (a.2).

Conviene advertir que los modernos llaman pecado habitual a lo que los antiguos entendieron por mancha del pecado.

Doctrina de la Iglesia

Hacen a este propósito dos proposiciones de Bayo, condenadas por San Pío V: «En el pecado hay dos cosas, acto y reato; consumado el acto, queda sólo el reato o la obligación a la pena. De aquí que por el sacramento del bautismo y por la absolución del sacerdote se quite solamente el reato, si queremos hablar con propiedad, y que el ministerio sacerdotal no valga sino a librarnos del reato» (DB 1056s).

Doctrina de los artículos

El pecado mortal dice orden al objeto creado, al cual el hombre se convierte, y al objeto increado, de que se aparta; en este segundo respecto causa lo que hoy se llama pecado habitual; en el primero, lo que antiguamente se apellidaba mancha del pecado. Hablamos, en efecto, de mancha corporal cuando un cuerpo pierde su brillo al contacto con otro cuerpo de inferior calidad; por eso cabe hablar de mancha en el alma cuando el alma, al pecar, se adhiere a bienes conmutables, perdiendo así la refulgencia, no sólo de la divina gracia, mas también de la razón y de la ley—que no brillan en el acto desordenado—. Al mismo tiempo, el pecado mortal aparta de Dios, a quien nos une la gracia santificante, y así nos priva de esta gracia y de las virtudes infusas que le forman cortejo (a.1).

La mancha persevera en el alma aun después de consumado el acto pecaminoso, pues queda el alma habitualmente convertida a las criaturas, distante, por lo mismo, de Dios y privada, en consecuencia, del brillo que le comunicaran la razón, la ley y la gracia, hasta que por un acto contrario no se aleje del bien conmutable y se llegue al infinito bien.

Consumado el acto del pecado mortal, permanece el alma apartada de Dios en virtud de esa culpa voluntaria; culpa que se le imputa mientras no se le condone, y aversión en que continúa mientras no se convierta; condonación y conversión que, sin la infusión de la gracia santificante y virtudes anejas, no se verifica en el plan actual de la divina Providencia (a.2).

CUESTION 86

(In duos artículos divisa)

De macula peccati

De la mácula producida por el pecado

Estudiemos el segundo efecto del pecado: la mácula que deja en el alma.

Dividiremos el estudio en dos partes:

Primera: si la mácula del alma es efecto del pecado.

Segunda: si permanece en el alma después de pasar el acto de pecado.

Delude considerandum est de macula peccati (cf. q.85 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum macula animae sit effectus peccati.

Secundo: utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULO 1

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima *

¿Si el pecado deja alguna mácula en el alma

Dificultades. Parece que el pecado no causa mácula alguna en el alma.

1. La naturaleza superior no puede mancharse al contacto con la inferior. Jamás el sol se ha manchado por iluminar los senos de cuerpos hediondos, como dice San Agustín. Pero el alma humana es inmensamente superior a todas las cosas conmutables, hacia las cuales se inclina por el pecado. Luego no contrae mácula a su contacto.

2. El pecado reside principalmente en la voluntad, como se ha dicho. Y la voluntad, a su vez, está en la ra-

Ad primum sic procedítur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima.

1. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris: unde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum, ut Augustinus dicit, in libro "Contra quinque haereses" [1]**. Sed anima humana est multo superioris naturae quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.**

2. Praeterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra (q.74 a.1.2) dictum est. Voluntas autem est in ratione, ut

* Infra q.87 a.1; *Sent.* 4 d.18 q.1 a.2 q.ª1.

[1] C.5: ML 42,1107 (inter op. AUGUST.)

dicitur in III "De anima" [2]. Sed ratio, sive intellectus, non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Praeterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est: contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam; ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur, mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima.—Similiter etiam nec est privatio pura. Quia omnia peccata conveniunt ex parte aversionis et privationis gratiae. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset macula una. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur, Eccli. 47,22, Salomoni: "Dedisti maculam in gloria tua". Et Eph. 5,27: "Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam". Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapienzón, como afirma Aristóteles. Pero la razón o entendimiento no sufre mancilla alguna por la consideración de cualesquiera cosas, sino que más bien se perfecciona en su estudio. Luego tampoco la voluntad es mancillada por el pecado.

3. Si el pecado produce mácula en el alma, una de dos: o esa mácula es algo positivo o es pura privación. Si es algo positivo, no puede ser sino disposición o hábito, pues no parece que un acto pueda causar otra cosa que esto. Pero de hecho no es ninguna de las dos; pues aun después de desaparecer la disposición o hábito permanece la mácula, como se ve en quien, pecando mortalmente por prodigalidad, se arrepiente y peca también mortalmente por el vicio opuesto. Luego la mácula no pone nada positivo en el alma. — Ni es tampoco pura privación. Todos los pecados convienen en ser aversión y privación de la gracia. Luego, si fuese pura privación, sería una misma la mácula de todos los pecados. Luego la mácula no es efecto del pecado.

Por otra parte, dice el Eclesiástico a Salomón: "En medio de tu gloria tienes una mancha". Y el Apóstol a los Efesios: "Para que hiciera aparecer delante de él una Iglesia llena de gloria, sin mancha alguna o arruga". En ambos casos se trata de la mácula del pecado. Luego la mácula es efecto del pecado.

Respuesta. Mácula es una palabra que se aplica propiamente a las cosas corporales, cuando un cuerpo resplandeciente pierde su brillo al contacto con otros cuerpos; por ejemplo, el vestido y el oro y la plata u otros semejantes. Por analogía la aplicamos luego al orden espiritual. El alma humana posee un doble brillo: uno por resplandor de la propia luz natural de la razón, que le dirige en sus actos; otro por resplandor de la luz divina, es decir, de la gracia y sabi-

[2] C.9 n.3 (BK 432b5); S.TH., lect.14.

duria, que perfeccionan la naturaleza humana en orden a obrar bien. Cuando se adhiere a ciertos cuerpos por amor, se produce una especie de contacto del alma con esos objetos. Y como, cuando peca, se adhiere a objetos que no están conformes con la luz de la razón y de la ley divina, la pérdida de ese brillo, proveniente de tal contacto, metafóricamente se llama mácula del alma.

Soluciones. 1. El alma no es inficionada al contacto con las cosas inferiores, por virtud de ésta, como si ellas obrasen sobre el alma; sino más bien en sentido inverso: el alma se mancha con su propia acción al adherirse a ellas indebidamente, contrariando el orden de la razón y ley divina.

2. El acto propio de entender se realiza en cuanto que las cosas inteligibles entran dentro del entendimiento, acomodándose al modo de ser del mismo entendimiento; y así éste no sufre detrimento por ellas, sino que se perfecciona. En cambio, el acto propio de la voluntad es lanzarse hacia las cosas en sí mismas, de forma que el amor unifica al alma y la cosa amada. Por eso el alma se mancha adhiriéndose a ellas desordenadamente, según nos dice Oseas: "Se han hecho abominables como las cosas que amaron".

3. La mácula no pone nada positivo en el alma ni designa una pura privación; significa cierta privación del brillo del alma en relación con su causa, que es el pecado. Por tanto, los diversos pecados producen también diversas clases de mácula. Sirva de ejemplo la sombra; es privación de luz producida por la anteposición de algún cuerpo. Según varíen los objetos, así variarán las sombras.

tiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et deconter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis (q.71 a.6) patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu provenions, macula animae metaphorice vocatur.

Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam: sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo, contra lumen rationis et divinae legis.

Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsa res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret; secundum illud Os. 9,10: "Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt".

Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam: sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae.

ARTICULO 2

Utram macula maneat in anima post actum peccati [a]

Si la mácula continúa en el alma después del acto de pecado

Ad secundum sic procceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati.

1. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra (a.1 arg.3) habitum est. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Praeterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra (a.1 ad 3) dictum est. Sed transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Praeterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur Ios. 22,17: "An parum vobis est quod peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanent?"

Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati. Cuius ratio est quia macula, sicut dictum est (a.1), importat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis. Et ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati: sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud

Dificultades. Parece que la mácula no permanece en el alma después del acto de pecado.

1. Una vez pasado el acto, en el alma no quedan sino la disposición o el hábito. Como la mácula no es ninguna de las dos cosas, síguese que no permanece en el alma después del acto de pecado.

2. La mácula respecto del pecado es semejante a la sombra respecto de los cuerpos, como hemos dicho. Al desaparecer el cuerpo, se esfuma la sombra. Luego también, al pasar el acto pecaminoso, debe desaparecer la sombra.

3. Todo efecto depende de su causa. Como la causa de la mácula es el acto pecaminoso, una vez desaparecido el acto, desaparece también la mácula del alma.

Por otra parte, está escrito en el libro de Josué: "¿No es acaso nada para vosotros el pecado de Beelfegor y llevar hasta el día de hoy la mancha de vuestro crimen?"

Respuesta. La mácula del pecado continúa en el alma aun después de pasar el acto del pecado. La razón es que mácula significa cierta pérdida del brillo, por alejamiento de la luz de la razón y ley divina. Por consiguiente, mientras el hombre se mantiene lejos de esa luz, continúa en él la mancha del pecado; y solamente desaparece cuando retorna al reino de la luz divina y de la razón por la gracia. Pues, aunque el acto de pecado cese, una vez alejado de la luz de la razón y ley divina, el hombre

[a] Infra q.87 a.6 ad 1.

no vuelve inmediatamente a ella, sino que se requiere un movimiento de la voluntad en sentido contrario al primer movimiento. Es como uno que se va alejando de otro: aunque pare de andar, no se avecina, sino que hace falta que inicie un movimiento de retorno [98].

Soluciones. 1. Después del acto malo, nada positivo permanece en el alma, a no ser la disposición o hábito; pero queda algo de sentido privativo, a saber, la privación de unión a la luz divina.

2. Desaparecido el obstáculo del cuerpo, el cuerpo diáfano continúa a igual distancia y en igual relación al cuerpo que le ilumina; por eso la sombra pasa muy pronto. En cambio, una vez pasado el acto de pecado, el alma no se encuentra respecto de Dios en la misma relación que antes del pecado. Luego no vale el argumento.

3. El acto de pecado nos separa de Dios, y a esa separación sigue la falta de brillo, de forma semejante a como el movimiento local establece distancia local. Luego así como, por cesar el movimiento, la distancia no se acorta, así también, al cesar el pecado, no desaparece la mácula.

redit in quo fuerat: sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum quod post actum peccati nihil positive remanet in anima nisi dispositio vel habitus: remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans: et ideo statim umbra transit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut, cessante motu, non tollitur distantia localis; ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula.

EL REATO DE PENA

Orden de los artículos

Señalemos ante todo la relación que el reato de la pena guarda con el pecado (a.1). Y porque pecado se denomina especialmente el mortal personal, consideremos luego la calidad (a.2) y cantidad de esta pena, cuanto a la duración (a.3), la aflicción (a.4), la universalidad (a.5); pasaremos a estudiar la permanencia del reato (a.6) y la más o menos íntima conexión de la pena con el pecado: si toda pena corresponde a un pecado (a.7), y a un pecado propio (a.8).

La Escritura y la Iglesia

Por lo que toca a la pena eterna correspondiente a los pecados graves, tenemos por ejemplo: *E irán al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna* (Mt. 25,46); *Si alguno blasfemare contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado* (Mc. 3,29); según confesamos en el símbolo dicho atanasiano, «los que obraron mal, irán al fuego eterno» (DB 40). Esta misma verdad se repite en las varias profesiones de fe y en los concilios, como puede verse en DB 228a,429, y en Cavallera (*Thesaurus* 1443s.1448).

Doctrina de los artículos

Pena es un mal que aflige o priva de una perfección al agente y se impone en consecuencia de un mal acto; comúnmente se la define: un mal que se padece por un mal que se hizo. Llámase reo de pena al que merece ser castigado; de aquí que el reato de la pena importe la obligación en que se ha incurrido de sufrirla. Que el reato de la pena sea otro de los efectos del pecado, fácilmente lo descubre quien advierta que el pecado dice un acto desordenado, esto es, contrario a un orden, y pues todas las cosas que tienen interés en la conservación de un orden se alzan contra quien lo turba, por el hecho de pecar hácese el hombre blanco de la venganza (a.1).

Entre las penas de un pecado precedente merece señalarse un pecado posterior, aunque a modo de pena accidental; que si el pecado, por ser voluntario, no puede con propiedad llamarse pena, al pecado sigue la

remoción de la gracia—que impidiera el pecado siguiente—. Fuera de esta pena accidental—y de otras que deben colocarse en la misma categoría; tal las ansiedades del espíritu y dolores del cuerpo que siguen al pecado—, todo pecado acarrea una pena de daño y otra de sentido: la primera se dice de la privación o merma que uno sufre en sus bienes; la segunda, de la aflicción que padece en su persona. Porque hay dos elementos en el pecado: el apartamiento de Dios—en el pecado mortal—o un obstáculo a su pronta consecución—en el pecado venial—, y la conversión a las cosas criadas. Por cuanto voluntariamente se aleja de Dios, el pecador merece ser privado de los beneficios o favores divinos: la gloria, la gracia—habitual o actual—. Por cuanto se vuelve a las criaturas buscando en ellas un bien que no le corresponde, para explotarlas en beneficio propio, merece que las criaturas se vuelvan contra él y le depriman (a.2).

Pues el reato de la pena sigue a la perversión del orden, es claro que tendremos reato de pena eterna doquiera tengamos pecados que perviertan el orden de modo irreparable. Con respecto al cuerpo hay heridas ligeras que, por no afectar sino el brazo o la pierna, por virtud intrínseca del viviente naturalmente se restañan; hay otras, en cambio, que por atacar el pulmón o el corazón, sólo por milagro de Dios pueden curarse, de sí mortales o naturalmente insanables. En el orden intelectual se verifica un caso parecido: hay errores que, por versar acerca de una conclusión, pueden disiparse a la luz del principio; mas quien niegue el principio incurre en un error irreparable. Principio en el orden moral es el fin último; quien, pecando mortalmente, se aleja de este fin, se despoja de la tabla única que le pudiera salvar en el naufragio. Por consiguiente, el pecado mortal por virtud propia ocasiona una pena sin fin, eterna; como eternamente vivirá en el error el entendimiento que rechaza los primeros principios y como eternamente permanecerá, de sí propio, muerto el cuerpo que una herida mortal hizo cadáver (a.3).

El pecado digno de pena eterna lo es también de pena hasta cierto punto infinita. Porque si bien ninguna pena o sufrimiento de la criatura pueda decirse infinita por modo intrínseco—y por lo mismo en el infierno la pena de daño es finita, pues priva de algo creado, la gracia o la gloria; y la pena de sentido es finita, pues priva del bienestar de la persona—, no obstante, la pena de daño, considerada por parte del objeto, importa la privación de Dios, que es bien infinito; privación en que incurren cuantos se hacen reos de pena eterna, pues carecen de Dios por haberse apartado de El (a.4).

Los pecados veniales, por importar un desorden secundario, salvo el principio vital, por no corromper la caridad, que es fuente de la vida del espíritu, son de su propia naturaleza heridas ligeras, errores reparables. A veces, sin embargo, se dicen y son irreparables debido a las circunstancias en que versa el sujeto. Una herida ligera en el brazo de un hombre robusto puede restañarse; esa misma herida en el brazo de un cadáver no se restañará nunca—a no ser por milagro—. Y si el cadáver tuviera sentimiento, es patente que eternamente sintiera el dolor, aunque leve, de esa ligera herida. El pecado venial puede repararse en virtud de la caridad, que él no destruye; mas es claro que si quien peca venialmente carece de ese hábito, principio y fuente de la vida sobrenatural; si quien recibe la herida ligera del pecado leve es un cadáver espiritual, dicho pecado, aunque venial, permanecerá en su sujeto eternalmente (a.5).

El orden que se turbó por el acto pecaminoso queda turbado mientras

no sea restablecido por la compensación de la pena, pena que puede sufrir el pecador voluntariamente o contra voluntad; consumado, pues, el acto pecaminoso, puede quedar el reato de la pena en su sentido más estricto. Pero, una vez que desaparece la mancha del pecado, no queda reato de pena, sino satisfactoria; pues la mancha no se lava sin la conversión a Dios, quien exige sea aceptada la satisfacción impuesta por la divina justicia; desde el momento en que se admite la condición, la pena de que hablamos es parcialmente voluntaria (a.6).

La pena vindicativa, pues, se ordena a reparar el orden que ha turbado el pecado, se impone siempre en atención al pecado cometido, sea ésta actual u original. La pena satisfactoria, ordenada a pagar la deuda que queda cuando la culpa ha sido perdonada, se impone por el pecado actual. Podemos hablar de una pena medicinal, que priva de un bien menor para lograr un bien más alto—así se priva de un brazo gangrenado para salvar la vida—, y entonces cabe que la pena se aplique sin que haya precedido otro pecado que el original, con el solo fin de preservarnos de pecados futuros (a.7).

La pena vindicativa, por cuanto del todo involuntaria a quien la sufre, corresponde al pecado propio. No así siempre la satisfactoria, que, siendo hasta cierto punto voluntaria, puede alguno aceptar y sufrir por otro con quien le unen lazos de la voluntad o con quien está unido por afecto (a.8).

CUESTION 87

(In octo articulos divisa)

De reatu poenae

Del reato de pena

Deinde considerandum est de reatu poenae (cf. q.85 introd.). Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum (q.88).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum reatus poenae sit effectus peccati.

Secundo: utrum peccatum possit esse poena alterius peccati.

Tertio: utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena.

Quarto: utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem.

Quinto: utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena.

El tercer efecto del pecado es el reato de pena. Estudiaremos acerca de él dos puntos: primero, el reato de pena en sí mismo; segundo, el pecado venial y mortal, que difieren por razón del reato.

Acerca de lo primero se nos ofrecen ocho cuestiones:

Primera: si el reato de pena es efecto del pecado.

Segunda: si un pecado puede ser pena de otro anterior.

Tercera: si hay algún pecado que haga al pecador reo de pena eterna.

Cuarta: si le hace reo de pena infinita en cuanto a su magnitud.

Quinta: si todo pecado hace al pecador reo de pena eterna e infinita.

Sexta: si el reato de pena puede persistir después del pecado.

Séptima: si toda pena es infligida por algún pecado.

Octava: si uno es reo del pecado de otro.

Sexto: utrum reatus poenae possit remanere post peccatum.

Septimo: utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

Octavo: utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICULO 1

Utrum reatus poenae sit effectus peccati [a]

Si el reato de pena es efecto del pecado

Dificultades. Parece que el reato de pena no es efecto del pecado.

1. Una cosa que tiene solamente relación accidental con otra, no parece que pueda ser su efecto propio. El reato de pena guarda relación accidental nada más con el pecado, por ser algo extraño a la intención del pecador. Luego el reato de pena no es efecto del pecado.

2. El mal no es causa del bien. La pena, siendo justa, es buena. Luego no es efecto del pecado, que es malo.

3. Confiesa San Agustín que "todo desorden de ánimo es pena para sí mismo". Pero una pena no causa reato de otra pena nueva, porque de lo contrario iríamos retrocediendo hasta el infinito. Luego el pecado no causa reato de pena.

Por otra parte, está la voz del Apóstol: "Toda alma que obre mal tendrá que sufrir tribulación y angustia". Pero obrar el mal es pecar. Luego el pecado acarrea la pena, designada con el nombre de angustia y tribulación.

Respuesta. Es un hecho que del plano natural pasa al plano de la humanidad, que quien se levanta contra otro debe sufrir, a la hora de la revancha, el castigo de éste. Así vemos en las cosas naturales que un contrario obra con mayor energía

Ad primum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati.

1. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum: cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

2. Praeterea, malum non est causa boni. Sed poena bona est: cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in I "Confess." [1], quod "omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena". Sed poena non causat reatum alterius poenae: quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

Sed contra est quod dicitur Rom. 2,9: "Tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum". Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quae nomine tribulationis et angustiae designatur.

Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente:

---

[a] *Sent.* 2 d.32 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.1 q.ª2; *Cont. Gen.* 3,140; *De malo* q.7 a.10.

[1] C.12: *ML* 32,670.

propter quod "aquae calefactae magis congelantur", ut dicitur in I "Meteor." [2]. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est.

cuando ve que su enemigo se le acerca; como caso típico se afirma que "el agua caliente se congela con más rapidez", según leemos en el tratado sobre los meteoros. También en el hombre surge una inclinación natural a oprimir a quien se alza contra nosotros. Pero es manifiesto que todas las cosas contenidas bajo un determinado orden forman, en cierto grado, unidad en relación al principio de dicho orden. Es, por tanto, lógico que quien se levante contra el orden establecido, reciba del mismo orden, o del príncipe que lo mantiene, su castigo merecido. Pues bien, el pecado es un acto desordenado, y quien peca obra contra un orden. Luego debe ser abatido. Ese abatimiento o castigo es la pena.

Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur: dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

Por consiguiente, fijándonos en los tres órdenes a que está sometida la voluntad humana, puede el hombre ser castigado con triple pena. En primer término, la voluntad se somete al orden de la propia razón; segundo, al orden del hombre exterior que gobierna espiritual o temporalmente, política o económicamente; tercero, al orden universal del gobierno divino. Por el pecado se rompe cada uno de esos tres órdenes; pues quien peca obra contra la razón, contra la ley humana y divina. Se hace digno, por consiguiente, de una triple pena: la primera procede de sí mismo, el remordimiento de la conciencia; la segunda, del hombre exterior; la tercera, de Dios [99].

Ad primum ergo dicendum quod poena consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae.

Soluciones. 1. La pena sigue al pecado en cuanto que es un mal, por razón de su desorden. Luego así como el mal es algo accidental respecto del acto del pecador, al ser algo ajena a su intención, así también el reato de pena.

Ad secundum dicendum quod poena quidem iusta esse potest et a Deo, et ab homine inflicta: unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit homi-

2. Dios y el hombre pueden infligir una pena con toda justicia. La pena no es, pues, directamente efecto del pecado, sino sólo dispositivamente. Pero el pecado hace al hom-

[2] C.12 n.17 (BK 348b32); S.Th., lect.15.

bre ser reo de pena, lo cual es un mal, según nos dice Dionisio: "No es malo ser castigado, es malo ser digno de pena". Luego el reato de pena es lo que directamente se pone como efecto del pecado.

3. Esa pena de un alma en desorden corresponde al pecado por el mismo hecho de traspasar el orden de la razón. Pero se hace digno de otra pena ulterior, por pervertir el orden de la ley divina o humana.

nom esse reum poenae, quod est malum: dicit enim Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [3], quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum". Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae, per hoc quod pervertit ordinem legis divinae vel humanae.

ARTICULO 2

Utrum peccatum possit esse poena peccati [a]

Si un pecado puede ser pena de otro pecado

Dificultades. Parece que un pecado no puede ser pena de otro pecado.

1. Según nos enseña el Filósofo, las penas se aplican a fin de que el transgresor retorne al bien de la virtud perdida. Pero por el pecado nadie es inducido al bien de la virtud, sino a su oposición. Luego el pecado no es pena de otro pecado.

2. De Dios no proceden sino las penas justas, como afirma San Agustín. El pecado ni procede de Dios ni es justo. Luego no puede ser pena de otro pecado.

3. Es intrínseco a la noción de pena el ir contra la voluntad. El pecado nace de la voluntad, como hemos visto. Luego no puede ser pena de otro pecado.

Por otra parte, está la autoridad de San Gregorio, que lo afirma.

Respuesta. Dos modalidades de pecado podemos distinguir: pecado directo, esencialmente considerado, y pecado por reducción. Si hablamos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati.

1. Poenae enim sunt inductae ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in X "Ethic." [4]. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Praeterea, poenae iustae sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in libro "Octoginta trium quaest." [5]. Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis (q.74 a.1,2) patet. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, "Super Ezech." [6], quod quaedam peccata sunt poenae peccati.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus: per se, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum pot-

---

[a] *Sent.* 2 d.46 a.2 ad 4; 2 d.36 a.3; *De malo* q.2 a.4 ad 1,3,5; *In Rom.* 1 lect.7.

[3] § 23: MG 3,724; S.Th., lect.8.

[4] C.9 n.9 (BK 1180a4); S.Th., lect.14.

[5] Q.72: ML 40,98.

[6] I,1 homil.11: ML 76,915.

est esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quód egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, ut in Primo (q.48 a.5) habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causae quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones, tentatio diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur, per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra (q.79 a.3) dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. 1,24 dicens: "Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum", quae sunt animae passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati.—Alio modo, ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit: sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. 5,7: "Lassati sumus in via iniquitatis".—Tertio modo, ex parte effectus: ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque

del pecado propiamente dicho, hay que negar en absoluto que un pecado pueda ser pena de otro pecado; porque de la esencia del pecado es que brote de la voluntad—de ahí procede su culpabilidad—, y de la noción de pena es que sea contraria a esa misma voluntad, como hemos visto. Luego no se puede admitir que un pecado sea pena de otro en esta acepción.

Pero, hablando del pecado por reducción, un pecado puede ser pena de otro pecado en tres formas. Primero, por parte de la causa, es decir, por la remoción de los impedimentos. Las pasiones, tentación del diablo, y cosas semejantes, son causas que nos inclinan al pecado y ven obstaculizado su ejercicio por el auxilio de la gracia divina, que el pecado nos arrebata. Y como esa substracción de la gracia ya es pena, impuesta por Dios, como hemos dicho, síguese que indirectamente el pecado que de ahí se deriva es también pena. Así nos lo afirma el Apóstol: "Los entregó Dios a los deseos perversos de su corazón", que son las pasiones del alma; porque, privados del auxilio de la gracia, las pasiones nos vencen. Y en este sentido, el pecado siempre es pena de un pecado anterior.—En segundo término, podemos considerarlo por parte de la misma substancia del acto, que nos acarrea aflicción, sea acto interior, como en la ira y envidia, o acto exterior, como cuando algunos se ven oprimidos por un esfuerzo grande y por daño en la realización del acto de pecado, como nos dice la Sabiduría: "Nos hemos fatigado en el camino de iniquidad".—Y, finalmente, por parte del efecto, es decir, tomando el pecado por los efectos que produce. Y en estos dos últimos casos no solamente respecto de otro pecado, sino que un pecado es también pena de sí mismo.

Soluciones. 1. Incluso eso de que algunos son castigados por Dios con la permisión de que caigan en ciertos pecados se ordena al bien de la virtud; a veces al bien de los mis-

mos que pecan, es decir, cuando por esos pecados se levantan más humildes y cautos; y siempre para enmienda de los otros que, viendo cómo algunos van cayendo de pecado en pecado, tienen más miedo a pecar.—En los otros dos casos es evidente que la pena se ordena a la enmienda, porque eso de que el hombre tenga que esforzarse y sufrir detrimento en pecar retrae del pecado.

2. La objeción considera el pecado en su aspecto esencial.

3. La misma respuesta.

quidem etiam ipsorum qui peccant: cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. — In aliis autem duobus modis, manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULO 3

Utrum aliquod peccatum inducat reatum aeternae poenae [a]

Si hay algún pecado que lleve consigo un reato de pena eterna [101]

Dificultades. Parece que ningún pecado postula un reato de pena eterna.

1. La pena justa se adecúa a la culpa. La justicia es igualdad. Por eso dijo Isaías: "Medida con medida, cuando desista de ella, será juzgada". Pero el pecado es temporal. Luego no lleva consigo reato de pena eterna.

2. Como dice el Filósofo, "las penas son medicinas". Pero ninguna medicina debe ser infinita, porque se ordena a un fin, y nada que tienda a un fin es infinito. Luego ninguna pena debe ser infinita.

3. Nadie obra si en ello no encuentra algún placer. Pero "Dios no se deleita en la perdición de los hombres", como dice la Sabiduría. Luego no castigará a los hombres con pena eterna.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae.

1. Poena enim iusta adaequatur culpae: iustitia enim aequalitas est. Unde dicitur Is. 27,8: "In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit eam". Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

2. Praeterea, "poenae medicinae quaedam sunt", ut dicitur in II "Ethic." [7]. Sed nulla medicina debet esse infinita: quia ordinatur ad finem; "quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum", ut Philosophus dicit, in I "Polit." [8]. Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. Praeterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed "Deus non delectatur in perditione hominum", ut dicitur Sap. 1,13. Ergo non punict homines poena sempiterna.

---

[a] 3 q.86 a.4; *Sent.* 2 d.42 q.1 a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.ª3; d.46 q.1 a.3; *In Mt.* 25; *Cont. Gent.* 3,143.144; *De malo* q.7 a.10; *In Rom.* 2 lect.2; *Compend. theol.* c.183.

[7] C.3 n.4 (Bk 1104b17); S.Th., lect.3.

[8] C.3 n.17 (Bk 1257b27); S.Th., lect.8.

4. Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens: non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur. Mt. 25,46: "Ibunt hi in supplicium aeternum". Et Mc. 3,29, dicitur: "Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quandiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est: si autem salvetur principium, eius virtute defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina: si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

Ad primum ergo dicendum quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano,

4. Nada accidental es infinito. Pero la pena es algo accidental, pues no es parte de la naturaleza de quien la sufre. Luego no puede durar infinitamente.

Por otra parte, nos dice San Mateo que "marcharán al eterno suplicio"; y San Marcos: "Quien blasfemare contra el Espíritu Santo no tendrá remisión en toda la eternidad, sino que será reo de eterno delito".

Respuesta. Como hemos dicho, el pecado es digno de pena eterna, por trastrocar el orden. Y mientras permanezca la causa, continúa el efecto. Luego, mientras perdure esa perversidad en el orden, es necesario que persista también el reato de pena. Pero hay casos en que el pecador traspasa los límites establecidos en forma reparable y otras irreparablemente. Siempre que se substrae el principio del orden, se comete un defecto irreparable; si se salva el principio de orden, en virtud de él podremos comenzar la reparación. Así vemos que, si la vista se corrompe en su mismo principio, no hay medio de recobrarla, a no ser que recurramos a la virtud divina; en cambio, si el principio se salva, aunque haya luego ciertos obstáculos, éstos pueden ser reparados por la naturaleza o el arte. Pues bien, en todo orden hay un principio que nos hace entrar en sus líneas; por eso, si se corrompe por el pecado el principio del orden, por el cual la voluntad humana se somete a Dios, tendremos un desorden que, en sí mismo, es irreparable, aunque la virtud divina pueda restablecerlo. El principio de este orden es el fin último, al que el hombre se adhiere por la caridad. Por consiguiente, todos los pecados que nos enemistan con Dios, quitándonos la caridad, por su propia naturaleza llevan un reato de eterna pena.

Soluciones. 1. Tanto en los juicios de Dios como en los juicios de los hombres, la pena es, en cuanto a

su rigor, proporcionada al pecado. Pero, como afirma San Agustín, en ningún juicio se requiere que la pena se adecúe a la falta en cuanto a la duración. No porque el adulterio u homicidio se cometen en un instante deben ser castigados con pena momentánea, sino que a veces son castigados con cárcel perpetua, o con destierro, o con la misma muerte: castigo en que no se considera precisamente el tiempo que dura la ejecución, sino el que desaparezca de la sociedad de los vivos para siempre, representando, en cierto sentido, la eternidad de la pena infligida por Dios. Es justo, nos dice San Gregorio, que quien en su propia eternidad pecó contra Dios, en la eternidad de Dios sea castigado. Y decimos que peca en su propia eternidad, no sólo por la continuidad del acto, que perdura en toda su vida, sino porque, habiendo puesto su fin en el pecado, tiene la voluntad de pecar siempre. Por lo que afirma San Gregorio en sus "Morales" que "los inicuos quisieran vivir siempre para permanecer siempre en su iniquidad".

2. Incluso en la pena impuesta por las leyes humanas a veces no se busca el efecto medicinal en el mismo penitente, sino en los demás: al ladrón, por ejemplo, no se le ahorca para que se enmiende, sino para que los otros, al menos por temor de la pena, dejen de pecar, según nos refiere el Proverbio: "Flagelad a los seres perniciosos, y veréis que los tontos despabilan". Así, pues, las penas del infierno, que Dios impone a los condenados, son medicinales para quienes, por temor de ellas, se abstienen de pecar, como lo confirma el Salmo: "Has dado bandera a los que te temen, para que se recojan ante el arco, para que sean liberados tus dilectos".

3. Dios no se recrea en las penas en cuanto tales, sino en orden a su justicia, que tales penas exige.

sicut Augustinus dicit, XXI "De civ. Dei" [9]: In nullo iudicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur: sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte. In qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium: et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Iustum autem est, secundum Gregorium [10], quod qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis: sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV "Moral." [11] quod "iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere".

Ad secundum dicendum quod poena etiam quae secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis: sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant; secundum illud Prov. 19,25: "Pestilente flagellato, stultus sapientior erit". Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis; secundum illud Ps. 59,6: "Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui".

Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit.

Ad quartum dicendum quod poena, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et ad Dei iustitiam. Et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

4. Si bien la pena es accidental a la naturaleza de quien la sufre, se ordena directamente a la privación del orden y a la justicia divina. Por eso, mientras dure el desorden, siempre durará la pena.

ARTICULO 4

Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem [a]

Si el pecado merece una pena cuantitativamente infinita

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem.

1. Dicitur enim Ier. 10,24: Corripe me, Domine; verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me". Ira autem vel furor Dei metaphorice significat vindictam divinae iustitiae: redigi autem in nihilum est poena infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam, peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

2. Praeterea, quantitati culpae respondet quantitas poenae; secundum illud Deut. 25,2: "Pro mensura peccati erit et plagarum modus". Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Praeterea, dupliciter est aliquid infinitum: duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est quia secundum hoc omnium mortalium peccato-

Dificultades. Parece que el pecado merece una pena cuantitativamente infinita.

1. Exclama Jeremías: "Corrígeme, ¡oh Yavé!, con suavidad, no con ira; no del todo me destruyas". Pero la ira o furor de Dios designa metafóricamente su justicia, pues reducir algo a la nada es obra de pena infinita; lo mismo que creando es obra de infinita virtud. Luego, según la divina venganza, el pecado se castiga con pena infinita incluso cuantitativamente.

2. La cantidad de la pena responde a la cantidad de la culpa, conforme a la lección del Deuteronomio: "Según la medida del pecado será la medida del castigo". Pero el pecado cometido contra Dios es infinito, ya que tanto más grave es el pecado cuanto mayor es la dignidad de la persona a quien se ofende. Por ejemplo, es más grave injuriar al príncipe que a un hombre particular. Pues bien, la dignidad de Dios es infinita. Luego el pecado cometido contra El merece pena infinita.

3. Una cosa puede ser infinita de dos maneras: en cuanto a su duración y en cuanto a su cantidad. Pero la pena es infinita en duración. Luego debe serlo también en cantidad.

Por otra parte, de lo dicho se seguiría que todas las penas de los pe-

[a] *Sent.* 2 d.42 q.1 a.5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.3.

cados mortales serían iguales, ya que en el infinito no caben grados.

Respuesta. La pena es proporcionada al pecado. Pero en el pecado debemos distinguir dos aspectos: primero, la aversión del bien imperecedero, que es infinito y hace que el pecado también lo sea; segundo, la conversión desordenada al bien perecedero; en este sentido, el pecado es finito, tanto porque el objeto al que se convierte es finito, como por el acto en sí mismo considerado, que es también finito, y pues los actos de la criatura no pueden ser infinitos. Por consiguiente, fijándonos en la aversión, le corresponde al pecado la pena de daño, que es infinita: pérdida de un bien infinito, a saber, de Dios. En cambio, fijándonos en la conversión, le corresponde la pena de sentido, que es finita.

Soluciones. 1. El aniquilar al pecador no dice bien de la justicia divina, porque esto se opondría a la perpetuidad de la pena, impuesta por esa misma justicia, como se ha demostrado anteriormente. Pero esa frase se aplica además para significar la privación de todos los bienes espirituales, conforme a la sentencia de San Pablo: "Si no tengo caridad, nada soy".

2. La objeción se funda en la consideración del pecado como aversión, pues así es como el hombre peca contra Dios.

3. La perpetuidad de la pena responde a la perpetuidad de la culpa, no como acto, sino como mácula; y mientras ésta permanezca, perdura también el reato de eterna pena. En cambio, el rigor de la pena corresponde a la gravedad de la culpa, ya que la pena, de suyo irreparable, por su propia naturaleza dura eternamente; por lo tanto, merece pena eterna también. Mas, como por parte de la conversión no es infinita, no merece pena infinita en cuanto a su volumen.

rum poenae essent aequales: non enim est infinitum infinito malus.

Respondeo dicendum quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum: unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum. Et ex hac parte peccatum est finitum: tum quia ipsum bonum commutabile est finitum; tum quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis, respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae iustitiae: quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam iustitiam, ut dictum est (a.3). Sed in nihilum redigi dicitur qui spiritualibus bonis privatur; secundum illud I Cor. 13,2: "Si non habuero caritatem, nihil sum."

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis: sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae. Sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret: et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

ARTICULO 5

Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae [a]

Si todo pecado nos hace dignos de pena eterna

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae.

1. Poena enim, ut dictum est (a.4), proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum: cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est (a.3), videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

2. Praeterea, peccatum originale est minimum peccatorum: unde et Augustinus dicit, in "Enchirid." [b], quod "mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur". Sed peccato originali debetur poena perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato; ut patet per id quod Dominus dicit, Io. 3,3: "Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei." Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

3. Praeterea, peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur: cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato: quia in inferno nulla potest esse remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

Dificultades. Parece que todo pecado nos hace dignos de pena eterna.

1. La pena es proporcional a la culpa, y la pena eterna difiere infinitamente de la pena temporal; en cambio, ningún pecado difiere de los otros infinitamente, ya que todo pecado es acto humano, y en los actos humanos no existe el infinito. Por consiguiente, como existen pecados que son dignos de eterna pena, según se ha dicho anteriormente, parece natural que esa misma pena corresponde a todos, y a ninguno pena puramente temporal.

2. El pecado original es el mínimo entre los pecados. Por eso escribió San Agustín: "Los que son castigados por el pecado original únicamente, muy pequeña pena han de sufrir". No obstante, el pecado original se castiga con pena eterna, ya que los niños que fallecieron sin recibir el bautismo, jamás lograrán ver a Dios, como enseña el Señor: "Quien no renazca nuevamente, no logrará ver el reino de Dios". Luego con mucha mayor razón será eterna la pena impuesta por cualquiera de los otros pecados.

3. A un pecado no corresponde mayor pena por juntarse a otro pecado, ya que cada uno tiene su merecido, designado por la divina justicia. Pero al pecado venial corresponde pena eterna, si se encuentra unido a pecados mortales en un alma condenada, ya que en el infierno no existe remisión alguna. Luego al pecado venial, independientemente de los demás, le corresponde también pena eterna, y a ningún pecado pena temporal.

---

[a] 3 q.86 a.4; *Sent.* 2 d.42 q.1 a.5; 4 d.16 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 3,143; *De malo* q.7 a.1 ad 24; a.10.11; *Compend. theol.* c.182.

[b] C.93: ML 40,275.

Por otra parte, enseña San Gregorio que ciertos pecados leves son condonados en la otra vida. Luego no todos son castigados con pena eterna.

Respuesta. El pecado merece pena eterna en cuanto que irreparablemente se opone al orden de la justicia divina, contrariando al mismo principio de orden, que es el fin último. Pero es manifiesto que en ciertos pecados existe desorden, sin llegar a contrariar al último fin, sino limitándose a una oposición respecto de los medios, en cuanto que se detiene uno más o menos en ellos dentro del orden al fin último; por ejemplo, un hombre que, aun sintiéndose demasiado aficionado por las cosas temporales, no está dispuesto a ofender a Dios, obrando contra sus preceptos. A estos pecados no corresponde pena eterna, sino temporal solamente.

Soluciones. Los pecados no difieren entre sí infinitamente fijándose en el aspecto de conversión que constituye la substancia del acto; pero sí difieren por parte de la aversión: unos pecados implican aversión del fin último; otros, en cambio, se reducen a un desorden de los medios; y el fin último, respecto de los medios, dista infinitamente.

2. Al pecado original no corresponde pena eterna por razón de su gravedad, sino en virtud de la situación en que el sujeto se encuentra; es un hombre que carece de la gracia, principio remisivo de la pena.

3. Lo mismo debemos responder a la tercera dificultad acerca del pecado venial. La eternidad de la pena no corresponde a la gravedad de la culpa, sino a su imposibilidad de remisión, como se ha dicho.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in IV "Dialog." [13], quod quaedam levlores culpae post hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata aeterna poena puniuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus: differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine: quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem. Finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt.

Ad secundum dicendum quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis: sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio poenae.

Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est (a.3).

[13] C 39; ML 77,396.

ARTICULO 6

Utrum reatus poenae remaneat post peccatum [a]

Si el reato de pena permanece después de perdonado el pecado

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non remaneat post peccatum.

1. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenae.

2. Praeterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenae.

3. Praeterea, "poenae sunt medicinae", ut dicitur in II "Ethic." [14]. Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenae.

Dificultades. Parece que el reato de pena no perdura después de perdonado el pecado.

1. Al suprimirse la causa, desaparece el efecto. Como el pecado es la causa del reato de pena, perdonado el pecado, cesa el reato de pena.

2. Al retornar el hombre a la virtud, se perdona el pecado. Pero al virtuoso no se le debe pena, sino premio. Luego, perdonado el pecado, no puede permanecer el reato de pena.

3. Dice Aristóteles que "las penas son medicinas". Pero, una vez que está el enfermo curado, no se le dan medicinas. Luego, curado el pecado, no existe reato de pena.

Sed contra est quod dicitur II Reg. 12,13-14: quod "David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur." Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam el peccatum dimittitur. Et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.

Por otra parte, leemos en el libro de los Reyes que "David dijo a Natán: He pecado contra el Señor. Y Natán le respondió: Y el Señor ha perdonado tu pecado, para que no mueras. Mas, por haber hecho blasfemar a los enemigos el nombre del Señor, el hijo que nacerá de ti morirá". Luego algunos son castigados por Dios incluso después de haber sido borrado el pecado; así, pues, permanece el reato de pena después de borrado el pecado.

Respondeo dicendum quod in peccato duo possunt considerari: scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recom-

Respuesta. Dos cosas debemos considerar en el pecado: el acto culpable y la mácula consiguiente. Es evidente que, tratándose de pecados actuales, aun después de desaparecer el acto, persiste el reato. Es que el acto de pecado hace al hombre reo de pena, por haber traspasado el orden de la divina justicia, al cual no retorna sino por cierta compensación de la

[a] 3 q.86 a.1; *Sent.* 2 d.32 q.1 a.2; *Compend. theol.* c.181.

[14] C.3 n.1 (Bk 1104b17); S.Th., lect.3.

pena, satisfaciendo a la justicia lesionada; es decir, que quien fué indulgente con su voluntad, obrando contra la ley de Dios, debe padecer ahora, de grado o por fuerza, algo contrario a esa voluntad caprichosa, conforme al plan de la justicia divina. Esto lo encontramos incluso entre los hombres: la equidad de la justicia lesionada se restablece por la compensación de la pena. Luego es claro que, no obstante la cesación del acto de injusticia o de injuria, permanece la obligación de sufrir la pena correspondiente.

En cambio, si hablamos de la purificación del pecado en cuanto a la mácula, es evidente que la mácula del pecado no puede raerse del alma sino mediante la unión con Dios, cuya separación había producido esa carencia del propio brillo que constituye la mácula, como es sabido. Y como esa unión con Dios se realiza por la voluntad, no puede desaparecer la mácula del pecado mientras la voluntad humana no acepte el orden de la divina justicia, sobrellevando espontáneamente una pena en compensación de la culpa pasada o, al menos, conformándose en sufrir la pena impuesta por Dios; en ambos casos la pena tiene razón de satisfacción. La pena satisfactoria disminuye algo la razón formal de pena, ya que es esencial a la pena ir contra la propia voluntad; y la pena satisfactoria, aunque absolutamente hablando vaya contra la inclinación de la voluntad, sin embargo, en este caso concreto, es voluntaria. Por tanto, es esencialmente voluntaria, y sólo en algún aspecto secundario involuntaria, como se deduce de lo dicho acerca del voluntario e involuntario [102]. Concluyamos, pues: borrada la mácula de la culpa, puede persistir en el alma el reato de la pena, no de pena totalmente involuntaria, sino de pena satisfactoria.

Soluciones. 1. Así como, una vez pasado el acto de pecado, continúa la mácula, de modo semejante puede

pensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Unde patet quod, cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra (q.86 a.1) dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria: sicut patet ex his quae supra (q.6 a.6) de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpae, potest quidem remanere reatus non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

Ad primum ergo dicendum quod sicut, cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum

est (q.8.6 a.2), ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod virtuoso non debetur poena simpliciter, potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae; et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati in culpa; ut patet ex exemplo de David inducto (in "Sed contra").

perdurar en el alma el reato; pero, una vez borrada la mácula del alma, el reato que perdura tiene un sentido muy distinto de antes.

2. Al virtuoso no le toca sufrir una pena totalmente involuntaria, pero puede tener necesidad de una pena satisfactoria, pues pertenece a la virtud satisfacer por las faltas con que ofendió a Dios o a los hombres.

3. Borrada la mácula, ya está sanada la llaga del pecado en cuanto a la voluntad; pero hace falta todavía otra pena a fin de sanar las restantes facultades del alma que fueron desordenadas por el pecado precedente; esas facultades tienen que curarse con la medicina opuesta al desorden en que viven. Además, se requiere dicha pena para restablecer el orden de la justicia y para remover el escándalo de los hombres, a fin de que quienes se escandalizaron en la culpa, se edifiquen en la pena impuesta, como consta por el citado ejemplo de David.

ARTICULO 7

Utrum omnis poena sit propter aliquam culpam [a]

Si toda pena responde a una culpa anterior

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam.

1. Dicitur enim Io. 9,2-3, de caeco nato: "Neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur caecus." Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, gravos poenas patiuntur, ut puta febres, daemonum oppressiones, et multa huiusmodi: cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati. Et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris, qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena est pro peccato.

Dificultades. Parece que no toda pena responde a culpa anterior.

1. Leemos en San Juan, escena del ciego de nacimiento: "Ni pecó él ni pecaron sus padres, para que naciera ciego". E igualmente vemos que muchos niños, incluso bautizados, sufren grandes penas, como fiebres, opresión de los demonios y otras semejantes, sin que en ellos exista pecado después del bautismo. Y antes de ser bautizados no existe en ellos mayor pecado que en los otros niños que no padecen estos dolores. Luego no toda pena responde a pecado.

---

[a] 2-3 q.108 a.4; 3 q.14 a.1 ad 3; *Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; d.36 a.4; 4 d.15 q.1 a.4 q.ª2 ad 3; d.46 q.1 a.2 q.ª3; *Cont. Gent.* 3,141; *De malo* q.1 a.4; q.5 a.4; *In Io.* 9 lect.1.

2. La misma razón parece que existe para que los pecadores prosperen y para que los inocentes padezcan penas; y de ambas cosas encontramos ejemplares vivos en la historia humana. A propósito de los pecadores reza el Salmo: "No tienen parte en las humanas aflicciones y no son atribulados como los otros hombres"; y añade Job: "Los impíos viven, se ensoberbecen y están llenos de riquezas"; y Habacuc dice al Señor: "¿Por qué miras a tus despreciadores y callas viendo que el impío oprime al que es más justo que él?". Luego no toda pena responde a otra culpa.

3. En la primera Epístola de San Pedro se lee acerca de Jesús que "nunca cometió pecado, ni en sus labios hubo engaño". Y a renglón seguido se añade que "padeció por nosotros". Luego no siempre impone Dios una pena por culpas cometidas.

Por otra parte, nos habla el mismo Job: "¿Qué inocente fué jamás destruído? ¿Qué justos fueron jamás exterminados? Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad son destruídos por el soplo de Dios". Y San Agustín enseña que "toda pena es justa e impuesta por algún pecado".

Respuesta. Podemos considerar la pena en dos formas: bajo el aspecto común de pena y como satisfactoria. La satisfactoria es voluntaria en cierto sentido. Y como puede suceder que personas obligadas muy diversamente a padecer penas vengan a constituir una sola cosa por unión de su voluntad en fuerza del amor, de ahí proviene el que a veces uno que no pecó sobrelleva gustoso la pena por otro, de modo semejante a como observamos en la vida humana, que uno se ofrece para llevar el peso que a otro corresponde.—Mas, si tratamos de la pena, en su sentido absoluto, bajo la razón formal

2. **Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus: dicitur enim de iniquis in Ps. 72,5: "In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur"; et Iob 21,7: "Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis"; et Hab. 1,13 dicitur: "Quare respicis contemptores et taces, conculcante impio iustiorem se?" Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.**

3. **Praeterea, de Christo dicitur I Petr. 2,22, quod "peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius". Et tamen ibidem [v.21] dicitur quod "passus est pro nobis". Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.**

Sed contra est quod dicitur Iob 4,7 sqq.: "Quis unquam innocens periit? Aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, perisse. Et Augustinus dicit, in I "Retract." [16], quod "omnis poena iusta est, et pro peccato aliquo impenditur".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.6) dictum est, poena potest dupliciter considerari: simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum.—Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quan-

[16] C.9: ML 32,598; *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296.

do aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem. Et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis iustitiae: sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates quae ex defectu naturae in hominibus contingunt.

de pena, en este caso siempre dice relación a una culpa anterior propia: unas veces a culpa actual, cual sucede cuando uno es castigado por Dios o por los hombres a causa de un pecado cometido; otras veces a culpa original, y esto de dos formas, principal y secundariamente; es pena principal del pecado original el encontrarse la naturaleza entregada a sí misma, privada del auxilio de la justicia original; es secundaria la pena consistente en las calamidades que de este defecto original derivan en el hombre.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in Primo (q.48 a.5) dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum; contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori: sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit simpliciter rationem poenae, sed medicinae: nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto: quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Pero conviene advertir que ciertas cosas parecen penales, sin que de hecho tengan verdadera razón de pena. Expliquémoslo: la pena es una de las especies del mal, que a su vez consiste en privación de bien. Y como en el hombre existen diversas clases de bienes, a saber, del alma, del cuerpo y de cosas exteriores, suele a veces acontecer que el hombre padece menoscabo en algún bien inferior a fin de que aumente el bien superior; padece, por ejemplo, menoscabo en sus riquezas para conservar la salud, o en ambas cosas a fin de salvar su alma y mantener la gloria de Dios. En cuyo caso esté menoscabo no es un mal absoluto, sino mal relativo del hombre: no tiene perfecta razón de pena, sino de medicina, ya que los mismos médicos suelen recetar pociones bien amargas con el fin de restablecer la salud. Y como estas cosas no tienen razón de pena, propiamente hablando, no pueden reducirse, como a su causa, a una culpa anterior, a no ser indirectamente, en cuanto que la misma necesidad de emplear medicinas penales para sostener la naturaleza procede de la corrupción de la naturaleza, que es pena del pecado original. En el estado de inocencia no habría necesidad de inducir al hombre a su perfección mediante ejercicios penales. Luego lo que hay de pena en estos casos se reduce a la culpa original como a su causa propia.

Soluciones. 1. Esos defectos de nacimiento y enfermedades de los niños son efecto y pena del pecado original, como hemos visto; y permanecen aún después del bautismo por la causa que antes apuntamos. El que no se den igualmente en todos, procede de la diversidad de naturaleza, que está abandonada a sí misma, según acabamos de exponer. Pero la divina providencia ha ordenado todos esos defectos a la salvación de los hombres, sea de los mismos que los padecen o de otros, que mediante las penas quedan avisados; y, por fin, se ordenan a la gloria de Dios.

2. Los bienes temporales y corporales son bienes del hombre, pero bienes pequeños; en cambio, los espirituales son bienes grandes. Es propio, por tanto, de la divina justicia conceder a los virtuosos bienes espirituales, y de los temporales, e incluso de males, concederles cuanto sea suficiente para excitar la virtud, como enseña Dionisio: "Es propio de la divina justicia no convertir en muelle la fortaleza de los mejores mediante sobreabundantes dones materiales". En cambio, para los demás esa misma concesión de bienes materiales es perjuicio del bien espiritual. Por eso concluía el Salmo: "Los encadenó el orgullo".

3. Cristo llevó sobre sí la pena por nuestros pecados, no por los suyos.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et poenae originalis peccati, ut dictum est (in c; q.85 a.5). Et manent etiam post baptismum, propter causam superius (q.85 a.5 ad 2) dictam Et quod non sint aequaliter in omnibus, contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut supra (Ibid. ad 1) dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus, secundum divinam providentiam, ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum, qui poenis admonentur; et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona; et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem: ut enim Dionysius dicit, 8 cap. "De div. nom." [6], "divinae iustitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus". Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Ps. 72,6 concluditur: "Ideo tenuit eos superbia."

Ad tertium dicendum quod Christus poenam, sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULO 8

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius [a]

Si alguien es castigado por los pecados de otro

Dificultades. Parece que algunos son castigados por los pecados de otro.

1. Palabras del Exodo: "Soy un Dios celoso, que visito la iniquidad

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius.

1. **Dicitur enim Ex. 20,5: "Ego sum Deus zelotes, visitans ini-**

---

[a] 2-2 q.108 a.4 ad 1; *Sent.* 2 d.33 q.1 a.2; 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2 ad 3; *De malo* q.4 a.8 ad 6-9.12.15; q.5 a.4; *Quodl.* 12 q.16 a.1 ad 1; *In Io.* 9 lect.1.

[6] c. 6. MG 3,856; S.Th., lect.4.

quitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me." Et Mt. 23,35 dicitur: "Ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram".

de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación en aquellos que me odiaron". Y San Mateo: "Venga sobre vosotros toda la sangre de los justos que ha sido derramada sobre la tierra".

2. Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam, aliquando filii puniuntur pro parentibus: sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam, unus punitur pro peccato alterius.

2. La justicia humana se deriva de la justicia divina. Pero, según la justicia humana, hay veces en que los hijos son castigados a causa de sus padres, cual sucede en el crimen de lesa majestad. Luego también, según la divina justicia, puede uno ser castigado por los pecados de otros.

3. Praeterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam: non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili poena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

3. Si alguien objetase que los hijos no son castigados por la culpa del padre, sino por haber imitado su malicia, no vale el argumento, porque eso lo mismo podría decirse de los hijos que de los extraños, que son castigados con la misma pena que aquellos cuya malicia imitan. No parece, pues, que los hijos sean castigados por sus propios pecados, sino por los de sus padres.

Sed contra est quod dicitur Ez. 18,20: "Filius non portabit iniquitatem patris".

Por otra parte, leemos en Ezequiel: "El hijo no sentirá la iniquidad de su padre".

Respondeo dicendum quod, si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam (a.7) dictum est.—Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur: quia actus peccati aliquid personale est.—Si autem loquamur de poena quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (a.7) quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine: utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res co-

Respuesta. Ya hemos dicho que, hablando de pena satisfactoria, voluntariamente aceptada, puede suceder que uno cargue con la pena de otro en virtud de su unión.—Pero si hablamos de pena impuesta por el pecado, en cuanto tiene razón de pena, en ese sentido cada cual es castigado con pena propia y distinta: el acto de pecado es algo personal.—Si hablamos, en fin, de la pena que tiene carácter de medicina, puede uno ser castigado por el pecado de otro. La razón está ya expuesta: sufrir menoscabo en los bienes materiales, o del mismo cuerpo, son penas medicinales ordenadas a la salud del alma; y en este aspecto no hay inconveniente en admitir que uno pueda ser castigado por otro, venga el castigo de Dios o de los hombres; ejemplo, los hijos sufren por los padres; los siervos, por sus señores, en cuanto que son algo del

señor. Pero en los casos dichos hay que tener en cuenta que, si el hijo o el siervo se hacen partícipes de la culpa, el castigo que se les impone tiene razón de pena respecto de ambos, respecto de aquel que es castigado y respecto del otro por quien el primero sufre. Mas, si no participa en su culpabilidad, tiene razón de pena para aquel por quien padece y razón de medicina respecto de quien lo sufre, a no ser que circunstancialmente se cambien los papeles, porque el paciente consienta en el pecado del primero. Aquí la finalidad es buscar el bien del alma, si con paciencia tolera el peso sobre él impuesto.

Las penas espirituales no son medicinales solamente, pues el bien del alma no se ordena a otro bien mejor. Por tanto, en bienes espirituales del alma nadie padece menoscabo sino por culpa propia; e igualmente nadie es castigado con tales penas, como enseña San Agustín, a causa de otro: en cuanto al alma, el hijo no pertenece al padre. Por eso dijo el Señor por Ezequiel: "Todas las almas son mías" [103].

Soluciones. 1. Ambas cosas hay que referirlas a las penas temporales o corporales, en cuanto que los hijos son algo del padre, y los sucesores lo son de sus predecesores. Y si se refieren a penas espirituales, hay que entenderlas por la imitación de la culpa, como dice el Exodo: "Aquellos que me han odiado"; y San Mateo: "Llenad la medida de vuestros padres".—Mas ¿por qué decir que los hijos son castigados por los pecados de los padres? Porque, criados en pecado, se hacen más propensos al mal, bien por la costumbre, bien por el ejemplo, siguiendo los vestigios de sus progenitores. Son dignos de mayor pena si, viendo las penas de los padres, no se enmendaron.—Por eso añade: "hasta la tercera y cuarta generación", porque los

rum. Ita tamen quod, si filius vel subditus est particeps culpae, huiusmodi poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad utrumque, scilicet eum qui punitur, et eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum pro quo punitur: quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat.

Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus in Epistola "ad Avitum" [17], unus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris. Unde et huius causam Dominus assignans, dicit. Ez. 18,4: "Omnes animae meae sunt".

Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, inquantum filii sunt res quaedam parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae: unde in Exodo additur, "his qui oderunt me"; et in Mt. 23,32 dicitur, "Et vos implete mensuram patrum vestrorum".—Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, promptiores sunt ad peccandum: tum propter consuetudinem; tum etiam propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes. Sunt etiam maiori poena digni, si, poenas patrum videntes, correcti non sunt.—Ideo autem additit, "in tertiam et quartam ge-

[17] Ep. 250 *Ad Auxilium:* ML 33,1066.

nerationem", quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filli peccata patrum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum quod poenae illae sunt corporales et temporales quas Iustitia humana uni pro peccato alterius infligit. Et sunt remedia quaedam, vel medicinae, contra culpas sequentes: ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est (in c), inquantum filius est quaedam res patris. Tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae, magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et maiori poena dignus.

hombres normalmente suelen vivir lo suficiente para ver la tercera y cuarta generación; así mutuamente pueden contemplar: los hijos, los pecados de los padres e imitarlos, y los padres, las penas de los hijos para sufrimiento.

2. Son penas temporales y corporales que la justicia humana impone a unos por los pecados de los otros, y son al mismo tiempo remedio y medicina de los pecados siguientes: para que los castigados y quienes así les contemplan repriman el mal.

3. Con mayor motivo se dice que los familiares son castigados por los pecados de los otros, que los ajenos a la familia; la razón es que la pena de los familiares redunda, en cierto sentido, en los mismos que pecaron, como hemos dicho, bajo el concepto de que el hijo es algo que pertenece al padre. También podríamos señalar como razón el que los ejemplos de casa y penas domésticas conmueven más hondamente. Por eso vemos que cuando uno se ha criado en los pecados de los padres, se mueve hacia el mal con mayor vehemencia, y si las penas de los padres no le arredran, se hace más obstinado y, consiguientemente, digno de mayor pena.

Orden de los artículos

Pues hemos afirmado que no todo pecado trae consigo reato de pena eterna, sino que cabe un desorden reparable y, por lo tanto, un pecado remisible, surge espontáneamente una doble pregunta: primera, cómo se distingue éste del mortal, en qué (a.1) y hasta qué punto (a.2); segunda, qué relación guarda con él: si dispone al mortal (a.3), si puede convertirse en mortal (a.4), siquiera en virtud de las circunstancias (a.5), y si el mortal puede convertirse en venial (a.6).

La Sagrada Escritura

Además del conocido texto *el justo, aunque siete veces caiga, se levanta* (Prov. 24,16), tenemos las célebres palabras de San Pablo: *Si sobre este fundamento uno edifica... maderas, heno, paja..., él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego* (1 Cor. 3,12ss).

Sobre esta sentencia del Apóstol nota Santo Tomás: «Algunos dijeron que... por maderas, heno y paja han de entenderse los pecados mortales cometidos después de recibir la fe; mas esta interpretación no puede, en manera alguna, justificarse. En primer lugar, porque los pecados graves son obras muertas..., y en este edificio espiritual nada se edifica si no es vivo... En segundo lugar, porque los pecados mortales se asemejan más bien al hierro, al plomo y a la piedra, ya por su mucho peso, ya porque no se remueven con el fuego, sino que subsisten cuales son, al paso que los veniales se parecen a las maderas, al heno y a la paja, ya por su peso escaso, ya porque de ellos se libra uno por el fuego con facilidad. En fin, porque en esa interpretación se da motivo a sospechar que quien muere en pecado grave sin haber perdido la fe vendría al cabo a salvarse, aunque sufra por de pronto algunas penas..., lo cual se opone manifiestamente a la enseñanza del Apóstol» (*In 1 Cor.* c.3 lect.2).

El P. Allo dijo recientemente a este propósito: «Como lo expone, entre otros, Cornely muy razonablemente, la doctrina del purgatorio está contenida de modo implícito en el versículo 15 que comentamos, o, cuando menos, halla en él una base muy firme. San Pablo, en efecto, habla de penas temporales por faltas ligeras, que no merecen la condenación; las compara al contacto del fuego. Mas ¿por qué la falta de los predicadores negligentes o vanos será castigada de esta suerte antes de consumar su salvación? Los otros, los simples fieles que, por sus pecados veniales,

han mezclado también paja y heno en la construcción de ese templo de Dios, que es su alma regenerada, ¿no deberán igualmente expiarla con pena temporal? De no hacerlo en la vida presente, lo harán en la futura. Se puede, por lo mismo, tomar de este versículo de San Pablo una prueba sólida en favor de la doctrina del purgatorio, que es una explicación o conclusión muy próxima» (*St. Paul, Première Épître aux Corinthiens* [ed. 1935] p.63).

Doctrina de los artículos

La división comúnmente recibida del pecado en mortal y venial encuentra fácil justificación cuando se piensa que mortal se toma aquí no por la muerte corpórea—que infligen los códigos civiles como pena de los delitos capitales—, sino por la enfermedad que, corrompiendo el principio de vida sobrenatural, importa una dolencia espiritual incurable por virtud intrínseca. Es claro que en este concepto se opone al venial, que, si también importa una enfermedad del alma, deja intacto el principio vital y es, por lo mismo, en virtud de este principio interno, remediable. Porque principio es el fin, de que no aleja el pecado venial, éste se dice *praeter finem;* en cambio, el mortal se define *contra finem*, por desviar del fin o corromper el principio. En orden al fin y a lo estrechamente relacionado con el fin se dicta la ley, en su propio y riguroso sentido, y así distingue Santo Tomás el pecado mortal del venial, por cuanto el primero es *contra legem*, y el segundo, *praeter legem* (a.1).

¿Hay que atribuir a la distinción un alcance tal que sea preciso reconocer unos pecados como mortales *ex genere* y otros como *ex genere* no más que veniales? Si por venial entendemos el pecado que ha sido perdonado, que ha conseguido venia, es evidente que se opone a todo pecado, aun venial, que no ha sido borrado por la penitencia, y que, por lo mismo, no cabe hablar de un género dado de pecados. Si llamamos venial al pecado revestido de cierta circunstancia atenuante y, en virtud de ésta, poseedor de un cierto título a la indulgencia, es también claro que bajo ese nombre debiéramos colocar todos los pecados, aun mortales, que proceden de ignorancia o de pasión, como contradistintos de los pecados de malicia; y pues cabe pecar por ignorancia en cualquier género de pecados, y por pasión en los más de ellos, tampoco cabe hablar de mortales y veniales *ex genere*. Pero si denominamos pecado venial al que, respetando y salvando el orden al fin último, merece pena no más que temporal, y es, consiguientemente, por su propia naturaleza, remisible, entonces tenemos que admitir la existencia de unos pecados *ex genere* mortales y de otros *ex genere* veniales. Tienen los pecados su género del objeto, como dijimos en otra parte (q.72 a.1); si, pues, la voluntad tiende a un objeto de sí incompatible con la caridad, el acto voluntario es mortal *ex genere;* que si el objeto fin de la voluntad, aun siendo malo, es compatible con la caridad, el acto pecaminoso es venial *ex genere*. Verdad es que en el pecado entra algo más que objeto o fin de la obra, pues entra asimismo el agente y lo que es fin del agente; pero la ligereza o gravedad que por estos capítulos reviste el acto no le vienen del objeto, o de su género, como veremos a continuación (a.2).

El pecado venial *ex genere* dispone directa, aunque secundariamente, al pecado mortal por parte del agente, y de modo indirecto al mortal *ex genere;* si un acto dispone directa y primariamente a un acto seme-

jante—y, por lo tanto, un pecado venial a otro venial—, el acto del pecado venial dispone directa y secundariamente a que el pecador ponga su fin último en lo que es objeto de su acto, ya natural en virtud del hábito vicioso que los actos formaran; quien se acostumbra, por lo demás, a prescindir del orden debido en cosas pequeñas, no siente gran dificultad en descuidarlo en negocios de importancia (a.3).

Un mismo acto, antecedentemente pecado venial, no puede hacerse mortal a continuación, porque ese trueque supone mudanza en el acto mismo de la voluntad, y esta mudanza no se compadece con el acto moral único. Aun cuando amontonáramos todos los pecados veniales del mundo, no tendríamos un pecado mortal: que a los primeros se debe pena temporal, y lo temporal, añadido a lo temporal, no da por resultado lo eterno. Mas un pecado venial *ex genere* puede hacerse mortal por parte del agente, ya porque éste coloca en su objeto su fin último, ya porque lo ordena a un pecado mortal, como quien emplea la adulación para seducir al adulterio (a.4).

También las circunstancias pueden hacer pecado mortal lo que *ex genere* era pecado venial, cuando, dejando de ser accidentes del acto moral, se convierten en diferencias específicas; pues, como hemos dicho repetidas veces, en tanto que el desorden del pecado mortal afecta al principio mismo del orden, el desorden del pecado venial respeta y garantiza dicho principio (a.5).

El pecado mortal es un pecado pleno; cualquier adición le hará más, nunca menos perfecto. Sola la substracción de perfección puede hacerlo imperfecto, es decir, venial, en el género de pecado. Y porque pecado designa acto voluntario desordenado—o contrario a la ley, norma de los actos morales—, un defecto de voluntariedad—es decir, de advertencia o consentimiento—, o un defecto de contrariedad a la ley—por parvedad de materia—, o un defecto de la misma ley—que no lo es en sentido riguroso—, bastará a sacar al acto de los términos del pecado mortal, que dice acto voluntario perfecto y de todo punto contrario a una ley que lo es en rigor y propiamente hablando (a.6).

CUESTION 88

(In sex articulos divisa)

De peccato veniali et mortali

De la distinción del pecado en venial y mortal

Una vez estudiado el reato, como el pecado se divide en venial y mortal basándose en dicha noción, lo más correcto parece considerar ahora esa división del pecado. Primero consideraremos el pecado venial en relación con el mortal, y después el venial en sí mismo [104].

Seis artículos resumirán la doctrina del primer punto:

Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis (cf. q.87 introd.). Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se (q.89).

Circa primum quaeruntur sex,

Primo: utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo: utrum distinguantur genere.

Tertio: utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.

Quarto: utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto: utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto: utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Primero: si está bien dividir el pecado venial por relación al mortal.

Segundo: si esa división es genérica.

Tercero: si el pecado venial es disposición para el mortal.

Cuarto: si el pecado venial puede llegar a ser mortal.

Quinto: si la circunstancia agravante puede hacer pasar al pecado de venial a mortal.

Sexto: si el pecado mortal puede hacerse venial.

ARTICULO 1

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale [a]

Si está bien contraponer el pecado venial al mortal

Ad primum sic procedítur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale.

1. Dicit enim Augustinus, XXII libro "Contra Faustum" [1]: "Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam". Sed esse contra legem aeternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum venialo dividitur contra mortale.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I Cor. 10,31: "Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite". Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Praeterea, quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens; ut patet per Augustinum, in I "De doctr. christ." [2]. Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens: non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos

Dificultades. No convence esa contraposición del pecado venial al mortal.

1. Acudamos a la definición de San Agustín: "Pecado es todo dicho, hecho o deseo contra la ley eterna". Oponerse a la ley eterna es propio del pecado mortal. Luego todo pecado es mortal, y la división no está bien hecha.

2. San Pablo escribe a los Corintios: "Bien sea que comáis, bebáis o hagáis cualquier otra cosa, sea todo para la gloria de Dios". Todo el que peca traspasa ese precepto, ya que el pecado nunca se ordena a la gloria de Dios. Como toda transgresión de un precepto es mortal, parece que quien peca lo hace mortalmente.

3. Quien se adhiere a una cosa por amor, se adhiere como quien usa de ella o como quien de ella disfruta, según la descripción de San Agustín. En la primera forma, nadie se adhiere al bien conmutable, pues no ordena este bien al bien que nos hace

---

[a] Supra q.72 a.5; *Sent.* 2 d.42 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 3,139; *De malo* q.7 a.1.

[1] C.27: ML 42,418.

[2] C.3: ML 34,20.

felices, cosa que propiamente corresponde al usar de las cosas, conforme a la doctrina de San Agustín. Por tanto, quien peca disfruta del bien perecedero. Ahora bien, "disfrutar de las cosas que deben ser usadas es lo que constituye la perversidad humana", para hablar de nuevo con el Hiponense. Luego todo el que peca, peca mortalmente, ya que la perversidad designa un pecado mortal.

4. Quien se acerca a un extremo se aleja del término opuesto. Como el pecador se acerca al bien perecedero, se aleja del bien inmutable; peca, por tanto, mortalmente; y esa distinción de venial y mortal no vale.

Por otra parte, habla San Agustín en una homilía de que "el crimen merece la condenación; en cambio, el pecado venial no la merece". Como el crimen designa el pecado mortal, síguese que la división en venial y mortal es correcta.

Respuesta. Hay cosas que, tomadas en su sentido propio, no parecen opuestas, pero que lo son tomándolas en sentido figurado. Así, por ejemplo, reír no parece que sea opuesto a secarse; pero si lo referimos metafóricamente al prado, sonriente en sus flores y lozanía, se opone a ese otro estado en que todo parece marchito. De modo parecido, si tomamos mortal en sentido propio, en cuanto referido a la muerte corporal, no parece que sea opuesto a venial ni que pertenezca siquiera al mismo género; en cambio, metafóricamente, refiriéndolo a los pecados, mortal se contrapone a venial.

Y como el pecado es a modo de enfermedad del alma, conforme a lo anteriormente dicho, lo llamamos mortal por semejanza con la enfermedad mortal del cuerpo, que es irreparable por haber sido destruido al-

facit, quod proprio est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed "frui rebus utendis est humana perversitas", ut Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [3]. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Praeterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Homil. XLI "Super Io." [4], quod "crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem". Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur: sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale.

Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut supra [5] habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irrepara-

[3] Q 30: ML 40,19.
[4] Tr. 41 super Io. 3,35: ML 35,1697; cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.42 c.3.
[5] Cf. q.71 a.1 ad 3; q.72 a.5; q.74 a.9 ad 2.

bilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est (q.72 a.5). Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra (ibid.; q.87 a.3) dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra (ibid.) dictum est: quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia.—Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia: tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (q.87 a.6).

guno de los principios íntimos, según ya hemos visto. Pues bien, principio de la vida espiritual, cuando se desenvuelve conforme a la virtud, es la dirección del último fin. Una vez que se ha perdido dicha dirección, no se puede recuperar en virtud de principio alguno intrínseco, sino solamente por intervención del poder divino, como hemos dicho; si el error es solamente acerca de los medios, el fin lo repara, de modo semejante a como la verdad de los principios corrige el error, si éste versa sobre las conclusiones únicamente. Por consiguiente, cuando el desorden se refiere al fin último, no puede ser reparado por otro que sea más alto que él, lo mismo que el error acerca de los principios. De ahí proviene el nombre de mortales; son irreparables.—En cambio, los pecados que implican desorden en cuanto a los medios solamente, conservando la dirección al fin último, son reparables, y por eso se llaman veniales: esos pecados se perdonan al desaparecer el reato de pena, que cesa cuando cesa el mismo pecado, según hemos dicho más arriba.

Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius: non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

A base de estas consideraciones vemos que la contraposición de pecado venial a mortal es contraposición de pecado reparable a irreparable; claro que atendiendo al principio interno, no por orden a la virtud divina, que puede sanar todas las enfermedades espirituales y corporales. Luego está bien hecha la división del pecado en mortal y venial.

Ad primum ergo dicendum quod divisio peccati venialis et mortalis non est divisio generis in species, quae aequaliter participent rationem generis: sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam ra-

Soluciones. 1. La división del pecado en mortal y venial no es división de género en especies subalternas, sino de un análogo que se subdivide según los diversos grados de perfección. Por tanto, la razón perfecta de pecado, que señala San Agustín, conviene al pecado mortal; al venial imperfectamente, por comparación al mortal, lo mismo que el accidente, comparado con la substancia, es ser imperfecto. Quien peca venialmente no obra contra la ley; no

hace lo que la ley prohibe, ni omite aquello a que la ley obliga bajo precepto; obra como fuera de ley, porque no observa esa precisión en el obrar que la ley tiene por perfecto.

2. Ese precepto del Apóstol es afirmativo: luego no obliga en todo momento, ni obra contra él quien en un instante determinado no ordena a la gloria de Dios sus acciones. Basta que uno habitualmente ordene su propio ser y todas sus cosas a Dios, para que escape del pecado mortal, sin referir todas y cada una de sus obras a Dios actualmente. En cambio, el pecado venial no excluye una ordenación habitual del acto humano a la gloria de Dios, sino únicamente la actual, pues no excluye la caridad, que nos pone en comunicación habitual con Dios. Luego no se sigue que quien peca venialmente peque también mortalmente.

3. Quien peca venialmente se adhiere a un bien temporal, no como quien goza de él, porque no pone en él su propio fin, sino como quien lo usa refiriéndolo a Dios, no actual, sino habitualmente.

4. El bien temporal no se toma como contrapuesto al bien imperecedero, a no ser cuando se pone en él nuestro propio fin; lo que tiende al fin no posee en sí mismo la razón de fin.

tionem entis. Non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

Ad secundum dicendum quod illud praeceptum Apostoli est affirmativum: unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULO 2

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere [a]

Si el pecado mortal y venial difieren como dos géneros

Dificultades. Parece que el pecado mortal y venial no difieren genéricamente, es decir, en cuanto que uno es mortal por su misma naturaleza y el otro es venial por la misma causa.

1. Tratándose de acciones humanas, el bien y el mal se toman por re-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere.

1. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis acci-

[a] *Sent.* 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.1; q.10 a.2.

pitur per comparationem ad materiam sive ad obiectum, ut supra (q.18 a.2) dictum est. Sed secundum quodlibet obiectum vel materiam, contingit peccare mortaliter et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Praeterea, sicut dictum est supra [6], peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur: esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra (q.77 a.8 ad 1) dictum est. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Praeterea, supra (q.74 a.3 ad 3; a.10) dictum est quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis, sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus, in sermone "de Purgatorio" [7], enumerat quaedam genera peccatorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale a "venia" dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum: et sic dicit Ambrosius [8] quod "omne peccatum per poenitentiam fit veniale". Et hoc dicitur veniale ex eventu.—Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde ve-

lación a la materia u objeto, como hemos dicho. Pero en cualquier objeto o materia encontramos pecados veniales y mortales, ya que podemos amar cualquier bien temporal con una dilección superior al amor de Dios o inferior a él, es decir, pecando mortal o venialmente. Luego el pecado venial y mortal no difieren como dos géneros diversos.

2. Sabemos ya que el pecado venial es reparable, y el mortal irreparable. Pero ser irreparable es la característica del pecado de malicia, y ser reparable es propio del pecado de flaqueza e ignorancia. Luego el pecado venial y mortal difieren lo mismo que el pecado cometido por malicia y el cometido por flaqueza o ignorancia. Como estas divisiones del pecado no son genéricas sino por razón de la causa, según la exposición hecha anteriormente, síguese que el pecado venial y mortal no difieren genéricamente.

3. Los movimientos súbitos de la sensualidad y de la razón son pecado venial. Como esos movimientos se dan en cualquier clase de pecados, síguese que no existen pecados veniales por naturaleza.

Por otra parte, San Agustín enumera una serie de pecados veniales y otra de mortales.

Respuesta. El pecado se llama venial por relación a la venia. Fundándonos en ese principio, podremos llamar venial al pecado que está ya perdonado, conforme al sentido expuesto por San Ambrosio: "Todo pecado se hace venial por la venia alcanzada". Es venial por el perdón logrado.—Podremos también llamarlo ve-

[6] A.1; q.72 a.5; q.87 a.3.
[7] *Serm. ad popul.* 104, inter op. August.: ML 39,1946.
[8] *De paradiso* c.14: ML 14,327.

nial porque tiene en sí mismo abierto el camino que conduce al perdón, sea total, sea parcial al menos. Parcialmente tiene abierto el camino en pecados de flaqueza e ignorancia, cuando existe un motivo que disminuye la culpa; a esto se llama venial por razón de su causa.—Totalmente, en cuanto que la dirección al fin último no se ha destruído, y no merece, por tanto, pena eterna, sino temporal. En este sentido hablamos ahora de pecado venial.

Considerando los dos primeros casos, es evidente que no existe un género determinado en que colocar al pecado venial; en cambio, en el tercero puede haberlo, de suerte que ciertos pecados sean veniales por naturaleza y otros lo sean mortales, en virtud de que el género y la especie de los actos están determinados por el objeto respectivo. Cuando la voluntad se dirige a un objeto que repugna a la caridad, que nos ordena al fin último, el pecado es mortal. Y lo es, tanto si se opone al amor de Dios — la blasfemia, el perjurio y otros semejantes—como si se opone al amor del prójimo—homicidio, adulterio y otros parecidos—. Son, pues, estos pecados mortales por su misma esencia.—En cambio, a veces la voluntad tiende a cosas que implican cierto desorden, pero que no llegan a contrariar al amor de Dios y del prójimo: por ejemplo, una palabra ociosa, una risa superflua y cosas parecidas. Estos son pecados veniales por naturaleza.

Mas, como los actos morales reciben su especie, buena o mala, no sólo del objeto, sino también de ciertas disposiciones del agente, como arriba quedó descrito, síguese que a veces una cosa venial por su naturaleza, por el objeto sobre el cual versa, se hace mortal a causa del agente, bien porque pone en dicho objeto el fin último, bien porque ordena ese acto a otro que es por su misma naturaleza pecado mortal; por ejemplo, si uno ordena una palabra ociosa al adulterium non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam: ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia. Et hoc dicitur veniale ex causa.—In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem: unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem. Et de hoc veniali ad praesens intendimus.

De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere: sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. — Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi: sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra (q.18 a.4.6) habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis: vel quia in eo constituit finem ultimum: vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam

ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale: propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus: sicut supra (q.74 a.10) dictum est de subitis motibus infidelitatis.

rio, que busca como término. E igualmente sucede el caso contrario de que un pecado mortal por su misma naturaleza se hace venial a causa de las disposiciones del agente, porque falta deliberación de la razón, que es principio propio del acto malo, y esa acción resulta imperfecta. Es lo que hemos dicho más arriba de los movimientos súbitos de infidelidad.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae, et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum. Et sic sunt ex genere suo mortalia.

Soluciones. 1. Por el mismo hecho de elegir una cosa que se opone al amor divino, se deduce que prefiere ese objeto a la divina caridad y que ama más a eso que al mismo Dios. Por consiguiente, existen ciertos pecados que, oponiéndose por su misma entraña a la divina caridad, hacen amar a otras cosas más que a Dios. Esos son los pecados mortales por naturaleza.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

2. Esa objeción se funda en la consideración del pecado venial por relación a su causa.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

3. Esa objeción se funda en la consideración del pecado venial que tiene como motivo la imperfección del acto.

ARTICULO 3

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale [a]

Si el pecado venial es disposición para el mortal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale.

Dificultades. Parece que el pecado venial no dispone al mortal.

1. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (a.1). Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

1. Cuando dos cosas son opuestas entre sí, parece imposible que una sea disposición para la otra. El pecado venial y mortal se oponen entre sí. Luego el venial no es disposición para el mortal.

2. Praeterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde in II "Ethic." [b] dicitur quod "ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus". Sed peccatum mortale et veniale

2. El acto dispone a algo que es específicamente igual a sí. Por eso leemos en los "Éticos" que "la repetición de actos parecidos engendra disposiciones y hábitos semejantes". Pero el pecado venial y mortal difie-

[a] 2-2 q.24 a.10; q.186 a.9 ad 1; *Sent.* 1 d.17 q.2 a.3; 2 d.24 q.3 a.6; *De malo* q.7 a.1 ad 7; a.3.

[b] C.1 n.4 (BK 1103a26); S.TH., lect.1.

ren genérica o específicamente, según hemos dicho anteriormente. Luego el venial no dispone al mortal.

3. Si el pecado se llama venial porque dispone al mortal, en ese caso todo lo que dispone al pecado mortal sería pecado venial. Pero todas las obras buenas disponen al pecado mortal, pues dice San Agustín que "la soberbia está buscando cómo inficionar las obras buenas, para que perezcan". Luego también las buenas obras serán pecados veniales; lo cual es de todo punto inadmisible.

Por otra parte, se lee en el Eclesiástico: "Quien desprecia lo pequeño, poco a poco se va perdiendo". Y como el que peca venialmente parece despreciar las cosas pequeñas, síguese que paulatinamente se dispone para caer de lleno en el pecado mortal.

Respuesta. Todo lo que dispone en orden a otra cosa, ejerce cierta causalidad. Como existen dos modos en la causa, habrá también dos modos de disposición. En primer lugar, la causa puede *mover directamente* a la consecución del efecto; así, por ejemplo, lo caliente produce calor. Puede, además, mover indirectamente, quitando los obstáculos; así, quien derriba la columna remueve la piedra que en ella descansa. En este sentido, el acto de pecado tiene dos maneras de preparar en orden a cualquier término: primero, directamente: un acto dispone directamente a la realización de otro acto específicamente igual. Desde este punto de vista, el pecado venial, por naturaleza, no dispone primaria y esencialmente al pecado mortal, porque son pecados de género diverso. Pero puede disponer, a modo de consecuencia, a un pecado que sea mortal debido a la disposición del agente. En efecto, al aumentar la disposición o el hábito mediante la multiplicación de pecados veniales, puede crecer en tal forma la ansiedad de pecar, que se

differunt genere seu specie, ut dictum est (a.2). Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Praeterea, si peccatum dicatur veniale quia disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus, in Regula [10], quod "superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant". Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Eccli 19,1: "Qui spernit minima, paulatim defluit". Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causae, est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum: sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens: sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo, directe: et sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere: cum differant specie. Sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere, per quandam consequentiam, ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui

[10] Ep. 211: ML 33,960.

peccat, finem suum constituet in peccato veniali: nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum. Et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Allo modo actus humanus disponit ad aliquid removendo prohibens. Et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad peccatum mortale ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem: et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subilcere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subileiat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est (a.1 ad 1): sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie: est tamen simile el in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est (a.1.2).

Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum: potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se dispone ad mortale, ut dictum est (in c).

llegue a colocar el propio fin en el pecado venial. La razón es que a todo el que está dominado por un hábito le resulta un fin el obrar en conformidad con él. Así es como pecando venialmente se dispone uno muchas veces al pecado mortal.

En segundo lugar, el acto humano nos dispone quitando los impedimentos intermedios. De esta forma, un pecado por naturaleza venial puede disponernos en orden a otro pecado por naturaleza mortal. Quien peca venialmente traspasa un orden establecido, y, al acostumbrarse la voluntad a traspasarlo en cosas pequeñas, se dispone a no someterse tampoco al orden del fin último, eligiendo una cosa que es por su naturaleza pecado mortal.

Soluciones. 1. El pecado no se divide en mortal y venial como en especies contrapuestas, sino como el accidente se contradistingue de la substancia. Y así como el accidente puede ser disposición a la forma substancial, así también el pecado venial puede serlo para el mortal.

2. El pecado venial no es semejante al mortal en cuanto a su especie; es semejante en cuanto al género, ya que ambos implican carencia del orden recto, aunque cada uno a su modo, como hemos visto.

3. La obra buena no es esencialmente disposición al pecado mortal. Puede serlo en cuanto que ofrece materia o sirve de ocasión para el pecado mortal circunstancialmente. En cambio, el venial dispone por sí mismo al mortal.

ARTICULO 4

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale [a]

Si el pecado venial puede hacerse mortal

Dificultades. Parece que el pecado venial puede hacerse mortal.

1. San Juan había escrito: "Quien no crea en el Hijo no verá la vida". Y San Agustín comentó: "Los pecados más pequeños", a saber, los veniales, "si se descuidan, poco a poco matan". Pero decimos que el pecado es mortal porque mata el alma. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

2. El movimiento de sensualidad, antes del consentimiento de la razón, es pecado venial; después de ella, mortal, como hemos dicho. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

3. El pecado venial y mortal difieren como difieren la enfermedad curable y la que no tiene remedio. Pero una enfermedad curable puede hacerse incurable. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

4. La disposición puede llegar a ser hábito. Pero el pecado venial es disposición para el mortal. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

Por otra parte, dos cosas que difieren infinitamente entre sí no pueden transformarse la una en la otra. Pero el pecado venial y mortal difieren infinitamente entre sí, como consta por lo dicho anteriormente. Luego el pecado venial no puede hacerse mortal.

Respuesta. Que el pecado venial pueda hacerse mortal lo podemos entender de tres formas: primero, en el sentido de que un pecado numéricamente el mismo sea venial y mor-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale.

1. Dicit enim Augustinus [11], exponens illud Io. 3,36, "Qui incredulus est Filio, non videbit vitam": "Peccata minima" (idest venialia), "si negligantur, occidunt". Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quod spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Praeterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra (q.74 a.8 ad 2) dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Praeterea, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (a.1). Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Praeterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (a.3). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis [12] patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale fieri mortale potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et

---

[a] Supra a.2; infra a.6; *Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.3.

[11] *In Io.* 3,19 tr.12: ML 35,1492.

[12] Q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1.

postea mortale. Et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale.

tal en dos instantes sucesivos. Esto es imposible, porque el pecado consiste principalmente en un acto de la voluntad, como todos los actos morales, y si la voluntad cambia, aunque la acción sea físicamente continua, ya no es el mismo acto moral; y si la voluntad no se cambia, es imposible que un pecado venial se haga mortal.

Alio modo potest intelligi ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale. Et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est (a.2).

Podemos entenderlo de otra manera: que un pecado venial por naturaleza, se haga mortal. Y esto es muy posible, bien porque se pone el último fin en dicho pecado, bien porque se ordena a otro pecado mortal como a su propio fin, según expusimos anteriormente.

Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo, possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est (q.87 a.3.5). Patet etiam ex parte poenae damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest ut Chrysostomus dicit [13]. Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae: licet forte quantum ad poenam ignis, non sint improportionales poenae.—Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra (a.3) ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatum veniale disponit ad mortale.

Cabe una tercera forma de entenderlos, a saber, que muchos pecados veniales constituyan un mortal. Y si lo entendemos en este sentido, de que muchos pecados veniales integralmente considerados formen un mortal, es falso el aserto. Todos los pecados veniales del mundo juntos no pueden tener el reato que tiene un pecado mortal. Y esto se declara por varias vías: en cuanto a su duración, por ejemplo, el pecado mortal tiene un reato de pena eterna; en cambio, el venial, un reato de pena temporal; en cuanto a la pena de daño, el pecado mortal merece carecer de la visión de Dios, pena que no admite comparación con ninguna otra, como enseña San Crisóstomo; en cuanto a la pena de sentido, por lo que se refiere al gusano de la conciencia no hay comparación, si bien podría haberla en cuanto a la pena del fuego.—Pero, si lo entendemos en el sentido de que muchos pecados veniales hacen un mortal dispositivamente, eso es verdad, según lo que más arriba se ha dicho, bajo los dos aspectos en que el pecado venial dispone al mortal.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Soluciones. 1. San Agustín habla en el sentido de disposición para el pecado mortal.

[13] *In Mt. homil.* 23: MG 57,317.

2. El movimiento de sensualidad que precedió al consentimiento de la razón, nunca se hace mortal; lo que se hace mortal es el acto de la razón que consiente.

3. La enfermedad corporal no es acto, sino disposición permanente; así, pues, permaneciendo la misma, puede tener sus alternativas. En cambio, el pecado venial es un acto transitorio, que no puede volver a repetirse. En este sentido no vale la comparación.

4. La disposición que llega a formar hábito es como el grado imperfecto dentro de la misma especie; así, la ciencia imperfecta, al perfeccionarse, se constituye en hábito. En cambio, el pecado venial es una disposición de otro género, comparable al accidente respecto de la forma substancial, en que jamás podrá transformarse.

Ad secundum dicendum quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis, nunquam fiet peccatum mortale: sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens; unde eadem manens, potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc, non est simile.

Ad quartum dicendum quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie: sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICULO 5

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale [a]

Si las circunstancias pueden cambiar un pecado venial en mortal

Dificultades. Parece que las circunstancias pueden hacer cambiar al pecado de venial a mortal.

1. Dice San Agustín: "si la ira perdura y la embriaguez es asidua, estos pecados pasan a formar parte del número de los mortales". Pero la ira y la embriaguez no son por naturaleza mortales, sino veniales, pues de lo contrario serían siempre mortales. Luego las circunstancias hacen cambiar al pecado de venial en mortal.

2. Enseña el Maestro de las Sentencias que, si la delectación es morosa, es pecado mortal; si no lo es, venial. Pero esa nota de diuturnidad no es más que una circunstancia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone "De purgatorio" [14], quod "si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium". Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia: alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Praeterea, Magister dicit, 21 dist. II libri "Sent.", quod delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quaedam circumstan-

[a] *Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.4; *De malo* q.2 a.8; q.7 a.4.

[14] *Sermo ad popul.* 104 inter op. AUGUST.: ML 39,1946.

tia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Praeterea, plus differunt malum et bonum quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum: sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est quod, cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale; cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra [15] dictum est, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis: contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis: sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur *adulterium*.

Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat defor-

Luego las circunstancias cambian el pecado de venial a mortal.

3. El mal y el bien distan entre sí más que el pecado venial y mortal, ya que ambos extremos se encuentran dentro del ámbito del mal. Pero las circunstancias pueden hacer que un acto bueno sea malo, por ejemplo, cuando uno da limosna por vanagloria. Luego mucho mejor podrá hacer que el pecado venial pase a ser mortal.

Por otra parte, como la circunstancia es un accidente, su magnitud no puede exceder la magnitud del acto, magnitud que posee en virtud de su propia naturaleza. El sujeto siempre prevalece sobre el accidente. Por consiguiente, si el acto es por naturaleza pecado venial, no puede pasar a ser mortal por las circunstancias, siendo así que el pecado mortal excede infinitamente la magnitud del pecado venial, como consta por lo dicho anteriormente.

Respuesta. Hablando de las circunstancias, dijimos que la circunstancia, *en cuanto tal*, es un accidente del acto moral; pero a veces deja de ser simple circunstancia para constituirse en diferencia específica del mismo, siendo *principio* determinante de dicha especie de acto moral. Sucede esto en los pecados en que la circunstancia añade una deformidad distinta de la que el acto posee por sí mismo. Por ejemplo, el que uno peque con una mujer que no es la suya es acto deforme con deformidad opuesta a la castidad; en cambio, si añadimos que esa mujer con quien peca es, además, esposa de un tercer hombre, añadimos también la deformidad de la injusticia, ya que injusticia es usurpar una cosa ajena; esa nueva especie de pecado se denomina adulterio.

Si prescindimos de esa adición de nueva deformidad, es imposible que un pecado venial, debido a las cir-

[15] Q.7 a.1; q.18 a.5 ad 1; a.10.11.

cunstancias, se haga mortal; pues ya hemos dicho que la deformidad del venial se reduce al orden de los medios, mientras que la deformidad del mortal se refiere al mismo último fin. Luego podemos concluir que, mientras la circunstancia no deje de ser simplemente circunstancia, es imposible que haga pasar al pecado de venial a mortal; solamente puede hacerlo convirtiéndose en diferencia específica del acto moral.

Soluciones. 1. La diuturnidad, frecuencia o asiduidad no son circunstancias que muden especie, a no ser por una casualidad, en virtud de algún elemento que sobrevenga. Nada adquiere nueva especie por el solo hecho de multiplicarse o de prolongarse, si a dicha multiplicación o prolongación no se sobreañade algo especial que mude especie, por ejemplo, la desobediencia o desprecio, o cosa semejante.

Debemos, pues, decir que, como la ira es un movimiento del alma que tiende a hacer daño al prójimo, si ese daño a que aspira el iracundo es por su propia naturaleza pecado mortal, cual sucede en el homicidio o en el hurto, la ira es también pecado mortal en la misma medida. Y el que sea venial nada más, procede de que es movimiento súbito de la sensualidad, acto imperfecto. En cambio, si se hace diuturno, vuelve a adquirir la naturaleza de su especie perfecta mediante el consentimiento de la razón.—Mas, si el daño a que aspira el movimiento de ira es venial por naturaleza, por ejemplo, si uno se aíra con otro y quiere decirle una palabra ligera o jocosa que le contraríe ligeramente, esa ira no será pecado mortal por más que se haga diuturna, a no ser casualmente; por ejemplo, por razón del escándalo que pueda originarse o por motivos semejantes.

Respecto de la embriaguez debemos decir que, por naturaleza, es pecado mortal, pues privarse del uso de la

mitatem alterius generis. Dictum est enim (a.1) quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia: sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia vel contemptus, vel aliquid huiusmodi.

Dicendum est ergo quod, cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale. Sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis.—Si vero nocumentum in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et iocosum, quod modicum ipso contristet; non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi.

De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum morta-

le: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere, magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo. Unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit, peccatum veniale est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est (ad 1). Dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (q.18 a.5 ad 4).

razón, que nos ordena a Dios y dirige a El todas las cosas, sólo por gozar del vino, es cosa expresamente opuesta a la virtud. Las excusas que le hagan ser pecado venial solamente pueden ser ignorancia o debilidad, debido a que se desconoce la fuerza del vino o la propia resistencia, por lo cual piensa uno que no se ha de embriagar. En este caso no se le imputa a pecado la embriaguez; solamente se imputa el exceso de bebida. Pero cuando la embriaguez se repite, no existe ya esa disculpa de la ignorancia, pues se ve claramente que prefiere emborracharse a privarse del exceso de bebida; por consiguiente, el pecado adquiere plenitud de perfección conforme a la propia naturaleza.

2. La delectación morosa no es pecado mortal sino cuando se trata de objetos que son pecado mortal por naturaleza; si en esos casos la delectación no fuera morosa, el pecado sería venial, por imperfección del acto, lo mismo que se ha dicho de la ira: ambas cosas se dicen morosas por la diuturnidad de la razón que consiente en ellas.

3. La circunstancia no convierte el acto bueno en malo a no ser que constituya una nueva especie de pecado, como se ha declarado anteriormente.

ARTICULO 6

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale [a]

Si el pecado mortal puede hacerse venial

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale.

1. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (a.4; cf. a.2). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

Dificultades. Parece que el pecado mortal puede hacerse venial.

1. La misma distancia hay del pecado mortal al venial que del venial al mortal. Si el pecado venial puede hacerse mortal, también el mortal podrá hacerse venial.

---

[a] Supra a.2; *De malo* q.7 a.1 ad 18; a.3 ad 9.

2. El pecado venial y mortal difieren entre sí en cuanto que por el mortal se ama a las criaturas más que a Dios; en cambio, el venial es amor de las criaturas, pero inferior al amor de Dios. Y puede suceder que uno, cometiendo un pecado mortal por naturaleza, ame a las criaturas menos que a Dios; por ejemplo, si uno comete un pecado de simple fornicación, contraria al amor divino, pero en disposición tal que, si supiera que eso es pecado mortal, lo abandonaría para no perder la amistad divina. Luego pecó venialmente; y, por consiguiente, un pecado mortal puede hacerse venial.

3. Más difiere el bien del mal que el pecado venial del mortal. Pero un acto que es malo por naturaleza, puede llegar a ser bueno; por ejemplo, el matar a un hombre es pecado, pero puede ser un acto de justicia, cuando el juez manda matar a un ladrón. Luego mucho mejor podrá suceder que un pecado mortal pase a ser venial nada más.

Por otra parte, sabemos que lo eterno nunca puede convertirse en temporal. Pero el pecado mortal merece pena eterna, y el venial pena temporal. Luego el pecado mortal jamás puede convertirse en venial.

Respuesta. Mortal y venial difieren como lo perfecto e imperfecto dentro de la misma especie de pecado, según hemos referido. Lo imperfecto, mediante la adición de nuevos elementos, puede convertirse en perfecto; por eso el venial, añadiéndole una deformidad propia de pecado mortal, se convierte en mortal: por ejemplo, cuando uno dice una palabra jocosa con miras a la fornicación. En cambio, lo que es ya perfecto no puede hacerse imperfecto por más adiciones que le hagamos. Luego es imposible que el pecado mortal se haga venial mediante la adición de deformidades propias de pecado venial; no se disminuye el pecado de quien fornica porque diga

2. Praeterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre, secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis, nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter. Et sic peccatum mortale potest fieri veniale.

3. Praeterea, sicut dictum est (a.5 arg.3), plus differt bonum a malo quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus: sicut homicidium potest fieri actus iustitiae, sicut patet in iudice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quod aeternum numquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale poenam temporalem. Ergo peccatum mortale numquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est (a.1 ad 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: sicut cum quis dicit verbum otiosum ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur ut dicat verbum otiosum,

sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis (a.2) patet. Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum quod, si sit talis ignorantia quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec mortaliter nec venialiter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro "Contra mendacium" [16], "ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt". Homicidium autem est occisio innocentis: et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit, in libro "De libero arbitrio" [17].

palabras jocosas, sino que más bien se agrava por la deformidad en que todo va envuelto.

Mas puede suceder que una cosa mortal por naturaleza sea venial a causa de la imperfección del acto, que no alcanza la plenitud del acto moral, ya que no es deliberado, sino repentino, como expusimos más arriba. Esto se debe a una especie de substracción de la razón, es decir, de la razón deliberada. Y como el acto recibe su especie moral de la razón en cuanto deliberada, al substraerse dicha cualidad se disuelve la especie.

Soluciones. 1. El venial difiere del mortal como lo imperfecto difiere de lo perfecto, como el niño del hombre maduro; mientras que el niño puede hacerse hombre, el hombre no puede hacerse niño. El argumento, por consiguiente, no nos obliga a seguirlo.

2. Si la ignorancia es tal que excuse totalmente de pecado, cual acontece en los furiosos y dementes, la fornicación cometida no es ni pecado venial; si es vencible, ella misma es ya pecado e implica carencia de amor divino, en cuanto que descuida la adquisición de las verdades que nos conservarían en dicho amor.

3. San Agustín enseña que "las cosas malas por naturaleza no se hacen buenas por más que tratemos de buscarlas un buen fin". El homicidio es muerte del inocente, y en este sentido jamás puede ser acto bueno. En cambio, el juez que mata a un ladrón o el soldado que mata al enemigo de la república no son homicidas, como repite el mismo Santo.

[16] L.1 c.4,5: ML 32,1226.1227.
[17] L.1 c.7: ML 40,528.

EL PECADO VENIAL EN SI MISMO

Orden de los artículos

Consideraremos el pecado venial en sí mismo cuanto a la mancha (a.1), cuanto a los grados (a.2) y cuanto a los sujetos : si el hombre en el estado de la justicia original (a.3), si el ángel (a.4), si el pagano (a.5), si quien llega al uso de razón antes de recibir el bautismo (a.6).

Doctrina de los artículos

Pues el pecado venial no importa adhesión o contacto habitual con las criaturas, tampoco causa lo que antes dijimos (q.86 a.1) mancha del pecado. Se le atribuye, no obstante, una mancha actual e impropia, por cuanto impide que la luz intrínseca del alma—ordenada al último verdadero fin—resplandezca en su acto—que, por ser pecaminoso, es desordenado—, a la manera en que el polvo del viaje oculta la belleza del rostro (a.1).

Habla el Apóstol en el capítulo 3 de su primera Carta a los de Corinto de varios pecados veniales, y los compara a las maderas, al heno y a la paja que se acumulan en un edificio, y que, por no pertenecer a la misma substancia del edificio, pueden ser abrasados sin que el edificio perezca. Y dice Santo Tomás que a estos pecados veniales deben reducirse los de todos aquellos que se ocupan en negocios del siglo. Mientras los que viven continuamente preocupados de las cosas de Dios no acumulan pecados veniales, porque sus muchas obras buenas deshacen incontinenti el mal acaso hecho, los que, por el contrario, entienden principalmente en cosas de la tierra, van amontonando pecados sobre pecados. Trátase de pecados veniales, que no comprometen el edificio espiritual ; que, por lo mismo, pueden ser abrasados sin menoscabo del edificio. Pero conviene observar que, como el fuego consume la paja en un instante, el heno menos aprisa y las maderas con marcada lentitud, así de los pecados veniales en cuestión, unos son consumidos pronto y otros despacio por el fuego, ya de la tribulación en esta vida, ya del purgatorio en la futura (a.2).

En el estado de justicia original fué imposible al hombre cometer un solo pecado leve. En tanto que la voluntad permanecía ordenada a Dios, el apetito inferior permanecía sujeto a la razón, y la razón inferior a la superior, el acto de la razón a la deliberación y los medios al fin ; no era, pues, posible el pecado de la sensualidad, ni de la razón inferior, ni el

venial por falta de advertencia o consentimiento, ni el venial *ex genere* o por parvedad de materia, que tendría por fin a la criatura y sería pecado grave, como diremos inmediatamente (a.3).

Tampoco el ángel es capaz de pecar venialmente: como en el orden especulativo considera las conclusiones en los principios, así en el orden práctico apetece los medios en cuanto medios al fin; luego todo lo que apetece fuera del fin lo apetece por el fin, ya bueno, y tenemos un acto de caridad; ya malo, y comete pecado grave (a.4).

No hay por qué suponer que los movimientos desordenados de nuestro apetito sensitivo, clasificados en otro lugar (q.74 a.4) como pecados veniales, revistan en los infieles la malicia del pecado mortal. Es más: si el pecado de sensualidad pudiera ser grave, lo sería preferentemente en los fieles o cristianos, que tenemos sobre los paganos mayor conocimiento por fe y auxilios muy especiales de la gracia (a.5).

Santo Tomás cierra este tratado con un punto de doctrina que, si bien tropiece con dificultades, es capital en su sistema. Ningún hombre—enseña—puede haber que peque no más que venialmente antes de ser purificado del pecado original. He aquí la prueba: el pecado venial no cabe en quien no ha alcanzado el uso de la razón; pero quien alcanza el uso de la razón, o bien es purificado del original, o bien peca mortalmente; luego el pecado venial no se compadece con el solo pecado de origen. Justifiquemos la mayor: quien no ha alcanzado el uso de la razón no puede pecar venialmente por falta de consentimiento—que supone deliberación—, ni por falta de deliberación—que supone poder deliberar—, ni por parvedad de materia—que no cabe diga *esto es leve* quien ignora qué sea materia grave—, ni por parte, en fin, de una ley que no obliga bajo culpa mortal—pues la ley, en su más riguroso sentido, se promulga al hombre cuando llega al uso de la razón—. Declaremos la menor: alcanzamos el uso de la razón cuando podemos deliberar sobre nuestros actos; esta deliberación parte del fin como de un principio; lo primero que, por consiguiente, debe el hombre fijarse al llegar al uso de la razón es el último fin; si se ordena al único verdadero último fin, obtiene la remisión del pecado original; si, por el contrario, omite ordenarse a él, peca mortalmente, bien porque omite el cumplimiento de un precepto grave, como quieren algunos; bien porque se convierte a la criatura como a fin último, en sentir de otros (a.6).

CUESTION 89

(In sex articulos divisa)

De peccato veniali secundum se

Del pecado venial considerado en sí mismo

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se (cf. q.88 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Estudiemos, pues, en segundo término el pecado venial en sí mismo.

Las cuestiones a tratar son seis.

Primera: si el pecado venial produce mácula en el alma.

Segunda: distinción del pecado venial según tres figuras: madera, heno, paja.

Tercera: si el hombre en el estado de inocencia podía pecar venialmente.

Cuarta: si el ángel bueno o malo puede pecar venialmente.

Quinta: si los primeros movimientos pecaminosos en los infieles son pecado mortal.

Sexta: si el pecado venial puede existir en alguno junto con el pecado original nada más.

Secundo: de distinctione peccati venialis prout figuratur per lignum, faenum et stipulam, I Cor. 3,12.

Tertio: utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Quarto: utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Quinto: utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.

Sexto: utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULO 1

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima [a]

Si el pecado venial produce mácula en el alma

Dificultades. Parece que el pecado venial produce mácula en el alma.

1. Afirma San Agustín que, si se multiplican los pecados veniales, de tal manera privan de la hermosura del alma, que la separan de los abrazos del divino Esposo. Pero la mácula no es otra cosa que pérdida de la hermosura. Luego el pecado venial la produce en el alma.

2. El pecado mortal produce esa mancha en el alma a causa del desorden del acto y afecto del pecador. Pero en el pecado venial se da verdadero desorden de acto y afecto. Luego el pecado venial produce mácula en el alma.

3. La mácula del alma proviene del contacto con las cosas temporales mediante el amor, como se ha dicho anteriormente. Pero en el pecado venial se cumple eso de que el alma se ponga en contacto con las cosas temporales por el amor. Luego el pecado venial produce mácula en el alma.

Por otra parte, dice San Pablo a los Efesios: "A fin de presentarse a sí mismo una Iglesia sin mancha

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima.

1. **Dicit enim** Augustinus, in libro "De poenit" [1], **quod** peccata *venialia, si multiplicentur,* **decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.**

2. **Praeterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.**

3. **Praeterea,** macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra (q.86 a.1) dictum est. **Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.**

Sed contra est quod dicitur Eph. 5,27: "Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non haben-

[a] 3 q.87 a.2 ad 3; *Sent.* 4 d.16 q.2 a.1 q.ª2 ad 3; a.2 q.ª1 ad 1.

[1] *Sermo ad popul.* 104, inter op. AUGUST.: ML 39,1947.

tem maculam"; Glossa (Interl.): "idest aliquod peccatum criminale". Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

o arruga o cosa semejante". Y la Glosa comenta: es decir, "sin tener pecado alguno de crimen". Luego parece que es exclusivo del pecado mortal producir mácula en el alma.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (q.86 a.1) patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra [1] patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Respuesta. La mácula significa pérdida del brillo producida por contacto, como sucede en las cosas corporales, de donde está tomada la semejanza. En las cosas corporales existe un doble brillo, uno que procede de la intrínseca disposición de los miembros y del color, y otro, de la claridad exterior que se sobreañade; así también en el alma existe un doble esplendor: uno habitual, que es como intrínseco; otro actual, que es como claridad exterior. El pecado venial nos priva de ese brillo actual, pero no del habitual, pues no priva ni disminuye el hábito de la caridad y de las otras virtudes, como explicaremos más tarde; sólo impide su acto. En cambio, la mácula designa algo permanente en la cosa manchada, siendo, por consiguiente, algo que pertenece más de cerca a la pérdida del brillo habitual que del actual. Luego, hablando con propiedad, el pecado venial no produce mácula en el alma. Y si a veces se afirma lo contrario, es refiriéndose a que priva del brillo proveniente de los actos de virtud.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale. Aliter enim non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

Soluciones. San Agustín habla del caso en que muchos pecados veniales disponen al mortal. De lo contrario, no nos separarían del abrazo del esposo celestial.

Ad secundum dicendum quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis: non autem in peccato veniali.

2. El desorden del acto, cuando se trata de pecado mortal, destruye el hábito de la virtud, pero no cuando se trata de pecado venial.

Ad tertium dicendum quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per ca-

3. Por el pecado mortal, el amor aplica al alma a cosas temporales como a su fin, y, consiguientemente, está totalmente impedido el esplendor de la gracia, que no ilumina sino a quienes están unidos a Dios, como

[1] 2-2 q.24 a.10; q.133 a.1 ad 2.

a su propio fin, mediante la caridad. En cambio, por el pecado venial no hay adhesión a las criaturas como a fin último. Luego el argumento no concluye.

ritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

ARTICULO 2

Utrum convenienter peccata venialia per «lignum, faenum» et «stipulam» designentur [a]

Si están bien caracterizados los pecados veniales por las tres figuras: leño, heno y paja

Dificultades. Parece que esa designación del pecado venial no está bien hecha.

1. El Apóstol habla del "leño, heno y paja" como de elementos de construcción en el edificio espiritual. Pero los pecados veniales están fuera de ese edificio, lo mismo que ciertas opiniones falsas están fuera del campo de la ciencia. Luego no están bien designados los pecados veniales por esas tres figuras.

2. Quien construye con leño, heno y paja será salvo, pero "como a través del fuego". A veces el que peca venialmente no se salva ni siquiera de esa forma; por ejemplo, si esos pecados veniales existen en quien muere con pecado mortal. Luego esa caracterización del pecado venial no está bien hecha.

3. Según el Apóstol, son distintos los que edifican con "oro, plata y piedras preciosas", y los que edifican con "leño, heno y paja". Pero pecados veniales los cometen incluso los buenos, según leemos en San Juan: "Si dijésemos que no tenemos pecados, nos engañamos". Luego no están bien designados los pecados veniales por esas tres figuras.

Ad secundum sic procèditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per "lignum, faenum" et "stipulam" designentur [b].

1. **Lignum enim, faenum et stipula dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale aedificium: sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, faenum et stipulam.**

2. **Praeterea, ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, "sic salvus erit quasi per ignem". Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem: puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, faenum et stipulam peccata venialia designantur.**

3. **Praeterea, secundum Apostolum, alii sunt qui aedificant "aurum, argentum, lapides pretiosos", idest amorem Dei et proximi et bona opera; et alii qui aedificant "lignum, faenum" et "stipulam". Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt: dicitur enim I Io. 1,8: "Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus". Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.**

---

[a] *Sent.* 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1.2; d.46 q.2 a.3 q.ª3 ad 3; *In I Cor.* 3 lect.2.

[b] Cf. 1 *Cor.* 3,12; AUGUST., *De civ. Dei* 21 c.26: ML 41,744; *Enchir.* c.68: ML 40,276; MAGISTR. *Sent.* 4 d.21 c.4.

4. Praeterea, multo plures differentiae et gradus sunt peccatorum veniallium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit de eo qui superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod "salvus erit quasi per ignem": et sic patietur poenam, sed non aeternam. Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (q.87 a.5). Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae significantur per aurum, argentum et lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, quae significantur, secundum eos, per lignum, faenum et stipulam.—Sed hanc expositionem improbat Augustinus, in libro "De fide et Operibus" [4]: quia, ut Apostolus dicit, ad Gal. 5,21, qui opera carnis facit, "regnum Dei non consequetur", quod est salvum fieri; Apostolus autem dicit quod ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, "salvus erit quasi per ignem". Unde non potest intelligi quod per lignum, faenum et stipulam peccata mortalia designentur.

Quidam [5] vero dicunt quod per lignum, faenum et stipulam significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum.—Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi: unde pertinent ad aurum, argentum et lapides

4. Las clases de pecados veniales son muchas más que tres. Luego esa división no es suficiente.

Por otra parte, de los que edifican con leña, heno y paja dice el Apóstol que "se salvarán como por el fuego"; padecerán, por tanto, alguna pena, pero no pena eterna. Como el reato de pena temporal corresponde al pecado venial propiamente, síguese que esas tres figuras se refieren al pecado venial.

Respuesta. Algunos han pensado que el fundamento de que aquí se trata es la fe informe, sobre la cual unos construyen buenas obras, figuradas en el oro, plata y piedras preciosas, mientras que otros construyen pecados, incluso mortales, representados en la leña, heno y paja.—Pero San Agustín reprueba esta interpretación, pues enseña el Apóstol que quien realiza las obras de la carne "no conseguirá el reino de Dios", es decir, no se salvará; en cambio, del que edifica leña, heno y paja dice que "se salvará como por el fuego". Luego es imposible que por esas tres cosas entendamos pecados mortales.

Otros prefieren que por esas tres figuras entendamos las obras buenas que en nuestra edificación espiritual construímos, pero que van mezcladas con pecados veniales; por ejemplo, si uno en la custodia de las cosas familiares—que es cosa muy buena—deja que se mezclen un amor superfluo de la mujer, de los hijos o de las posesiones, controlado por el amor de Dios, de forma que no pretenda hacer nada contra El.—Tampoco convence esta designación, porque es evidente que todas las obras buenas se refieren al amor de Dios y del prójimo, y, por consiguiente, pertenecen

[4] C.15: ML 40,213.
[5] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 4 d.21 c.5; AUGUST., *Enchir.* c.68: ML 40,264; *De fide et oper.* c.16: ML 40,215.

si oro, plata y piedras preciosas, no a la leña, heno y paja.

Por tanto, debemos afirmar que por esas tres figuras se entienden los pecados veniales que se mezclan en nuestra vida; pues así como esos tres elementos existen juntos en la casa, sin que pertenezcan a lo substancial del edificio, y pueden quemarse sin que la construcción sufra grandes pérdidas, así también los pecados veniales se multiplican en el hombre, sin que por eso se derrumbe el edificio espiritual. Y a causa de eso tiene que soportar el fuego, sea de la tribulación temporal en esta vida, sea del purgatorio en la otra. Pero, a pesar de todo, conseguirá la salvación eterna.

Soluciones. 1. Cuando se dice que los pecados veniales se elevan sobre el fundamento espiritual, no hay que entenderlo en el sentido de que ellos sean superpuestos allí directamente; no, son simplemente yuxtapuestos. Es lo mismo que reza el Salmo: "sobre los ríos de Babilonia", es decir, "junto a los ríos". Los pecados veniales no destruyen el edificio espiritual, como hemos dicho anteriormente.

2. No quiere decirse que todos los que edifican con leña, heno y paja se salvarán como por el fuego, sino solamente quienes edifican con ese material "sobre el fundamento", que no es precisamente la fe informe, como piensan algunos, sino la fe informada por la caridad, según dice San Pablo: "fundados y radicados en la caridad". Por tanto, quien muere con pecados veniales y mortales tiene ciertamente leña, heno y paja, pero no dispuestos en construcción sobre el fundamento espiritual. Luego ése no se salvará ni pasando por el fuego purificador.

3. Los que viven desprendidos del cuidado de las cosas temporales, aunque pequen algunas veces venialmente, no cometen sino ligeros pecados veniales, de los que se purifican lo más frecuentemente posible por el

pretiosos. Non ergo ad lignum, faenum et stipulam.

Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, faenum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento quasi directe supra ipsum posita: sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipitur ibi [Ps. 136,1], "Super flumina Babylonis", idest "iuxta". Quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod non dicitur de quocumque aedificante lignum, faenum et stipulam, quod salvus sit quasi per ignem: sed solum de eo qui "aedificat supra fundamentum". Quod quidem non est fides informis, ut quidam [a] aestimabant: sed fides formata caritate, secundum illud Eph. 3,17, "In caritate radicati et fundati". Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem lignum, faenum et stipulam, sed non superaedificata supra fundamentum spirituale. Et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissimo per fervorem ca-

[a] Cf. Augustin., *De fide et oper.* c.15: ML 40,213.

ritatis purgantur. Unde tales non superaedificant venialia: quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata delenda per caritatis fervorem.

mismo fervor de su caridad; ésos no construyen con pecados veniales, porque las faltas duran poco tiempo en su alma. En cambio, los pecados de quienes están entregados al cuidado de las cosas temporales persisten durante largo tiempo en el alma, porque carecen de esa frecuencia de actos de caridad que borren los pecados.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I "De caelo" [7], "omnia tribus includuntur", scilicet "principio, medio et fine". Et secundum hoc, omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur: scilicet ad "lignum", quod diutius manet in igne: ad "stipulam", quae citissime *expeditur*; ad "faenum", quod medio modo se habet. Secundum enim quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhaerentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

4. Como enseña el Filósofo, "todas las cosas pueden distribuirse en tres series: principio, medio y fin". En ese sentido todos los grados de pecado venial pueden reducirse a tres, a saber: a la "leña", que dura más tiempo en el fuego; a la "paja", que rápidamente se consume, y al "heno", que es como un término medio entre ambos. Así, pues, los pecados veniales, cuanto son más ligeros o mayores, tanto más o menos tardan en consumirse en el fuego.

ARTICULO 3

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter [a]

Si el hombre en el estado de inocencia podía pecar venialmente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

1. Quia super illud I ad Tim. 2,14, "Adam non est seductus", dicit Glossa [8]: "Inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum". Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit, non peccando mortaliter.

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia podía pecar venialmente.

1. Comentando las palabras de San Pablo: "Adán no fué seducido", escribe la Glosa: "No teniendo experiencia de la severidad divina, pudo engañarse hasta el punto de creer venial el acto que había cometido". Pero no hubiera creído esto si realmente no pudiera pecar en materia leve. Luego podía pecar venialmente sin pecar mortalmente.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XI "Super Gen. ad litt." [9]: "Non est arbitrandum quod esset ho-

2. San Agustín, comentando el Génesis, escribe: "No hay que pensar que el tentador hubiera podido hacer

[a] *Sent.* 2 d.21 q.2 a.3; *De malo* q.2 a.8 ad 1; q.7 a.3 ad 13; a.7.
[7] C.1 n.2 (BK 268a12); S.Th., lect.2.
[8] Ord.; AUGUST., *De civ. Dei* l.14 c.11: ML 41,420.
[9] C.5: ML 34,432.

caer al hombre si el hombre no hubiera sentido antes en el alma un movimiento de elevación que debió reprimir". Y este movimiento de elevación que precedió a la caída y que concluyó en pecado mortal, no pudo ser sino pecado venial. Enseña igualmente el Santo en el mismo lugar: "Adán, cuando vió que su mujer no había muerto después de comer el fruto prohibido, sintió un violento deseo de hacer él también la experiencia". Incluso parece que Eva sintió cierto movimiento de infidelidad, pues pronunció las palabras del Señor como dudando de ellas: "no sea que muramos". Como éstos parecen ser pecados veniales, debemos concluir que pudo pecar venialmente sin necesidad de cometer pecado grave.

3. Más se opone a la integridad del estado primitivo el pecado mortal que el venial. Como, a pesar de dicha integridad, podía el hombre pecar mortalmente, síguese que podía también hacerlo venialmente.

Por otra parte, a todo pecado corresponde una pena. Pero es imposible que existieran penas en el estado de inocencia. Luego el hombre no podía hacerse culpable de un pecado que no le arrojase desde el primer momento de ese estado de integridad. Como el pecado venial no cambia el estado del hombre, síguese que no podía pecar venialmente.

Respuesta. Es comúnmente admitido que el hombre en el estado de inocencia no podía pecar venialmente. Pero no debemos entenderlo en el sentido de que lo que es venial para nosotros fuese mortal para ellos si lo cometiesen, en virtud del estado de grandeza en que se encontraban. La dignidad de la persona es una circunstancia que agrava el pecado, pero no le hace cambiar de especie, a no ser que se sobreañada una deformidad especial proveniente de desminem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda". Elatio autem deiectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem [10] Augustinus dicit quod "virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, sumpto vetito pomo, non esse mortuam". Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis Domini dubitavit: ut patet per hoc quod dixit, "ne forte moriamur", ut habetur Gen. 3.3. Haec autem videntur esse venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Praeterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [11]. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum quod communiter ponitur [12] quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale, propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae vel voti, vel alicuius huiusmodi; quod in proposito dici non

[10] C. 11: ML 34,451.
[11] C. 30: ML 41,447.
[12] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.21 a.10; BONAVENT., ib. a.3 q.1.

potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.

obediencia, voto o de cosas semejantes; todo lo cual no conviene a nuestra cuestión. Luego lo que por sí mismo es venial, no podía hacerse mortal a causa de la dignidad del primer estado en que se hallaban. Hay que entenderlo, pues, en el sentido de que no podía cometer falta alguna venial antes de que perdiera el don de la integridad por el pecado mortal.

Cuius ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium: vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono, ut supra (q.74 a.10) dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (q.10 a.1; a.2 ad 3; q.74 a.5). In statu autem innocentiae, ut in Primo (q.95 a.1) habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo: ut etiam Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [13]. Et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in

La razón de lo que acabamos de decir es que en nosotros el pecado venial procede, o de imperfección del acto, como acontece en los movimientos repentinos en materia de pecado mortal; o del desorden existente respecto de los medios, conservando la dirección del fin último. Y ambas cosas nacen de un defecto anterior, a saber, de la insubordinación del elemento inferior al elemento superior. En efecto, cuando en nosotros se levanta un movimiento repentino de sensualidad, es que esta potencia no está enteramente sometida a la razón; y cuando un movimiento súbito turba nuestra mente, es que la realización de los actos racionales no está perfectamente sometida a la deliberación, que supone, como anteriormente se dijo, una reflexión inspirada en bienes más altos. Y el desorden de nuestra alma acerca de los medios, conservando la dirección del fin, proviene de que los medios no están infaliblemente ordenados según las exigencias de ese mismo fin, que tiene primacía absoluta entre las cosas a desear.—En cambio, en el estado de inocencia, como se ha demostrado en la primera parte, todas las cosas estaban infaliblemente sometidas a un orden fijo, de suerte que los elementos inferiores estuviesen supeditados y dependiendo de los superiores, mientras que la parte superior del hombre se conservara, como dice San Agustín, fiel a Dios. He aquí, pues, por qué era imposible que el desorden reinara en el hombre antes de que la razón se insubordinara respecto de Dios; lo cual

[13] C.17,23: ML 41,425-431; l.13 c.13: ML 41,386.

es pecado mortal. Luego es evidente que el hombre en el estado de inocencia no podía pecar venialmente antes de pecar mortalmente.

Soluciones. 1. El sentido en que ahí se toma el pecado venial no es el sentido de que nosotros hablamos; se toma como pecado fácilmente perdonable.

2. Esa elevación que fué el primer movimiento en el hombre, fué también su primer pecado mortal. Cuando se dice que precedió a la caída, hacemos relación a la caída del pecado exterior. Inmediatamente siguieron a esa elevación culpable: en el hombre, el agudo deseo de probarlo experimentalmente, y en la mujer la duda; además, ésta dió cabida a otro movimiento de grandeza, prestando oídos a la discusión del precepto presentada por la serpiente, como si ya no quisiera someterse a él.

3. El pecado venial se opone completamente a la integridad del primer estado, porque lo destruye; cosa que no puede hacer el pecado venial. Y como no puede coexistir la integridad del primer estado con desorden de ningún género, síguese que el hombre no podía pecar venialmente antes de haber cometido algún pecado mortal.

statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur: sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum quod illa elatio quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere; quae ex hoc solo in quandam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum: quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULO 4

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter [a]

Si el ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente

Dificultades. Parece que el ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente.

1. El hombre tiene común con los ángeles la inteligencia, según la expresión de San Gregorio: "El hombre entiende como los ángeles". Pero precisamente en esa parte superior

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

1. Homo enim cum angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur; secundum illud Gregorii, in Homil. [14]**: "Homo intelligit cum angelis". Sed homo**

[a] *De malo* q.7 a.9.

[14] *In Evang.* l.2 homil.29: ML 76,1214.

secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. **Praeterea**, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. **Praeterea**, angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huismodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est (a.3), nisi speciali prohibitione superveniente: quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est quod maior est perfectio angeli quam perfectio **hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.**

Respondeo dicendum quod intellectus angeli, sicut in Primo dictum est (q.58 a.3; q.79 a.8), non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, secursum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque **considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est**[15], fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod constant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus. Et propter hoc omnes eorum actus

del hombre existen pecados veniales. Luego también existirán en los ángeles.

2. Quien puede lo más, puede lo menos. El ángel pudo amar más a las cosas creadas que a Dios, ya que pecó mortalmente. Luego pudo también amar ese bien creado desordenadamente, pero sin oponerse a Dios; lo cual es pecado venial.

3. Los ángeles malos parece que hacen ciertas cosas que son, por naturaleza, pecado venial; por ejemplo, provocar a los hombres a risa y a otras ligerezas semejantes. Pero sabemos que una circunstancia no hace cambiar una cosa venial en mortal si no sobreviene una especial prohibición, que en nuestro caso no existe. Luego el ángel puede, en realidad, pecar mortalmente.

Por otra parte, la perfección propia del ángel supera la perfección del hombre considerado en su primitivo estado. El hombre no podía pecar venialmente. Luego menos podrá pecar el ángel.

Respuesta. La inteligencia del ángel no pertenece al grupo de inteligencias discursivas, que pasan de los principios a las conclusiones, penetrando ambas cosas por separado. El ángel tiene que considerar siempre las conclusiones dentro de los principios. Pues bien, en el orden práctico hemos puesto como principio el fin, y como conclusiones los medios. Luego el ángel no se refiere a los medios sino en cuanto que están dependiendo del fin, siendo de todo punto imposible que se desoriento en la visión del medio sin desorientarse en la visión del fin, desorientación únicamente inteligible por el pecado mortal. Pero los ángeles buenos no se dirigen a los medios sino en cuanto miran al fin obligado, que es Dios mismo. Luego todos sus actos son actos de caridad, sin que haya cabida para pecados veniales. Por el contrario, los ángeles malos

[15] Q.7 a.1; q.18 a.5 ad 4; a.10.11.

no hacen nada sino refiriéndolo al fin del propio pecado de soberbia, pecando en todos sus actos mortalmente. — Otra cosa es en lo referente al apetito natural del bien, que en ellos subsiste, como vimos en la primera parte.

Soluciones. 1. El hombre conviene con los ángeles en cuanto al entendimiento o mente, pero difiere de ellos en cuanto al modo de entender.

2. Es imposible que un ángel haya podido amar a una criatura menos que a Dios, sin ordenarla juntamente, como a fin último, o a Dios o a otro fin desordenado; la razón ya quedó expuesta anteriormente.

3. Esas cosas que parecen veniales las procuran los demonios a los hombres, a fin de atraerles a cierta familiaridad y poderles luego hacer caer en pecado mortal. Y en todos esos movimientos pecan mortalmente por el fin a que aspiran.

sunt actus caritatis. Et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum. Et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt.—Secus autem est de appetitu naturalis boni qui est in eis, ut in Primo dictum est (q.63 a.4: q.64 a.2 ad 5).

Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta (in c).

Ad tertium dicendum quod omnia illa quae videntur esse venialia, daemones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.

ARTICULO 5

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia [a]

Si los primeros movimientos de sensualidad en los infieles son pecados mortales

Dificultades. Parece que los primeros movimientos de sensualidad en los infieles deben ser mortales.

1. Dice San Pablo que "no hay condenación para quienes viven en Jesucristo si no caminan según la carne"; ya sabemos que en ese lugar nos habla San Pablo de la concupiscencia sensual. Pues bien, la causa de que esa concupiscencia no sea condenable en quienes no caminan por la senda de la carne, consintiendo a la concupiscencia, es que viven

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 8,1, quod "nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant": et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis (Rom. 7) apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concu-

[a] *De malo* q.7 a.3 ad 17; *Quodl.* 4 q.11 a.2; *In Rom.* 8 lect.1.

piscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro "De gratia et lib. arb." [16]. "Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant". Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscientiae in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Praeterea, Anselmus dicit, in eodem libro (ibid.): "Sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet". Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter, cóntra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act. 10,34: "Non est personarum acceptor Deus." Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra (q.74 a.4) habitum est. Est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus. Unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale.

Alio modo, ex statutó ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra

en Jesucristo. Luego en los infieles, que no viven en Jesucristo, es condenable; y, por consiguiente, los movimientos primeros de sensualidad en ellos son mortales.

2. Repite San Anselmo: "Quienes no viven en Cristo y sienten el aguijón de la carne, siguen camino de perdición, aunque no caminen según la carne". Pero la condenación no la merece sino el pecado mortal. Luego, como las impresiones carnales se hacen sentir en esos movimientos, los infieles pecan mortalmente.

3. Prosigue San Anselmo: "El hombre fué creado en forma que no debía sentir las impresiones de la carne". Pero la gracia bautismal parece que nos devuelve a la integridad en ese punto, y los infieles no la reciben. Luego cuantas veces el infiel sienta la concupiscencia, aunque no consienta, peca mortalmente obrando lo contrario de lo que debe.

Por otra parte, nos enseña la revelación que "Dios no es aceptador de personas". Luego lo que a unos no imputa a condenación, tampoco a los otros. Como a los fieles no les imputa a condenación esos primeros movimientos, tampoco deben ser imputados a los infieles.

Respuesta. No parece razonable afirmar que en los infieles esos primeros movimientos sean pecado mortal, aunque no consientan a ellos. Y esto se ve por dos razones: primera, porque la sensualidad no es el punto de asiento del pecado mortal, como anteriormente expusimos. Pero la naturaleza de la sensualidad es igual en todos. Luego el solo movimiento de sensualidad no puede ser mortal en los infieles.

Hay, además, otra razón por parte del pecador: la dignidad de la persona nunca disminuye, sino que más bien aumenta la gravedad del peca-

[16] C.3 c.7: ML 158,530.

dio, como se ha visto suficientemente. Luego el pecado no puede ser menor, sino mayor, en el fiel que en el infiel. Los pecados de los infieles, debido a la ignorancia en que viven, merecen mayor perdón, según nos refiere San Pablo: "He alcanzado misericordia ante el Señor porque obré mal en la infidelidad, pero fué por ignorancia". Además, los pecados de los fieles se agravan por la gracia de los sacramentos, conforme a la sentencia de San Pablo: "¿De cuánto mayor suplicio no será digno quien profana la sangre de la alianza que le había santificado?"

Soluciones. 1. El Apóstol nos habla de la condenación merecida por el pecado original, que la gracia de Jesucristo borra, aunque permanezca el fomes de la concupiscencia. Luego el que los fieles sientan la concupiscencia no es en ellos signo de condenación original, como en los infieles.

2. Como éste es también el modo de entender a San Anselmo, es clara la solución a la dificultad segunda.

3. La obligación de no sentir la concupiscencia correspondía a la justicia original. Luego su contrario no pertenece al pecado actual, sino al pecado original.

(q.73 a.10) dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo malus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud I ad Tim. 1,13: "Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea"; et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud Heb. 10,29: "Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?"

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus.

Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (in arg.2). Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam. Unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULO 6

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali *

Si el pecado venial puede coexistir en alguno con el pecado original únicamente

Dificultades. Parece que el pecado venial puede darse en alguno que sólo tenga pecado original.

1. La disposición es anterior al hábito; y el pecado venial, que dispone para el mortal, como sabemos,

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

1. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra (q.88

* Sent. 2 d.42 q.1 a.5 ad 7; *De verit.* q.24 a.12 ad 2; *De malo* q.5 a.2 ad 8; q.7 a.10 ad 6.

a.3) dictum est. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali, sine mortalibus.

2. Praeterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale et non aliud. Ergo etiam potest committere peccatum veniale et non mortale.

3. Praeterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis. Ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter: quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio, quantumcumque brevi, potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut infra ("Suppl." q.69 a.6) dicetur. In inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali: unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc ho-

anterior al mortal. Luego en el infiel, a quien no se ha perdonado el pecado original, se da pecado venial antes de darse mortal. Concedamos, pues, que hay casos en que el infiel posee pecados veniales con el original, sin poseer pecado mortal alguno.

2. Más conexión existe y más conveniencia entre el pecado venial y el mortal que entre dos mortales. Pero el infiel, que gime bajo la culpa original, puede cometer un pecado mortal sin cometer otros. Luego puede también cometer pecado venial sin cometer mortal.

3. Consideremos el momento en que el niño puede cometer el primer pecado actual. Al llegar a ese momento, puede permanecer, al menos unos instantes, sin pecar mortalmente, ya que esto sucede hasta en los más degradados. En esos instantes, por breves que sean, puede pecar venialmente. Luego puede darse el caso de que uno peque venialmente, estando en pecado original, sin que peque mortalmente.

Por otra parte, está la verdad de que sólo por motivo del pecado original son castigados los hombres en el limbo de los niños, donde no existe pena de sentido, como diremos más tarde. En cambio, en el infierno sólo entran quienes cometieron pecado mortal. Parece, pues, que no existe un lugar propio para castigar a quienes llevasen el peso de pecado original y venial juntamente.

Respuesta. Es imposible que exista en nadie pecado venial con el original sin que se dé al mismo tiempo pecado mortal. La razón es que la poca edad impide el uso de la razón antes de que apunten los días de la discreción; y al impedirla, excusa de pecado no sólo mortal, sino incluso venial, y con más motivo. Mas, al llegar ese momento de lucidez racional, no nos excusamos ni de venial ni de mortal. Lo primero que tiene que hacer el hombre en dicho caso es deliberar sobre sí mismo, y si, en

virtud de esa recapacitación, se ordena al fin obligado, conseguirá la remisión del pecado original por medio de la gracia; si no se ordena debidamente al fin, en cuanto la edad lo permita, peca mortalmente no haciendo lo que está en sus manos. Y desde ese momento no existirá en él pecado venial sin pecado mortal, mientras no se purifique totalmente por la gracia [106].

mini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Soluciones. 1. El pecado venial no es una disposición que necesariamente nos lleve a pecado mortal sino circunstancialmente, al modo como el trabajo dispone a veces para la fiebre; no al modo como el calor dispone para el fuego.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter, sicut labor disponit quandoque ad febrem: non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

2. Lo que impide que el pecado venial se dé con el original no es su distancia o conveniencia, sino la carencia del uso de razón, como acabamos de decir.

Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est (in c).

3. De otros pecados mortales puede el niño, cuando llega al uso de razón, verse libre por algún tiempo; pero de este pecado de omisión no queda libre ni un solo momento si no vuelve a Dios lo más pronto posible. Como el fin tiene primacía en el orden de intención, lo primero que se impone al hombre, llegando al uso de razón, es pensar en sí mismo y saber a qué debe ordenar todas las cosas como a su fin. Es precisamente por esto por lo que en ese momento de la vida pesa sobre él la obligación del precepto positivo del Señor: "Volved a mí, y yo retornaré a vosotros".

Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere: sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: "Convertimini ad me, et ego convertar ad vos" (Zach. 1,3).

APENDICES

I. Notas complementarias al tratado «De los vicios y pecados»

[1] **q.71 a.1.** Esta contrariedad del vicio a la virtud—como disposición—es total o directa cuando se trata de virtudes naturales (o adquiridas), porque el vicio es entidad natural y lo es también la virtud en este caso; de aquí que la formación o generación del hábito vicioso sea corrupción del virtuoso y, al mermar uno, aumente el otro. Cuando se trata, en cambio, de los vicios opuestos a las virtudes sobrenaturales (o infusas), la contrariedad es indirecta, porque, mientras el vicio es algo natural, no lo es ni puede serlo la virtud. Por eso la virtud adquirida aleja las inclinaciones al mal y las dificultades al bien; inclinaciones y dificultades que subsisten normalmente con la virtud infusa. De aquí que quien acaba de ser justificado pueda sentir aún toda la fuerza de sus hábitos malos anteriores; aunque él haya dejado de ser vicioso, porque, detestando sus pecados pasados, retractó el vicio, y porque, recibidas las virtudes infusas, tiene ya una inclinación, siquiera latente, a los actos contrarios a esos vicios.

[2] **q.71 a.2 ad 3.** Cayetano (in h. l.) ha señalado otra razón no menos psicológica: «Los bienes de la parte sensible nos son más connaturales, porque los usamos desde la infancia; y nos son más conocidos, por afectar nuestros sentidos directamente; y ejercen sobre nosotros mayor influjo, ya porque nos proporcionan un deleite inmediato, ya porque nos amenazan con tristeza muy próxima. Por el contrario, el bien de la razón no se percibe sino con el correr de los años, y se conoce poco, y mueve débilmente, como mueve débilmente el mal contrario, el mal de culpa y el mal de pena; por experiencia lo sabemos».

[3] **q.71 a.3 ad 1.** «Es de notar la doble relación *per se* y *per accidens*, tanto en el hábito cuanto en el acto», según la doctrina del cuerpo del artículo; sólo así se logrará ver claro en la controversia sobre su nobleza respectiva. Por eso la respuesta ad 3, aunque habla exclusivamente comparando acto y hábito según su nobleza y malicia, no niega que el acto sea *simpliciter* más noble. La razón dada en el cuerpo y explicada en ad 1 pone muy en relieve que el acto es *simpliciter* más noble y mejor que el hábito, como lo es el acto simple al acto mezclado de potencia, y como lo es el fin a los medios. *Secundum quid*, no obstante, puede concederse al hábito la preferencia, ya que permanece en el sujeto y contiene virtualmente el acto de que es causa» (CAYETANO, in h. l.).

[4] **q.71 a.4 ad 2.** El argumento u objeción se reduce a esto: si la virtud no es compatible con el mal menor—el vicio—, menos puede serlo con el mal mayor, el pecado. Responde el Angélico que la incompatibilidad no nace de la mayor o menor malicia, sino de la oposición más o menos acentuada; pero más se opone a la virtud el vicio que el pecado.

[5] **q.71 a.5** Se suelen distinguir pecados de comisión y de omisión. Aquéllos, como opuestos a los preceptos negativos—que prohiben se haga una cosa—, denotan un acto: quien peca contra el quinto precepto, «No matarás», pone un acto, el de homicidio. Los de omisión, por el contrario, opuestos a los preceptos afirmativos—que mandan se haga una cosa—, denotan más bien falta del acto: peca contra el cuarto precepto, «Honrar padre y madre», quien no les obedece o no les respeta. De aquí la duda de si el pecado de omisión envuelve o no un acto positivo.

[6] **q.71 a.5** El pecado de no oír misa en día festivo no envuelve necesariamente un acto externo: al omitir la misa excluyo el acto de ir y de atender a ella. Tampoco reclama, como elemento esencial, un acto interno: puedo no oír misa o porque *quiero* omitirla o sencillamente porque *no quiero* oírla; en el primer caso hay un acto de la voluntad; no lo hay en el segundo.

Mas si nos preguntamos por qué *no quiero oírla*—ya que tratamos de pecado, es decir, de omisión voluntaria—, cabe responder que porque quiero seguir jugando o durmiendo, porque quiero un acto incompatible con el acto preceptuado. Pero observemos que el acto interior que acompaña a la omisión pecaminosa es con frecuencia accidental a este pecado: tal en los casos en que la omisión no es querida en sí, mas tan sólo en su causa—quiero dormir; de aquí que omita la misa—. Hablando, por lo mismo, en rigor, el pecado de omisión puede prescindir de todo acto.

Cuando *quiero* no oír misa, el acto interior de la voluntad va directamente a la omisión, la tiene por objeto y reviste formalmente su malicia. Si, pues, me digo el sábado: «Quiero omitir la misa de mañana», ya desde el mismo sábado peco contra el precepto, y la omisión efectiva consiguiente se ha a la voluntad antecedente como el acto externo al interno, como la consumación al propósito. Que si, llegado el domingo, oigo la misa o, por circunstancias imprevistas, deja de obligarme el precepto, la mala voluntad queda sin complemento; fué un conato o un atentado.

Cuando el acto de la voluntad va directamente a otro objeto—quiero jugar, dormir, etc.—, amén de la malicia que puede revestir en virtud de su objeto directo, reviste la malicia de la omisión, siempre que no asista al agente el derecho de poner la ocasión o la causa de esa omisión: el precepto de oír misa prohibe que se impida su cumplimiento. Quien el sábado se emborrachara, previendo que al día siguiente no podrá oír misa, ya peca el sábado contra la sobriedad y contra el precepto de santificar el domingo. Quien, en cambio, se entregara al sueño, sabiendo que no despertará para oír misa, peca al entregarse al sueño, pero sólo contra el tercer precepto. En ambos casos, la omisión es querida en su causa. Como voluntaria en su causa, la omisión es menor pecado que la voluntaria en sí o directamente; pero, como ésta, empieza con el acto de la voluntad y se consuma cuando el precepto urge y no se cumple.

El acto, interno o externo, en que se ocupa quien mantiene la omisión, directa o indirectamente, voluntaria, puede influir y no influir en la omisión. Influye si, por ejemplo, un sacerdote se deshiciera del breviario para no cambiar su mal propósito de omitir el rezo. No influye si un cristiano, digamos, mientras se dice la misa a que no asiste, se diera a la lectura. Allí el acto de deshacerse del breviario se toma como medio de realizar el mal propósito o de consumar la omisión proyectada y tiene la malicia de la omisión. Aquí la lectura carece de malicia, porque simplemente acompaña la omisión—está con ella, pero no es su causa—. Cooperaría al mal quien en el primer caso aconsejara: «Ya que te has

propuesto no rezar el breviario, quémale». No cooperaría quien aconsejara en el segundo: «Ya que no vas a misa, lee el periódico».

[7] **q.71 a.6.** Estas dos definiciones, la de Santo Tomás: «El pecado es un acto humano o voluntario desordenado o malo», y la de San Agustín: «El pecado es un dicho, un hecho, un deseo contra la ley eterna», rezan directamente con el pecado de comisión, personal y mortal. Indirectamente alcanzan al pecado de omisión, al original y al venial. Al de omisión, porque la negación se reduce a la afirmación, y toda omisión va junta a un acto. Al original, si el acto—la palabra, la obra o el deseo—se vincula a la voluntad de los primeros padres. Al venial, si por malo o contrario a la ley eterna entendemos no sólo lo que es corruptivo de la caridad, fin de la ley, sino todo lo prohibido por la misma ley.

Pero, en la definición agustiniana, los términos «dicho, hecho, deseo», no deben entenderse materialmente, por lo que se dice, se hace o se desea, ya que puede uno decir la verdad para difamar, o dar limosna por vanagloria, o desear enriquecerse por avaricia. Esos términos tienen que tomarse formalmente, por las acciones mismas de hablar, obrar y desear, que es como decir por la palabra, la obra y el deseo.

[8] **q.71 a.6 ad 5.** Véase en el apéndice II lo relativo a *El pecado filosófico* (p.943).

A este mismo artículo hay que vincular las cuestiones sobre *El constitutivo formal del pecado* y sobre *La imperfección*, de que hablaremos en el mismo apéndice II (p.945 y p.947).

[9] **q.72 a.1.** Como acto humano o voluntario malo (q.71 a.6), el pecado tiene un elemento positivo—la tendencia de la voluntad—y otro privativo—la carencia de aquella rectitud que es debida al acto—. La tendencia de la voluntad importa conversión al bien, pero conversión que envuelve aversión al verdadero bien—al bien de la razón, de la ley o de la virtud—; así, quien peca por fornicación, mientras corre tras un bien sensible deleitable, pierde el bien honesto que la razón y la ley le dictan y a que la virtud de la castidad inclina.

El objeto a que tiende la voluntad puede considerarse física y moralmente. Físicamente, las varias cosas de que se apodera el ladrón pueden ser de especies muy distintas—el dinero, el caballo, etc.—; moralmente, sin embargo, convienen todas en ser bienes ajenos, que es el objeto peculiar del pecado de hurto.

Pues tratamos de especificar los pecados y entramos, por lo mismo, en el campo moral, el objeto en cuestión ha de entenderse moralmente siempre que se le invoca como especificativo de los pecados. Y porque los pecados de omisión, pues prescinden de la tendencia (q.71 a.5), no tienen un objeto esencial, estos pecados difieren entre sí según las especies varias de los actos que vienen omitidos: hay una sola especie en la omisión de la misa en domingos distintos y hay, por el contrario, dos especies en la omisión de la misa obligada y de la limosna obligatoria.

Ni aun cuanto a los pecados de comisión estuvieron unánimes los teólogos en señalar el objeto como principio especificativo, ya que algunos los distinguieron por las virtudes a que se oponen y otros por los preceptos que los vedan.

[10] **q.72 a.1 ad 2.** Quiere decir Santo Tomás que, si los pecados se distinguen por las virtudes, vienen, en último análisis, a distinguirse por los objetos, ya que las virtudes toman de los objetos su mutua distinción. Pero no es lícito argüir de sus palabras que, distinguidos así por las virtudes, llegaríamos a señalar las especies ínfimas de los pecados, ya que a una misma virtud se oponen pecados de diversa especie, como la

prodigalidad y la avaricia a la liberalidad. Por donde se ve que es preferible tomar de los objetos el principio especificativo de que hablamos.

A idéntica conclusión tienen forzosamente que llegar cuantos distinguen los pecados según las varias leyes o preceptos, pues es sabido que, cuando varias leyes se inspiran en un motivo idéntico, el pecado es de una sola especie. así, el homicidio es un solo pecado, por más que lo prohiban la ley natural, el decálogo, la ley eclesiástica y la ley civil. Luego la distinción por esos autores invocada no tendrá lugar sino cuando las varias leyes parten de motivos diversos—el homicidio difiere del hurto porque allí se hace injuria a la persona en su ser, aquí en sus haberes—, y, por lo tanto, también es el objeto el especificativo fundamental de los pecados.

Y precisamente porque los pecados reciben del objeto su primera especificación, el fin del agente presupone y no destruye la malicia de que el objeto reviste al acto. De aquí que el robo no deje de ser robo aunque el ladrón hurte lo ajeno para dar limosna; en una palabra, que el fin no justifica los medios. Mas, por el hecho mismo de presuponerla y no destruirla, el fin del agente puede añadir nueva malicia a la que lleva por su objeto el acto: quien roba para poder luego fornicar, peca, al robar, contra castidad, sobre pecar contra justicia.

[11] **q.72 a.3.** Cuando, consiguientemente, oímos o leemos que los pecados, y los actos humanos en general, se distinguen por la diversidad de sus motivos, debemos entender estos motivos como causas finales, no eficientes; es decir, los que mueven o impulsan como fines—fines de la intención—, y no los que mueven o impulsan sólo activamente. Por ejemplo, el pecado de adulterio no difiere en especie porque haya sido ejecutado por amor o temor—dígase otro tanto de las restantes causas impulsivas—. Hablamos de las causas activas como tales. Porque, si las causas activas traen consigo otro fin, pueden, sí, dar lugar a varias especies de pecado; aunque no por su virtud propia—de causas activas—, sino en virtud del fin. Sucede, en efecto, que una mala mujer, por no perder la amistad torpe que tiene con un ministro del altar, condescienda con un seglar o lego; y entonces el acto, que aisladamente fuera de fornicación o de adulterio, reviste la malicia de sacrilegio, por ordenarse a conservar esa amistad sacrílega. Como sucede que, por no perder las riquezas que justamente poseemos, condescendamos con otro en un pecado; y entonces este pecado no reviste otra especie, ya que de tal temor el acto no recibe fin malo alguno (CAYETANO, in h. l.).

[12] **q.72 a.4.** Trátase de un orden directo, ya que, por lo dicho, todo pecado ofende a Dios, y quien, pecando, perjudica al prójimo, se perjudica juntamente a sí mismo—pues incurre la pérdida de sus bienes, cuando menos espirituales—, como puede quien peca contra sí privar a la sociedad de sus servicios.

[13] **q.72 a.5.** Por lo cual el término *pecado* se predica análoga, no unívocamente, del mortal y del venial. Oigamos al Angélico: «Hay dos modos de dividir entre los subalternos lo que les es común, como hay dos modos de comunidad. Porque una es la división del común unívoco en especies, según las diferencias por las cuales lo esencial del género se participa igualmente en las especies: así, el animal se divide en hombre, caballo, etc. Otra es la división del común análogo, que, según su plenitud y perfección, se predica sólo de uno de sus miembros; de los otros, parcial o imperfectamente: así se divide el ser en substancia y accidente, en acto y potencia. Esta segunda división es intermedio entre la del común equívoco y la del común unívoco. Y tal es la distinción del

pecado en mortal y venial: la razón de pecado se encuentra plenamente en el mortal; en el venial, sólo en parte o imperfectamente. Por eso en el venial tenemos un mínimum de pecado; como tenemos en la potencia y en el accidente un mínimum del ser» (*In Sent.* 2 d.42 q.1 a.3).

[14] **q.72 a.6.** Material o físicamente, los pecados de comisión difieren de los de omisión más que en especie, pues aquéllos dicen actos y éstos consisten en el obrar. La negación no constituye un género, pero se reduce al de la afirmación, por tenerla por causa: el hombre *no es* irracional porque *es* racional; en tanto pecamos por omisión, en cuanto voluntariamente hacemos algo incompatible con el acto preceptuado que omitimos.

[15] **q.72 a.6 ad 2.** Este orden genético es muy de notar cuando se trata de la dirección espiritual. Se empieza por no hacer mal y se progresa haciendo el bien. Los principiantes creen haber cumplido su deber cuando no han robado, ni matado, ni levantado falso testimonio. A medida que avanzan, tienen que comprender que la virtud exige más: no sólo hay que evitar el odio y perjuicio del prójimo; hay también que amarle, sufrirle, favorecerle.

[16] **q.72 a.6 ad 2.** Aunque los pecados de comisión y de omisión se opongan a diversos preceptos—negativos y afirmativos—, no se sigue que difieran entre sí específicamente: obrar contra el precepto o alejarse de la rectitud propia de la ley es algo extraño a la intención de quien peca; sobre que los pecados, como no se distinguen por el hecho de distinguirse los legisladores (q.72 a.1 ad 2), tampoco por el modo más o menos expreso con que una misma cosa se prohibe. Ahora bien, el precepto afirmativo expresa más que el negativo—más pide el cuarto precepto, «Honrarás a tus padres», que el quinto, «No matarás»—, pues, como dirá más tarde el Aquinate, «siempre a la afirmación se sigue la negación del contrario; pero no siempre a la negación de un contrario se sigue la afirmación del otro. Si una cosa es blanca, se sigue que no es negra; pero de que no sea negra, no se sigue necesariamente que sea blanca» (q.100 a.7 ad 1). Por eso escribirá en otro lugar: «En los preceptos afirmativos se contienen virtualmente los negativos» (2-2 q.44 a.3 ad 3).

[17] **q.72 a.7.** Los actos y pecados se completan cuando se consuman. Hay pecados que por su naturaleza se consuman en el corazón—tal la herejía—; otros, que se consuman en la boca—tal la difamación—, y otros, que se consuman en la obra—el hurto, por ejemplo—. Mas hay pecados que empiezan en el corazón—los malos deseos—y pasan a la boca—la maldición—y se consuman en la obra—el homicidio—. En la última cuestión con que dejará por completar su *Suma*, escribirá el Angélico: El pecado, porque tiene razón de mal—resultante de cualquier defecto—, puede consumarse en el corazón exclusivamente, y tendremos una especie de pecado; otra especie, si se consuma en el corazón y en la boca; una tercera especie, si en el corazón, la boca y la obra. En este postrer caso tendremos varias partes integrantes de un pecado único (3 q.90 a.3 ad 1). No hablemos entonces de especies varias. Mas, aunque el acto externo no difiera específicamente del deseo, no basta decir en la confesión: «Quise robar», cuando se ha robado: es el acto externo, la ejecución del propósito, lo que completa la especie, que precisa declarar al confesor.

De los pecados que se consuman en el corazón, o *pecados internos*, hablaremos en el apéndice II (p.950).

[18] **q.72 a.8.** Mientras el intemperado busca los placeres sensibles porque le son amables, el insensible los huye porque le son odiosos; la intemperancia y la insensibilidad tienen objetos contrarios.

[19] q.72 a.8 ad 3. Hay que señalar con lápiz rojo esta respuesta para poner de relieve su trágica verdad en los que, siendo muy avariciosos para apropiarse el patrimonio ajeno, lo disipan en meretrices, juegos y cazas. Son avaros y pródigos juntamente. Lo dice el Santo y lo demuestra la experiencia (CAYETANO, in h. l.).

[20] q.72 a.9. Por el concilio Tridentino (DB 899 917) y por el Código de Derecho Canónico (can.901) es preciso acusar en la confesión todos los pecados mortales con las circunstancias que mudan de especie. Estas circunstancias son las consabidas: *quis, quid, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. *Quis* denota el estado de la persona que peca, como cuando peca contra el sexto precepto el que tiene hecho voto de castidad; en este caso hay dos malicias, la substancia contra castidad y la circunstancia contra religión. *Quid* denota el estado de la persona con quien peca y la calidad de la cosa en que peca; tal la fornicación con pariente y el robo de cosa sagrada; allí la substancia es contra castidad, y la circunstancia, contra piedad; aquí la substancia es contra justicia, y la circunstancia, contra religión. *Ubi* denota el lugar donde pecó; quien cometiera fornicación en la iglesia, pecaría contra la castidad cuanto a la substancia y contra religión cuanto a la circunstancia. *Quibus auxiliis* denota los medios de que se valió para pecar: quien se vale de un tercero para fornicar con soltera, sobre pecar por fornicación, peca por dar escándalo. *Cur* denota el fin o motivo del pecado: si uno hurta para solicitar *ad venerea*, su pecado tiene la substancia contra justicia y la circunstancia contra castidad. *Quomodo* denota el modo en que pecó: quien hurta rapiñando, peca contra la justicia de dos distintos modos: el uno, por la substancia del acto, y el otro, por la circunstancia. *Quando* denota el tiempo en que pecó: si el confesor diera a uno por penitencia el oír la misa del domingo, y éste la omitiera, pecaría cuanto a la substancia contra religión y cuanto a la circunstancia contra obediencia (LARRAGA-LUMBRERAS, *Prontuario de Teología Moral* t.1 n.2338).

[21] q.73 a.2. Tres dificultades surgen tras la lectura de este artículo: cuanto a su consonancia, a su fundamento y a su extensión.

Dijo Santo Tomás (q.72 a.5) que el pecado mortal quita o destruye completamente el principio de la vida espiritual; ¿cómo afirma ahora que un pecado mortal le quita más que otro? Responde Medina (in h. l.) que el principio vital puede entenderse formal y efectivamente. Principio formal es la gracia o la caridad que nos une a Dios; principio como efectivo es la razón humana, que dirige nuestras acciones. Aquél desaparece totalmente por un pecado grave, y de él habla el Angélico en el artículo 5 de la cuestión 72; éste, aunque turbado, no desaparece del todo, y de él se habla en el artículo que anotamos.

Fundamento de todo el raciocinio es que el pecado admite más y menos, por consistir en una privación, no total, sino *in fieri*. Pero ¿qué es lo que respeta o salva cualquier pecado? Unos, con Cayetano, dicen que los pecados, por más graves que sean, salvan el orden a la bienaventuranza o al bien en común, pues no cabe acto humano que no mire a ese bien. En opinión de otros, todo pecado salva el juicio de la razón y la libertad en el acto. Para algunos, mientras quita la muerte hasta la raíz misma de la vida, el pecado no quita lo que es raíz de la rectitud. Ni falta quien, distinguiendo entre sujeto próximo y remoto, afirma que el pecado no deja en el acto rectitud alguna moral, pero la deja en la potentia o en el agente—en quien el homicidio, por ejemplo, destruye la justicia, sin que destruya por eso la templanza—. Montesinos, Alvarez

y los Salmanticenses optan por otra solución: cada pecado priva al acto de la rectitud que es propia a la virtud opuesta, pero no le priva de la rectitud que es peculiar a otras virtudes—el odio a Dios carece de la rectitud de la caridad, no de la rectitud de la esperanza, de la fe, etc.—; por enorme que un pecado sea, no corrompe todas las circunstancias.

La desigualdad, en fin, no se encuentra exclusivamente entre los actos prohibidos (por ley natural) en cuanto malos; se halla también en los actos malos en cuanto prohibidos (por ley positiva). Y es que el objeto, aun de la ley positiva, unas veces pertenece a una virtud y otras a otra: a la templanza, el ayuno; a la religión, la asistencia a misa. Sobre que cabe pecar por fragilidad y por malicia.

[22] **q.73 a.3.** No se trata de comparar el pecado mortal al venial, ya que el menos grave excede infinitamente al menos leve, pues aquél aparta del fin último o es *contra finem*, con que el otro, que es *praeter finem*, se compadece. Se comparan aquí pecados de diversas especies, partiendo del objeto y pecados de una misma especie, en atención a las circunstancias: homicidio y hurto; hurto grande y pequeño.

[23] **q.73 a.3.** ¿Puede un pecado grave por su objeto ser superado en malicia en virtud de las circunstancias que acompañan a otro que por su objeto es menos grave? ¿Puede, por ejemplo, un determinado homicidio ser menos grave que un determinado hurto? Es claro que, si las circunstancias dieran al pecado nueva especie, un pecado que por su objeto pertenece a una especie inferior puede vencer en malicia a otro pecado colocado por su objeto en especie más alta—un hurto sacrílego puede ser mayor pecado que un homicidio—. La dificultad surge cuando las circunstancias agravan dentro de la especie y no la cambian: si de tal modo puede crecer este pecado que gane en malicia a otro de especie superior y con circunstancias menos graves. La respuesta es afirmativa: fuera mayor pecado robar el tesoro o reserva de una nación que matar a un simple ciudadano; calumniar a un rey de hereje o de traidor que matar a un plebeyo. El mismo Santo Tomás nos dirá en el artículo 5 que los pecados carnales son menos graves que los espirituales, si miramos sólo a la carnalidad y espiritualidad; con lo que da a entender que pueden ser más graves por otro capítulo.

[24] **q.73 a.3 ad 3.** En otros términos: los pecados no se comparan entre sí por cuanto pertenecen a géneros distintos, sino por cuanto tienen algo en común o pertenecen a un mismo género supremo; no comparamos al hombre y al león en el terreno de la racionalidad—no nos preguntamos si uno es más racional que el otro—; pero cabe los comparemos en el terreno de la fuerza—nos preguntemos cuál sea más fuerte—; y así comparamos los pecados, pues, aunque con fines particulares propios, todos se oponen a un mismo último fin.

[25] **q.73 a.4.** Lo opuesto a lo mejor es pésimo, por aquella parte en que se le opone o de donde tiene lo mejor su superioridad; lo que quita aquello que es mejor, en cuanto tal, es evidentemente peor. Mas cabe que sea, por otra parte, menos malo. No se puede argüir: «Mejor es ser hombre estudioso que ser hombre; luego es peor no ser estudioso que no ser hombre». Ni vale la ilación cuando en un extremo tenemos contrariedad y tenemos privación en el otro (MEDINA, in h. l.).

[26] **q.73 a.4.** La comparación debe hacerse «ceteris paribus», o en igualdad de circunstancias; por lo tanto, entre el mayor pecado contra virtud más excelente y el mayor pecado contra virtud menos noble, el gravísimo contra justicia y el gravísimo contra templanza. Porque, si se comparan el máximo contra templanza y el mínimo contra justicia, carece

la cuestión de dificultad: no todos los actos de la justicia son mejores que cualquier acto de fortaleza; el Angélico dirá más tarde (2-2 q.39 a.2) que el cisma es menos grave que la infidelidad, aunque aquél se opone a la caridad y éste a la fe.

Y nótese que a veces un pecado, sobre oponerse por su objeto a virtud inferior, se opone por sus circunstancias a otra virtud más alta: el adulterio no sólo es opuesto a la templanza, sino también a la justicia, y por eso es más grave que el robo. Entre los pecados opuestos a una misma virtud, alguno incluye la malicia de otro, que no incluye la de aquél: faltar a un voto es faltar a la fidelidad y, por lo mismo, a la reverencia debida a Dios, mientras que faltar a un juramento es faltar a la reverencia, pero no a la fidelidad. Entre los pecados por exceso y por defecto, aquel es más grave que más se opone a la tendencia de la virtud opuesta a ambos; así, porque la magnanimidad empuja a cosas grandes, es peor el pecado de pusilanimidad que el de presunción; y porque la templanza refrena el apetito, es peor la intemperancia que la insensibilidad. Si comparamos, finalmente, los pecados opuestos en un mismo sentido a una virtud, tendremos por más grave el que diste más de ella: máximo entre los pecados contra la castidad es la bestialidad (2-2 q.154 a.12 ad 4).

[27] **q.73 a.4 ad 2.** En otras palabras: Si la virtud más excelente versa sobre el bien más difícil, el pecado será tanto más grave cuantos mayores obstáculos suponga su realización: quien peca, a pesar de las dificultades, muestra más depravada voluntad que quien peca en circunstancias del todo favorables.

[28] **q.73 a.5.** «Hay hombres que caen en pecados espirituales, y éstos son demonios y difícilmente curan o se convierten. Otros hay que caen en pecados carnales, y éstos son brutos, menos difíciles de curar, como las rameras y los soldados. Hay, por fin, quienes caen en ambos géneros de pecados, como los soberbios y lujuriosos juntamente, y éstos son monstruos de la humanidad, mitad bestias y mitad demonios, y casi sin remedio» (MEDINA, in h. l.).

[29] **q.73 a.5 ad 3.** «Dice (el Filósofo) que la ira escucha hasta cierto punto a la razón, por cuanto el airado razona que la injuria recibida merece ser vengada. Pero dice que no la escucha del todo, porque descuida el juicio de la razón sobre la medida y el modo de la venganza... Y trae a este propósito dos ejemplos. Primero, el de los sirvientes precipitados, que, antes de acabar de oír lo que sus amos les ordenan, marchan a ponerlo por obra; de donde resulta que lo ejecutan mal por no haber esperado a oír cuanto se les decía. Otro, el de los perros que ladran al primer golpe que se da a la puerta, sin aguardar a cerciorarse si acaso llama el amo de la casa... La concupiscencia, por el contrario, apenas la razón o el sentido le presentan cosa deleitable, empuja inmediatamente a su consecución, sin razonamiento ni discurso» (*In 7 Ethic.* lect.6, ed. Pirotta, n.1386ss).

[30] **q.73 a.6.** Del influjo de la ignorancia y de la pasión en el pecado se hablará más tarde (q.76 y 77). Véase la q.6 a.4ss.

[31] **q.73 a.7.** El adulterio puede compararse a su género propio, la lujuria, o a otra especie de este mismo género, v. gr., la fornicación simple. Si se compara con el género, la circunstancia de la mujer ajena no traspasa el acto a otro género, pues el adulterio es una de las especies del género lujuria. Pero, si se compara con la fornicación simple, aquella circunstancia coloca el acto en otra especie—distinta de la fornicación—,

y así se dice con verdad que traspasa el acto a otro género, en el sentido de otra especie.

Aunque ordinariamente el adulterio—lujuria e injusticia—tiene por objeto el deleite venéreo, y por eso se le coloca en el género de lujuria, puede tener en algunos casos por objeto la injuria u oprobio del marido. En estas circunstancias habría que colocar el adulterio en el género de injusticia. Así, el sacrilegio carnal es especie de injuria y especie de sacrilegio: quien abusa de una religiosa por el placer de la fornicación —prescindiendo y hasta lamentando que se trate de persona consagrada por voto—, comete un pecado que substancialmente es contra castidad y accidentalmente contra religión; quien abusare de una religiosa por el gusto de profanar lo consagrado a Dios—como profanaría un cáliz o una iglesia—, comete pecado cuya substancia es contra religión y cuya circunstancia es contra castidad.

[32] **q.73 a.7.** Además, pues, de las circunstancias que sabemos ya mudan de especie (q.72 a.9), hay otras que aumentan, más o menos, su malicia dentro de la misma especie; se llaman notable o ligeramente agravantes. En materia cuantitativa dícese notablemente agravante la circunstancia que, aislada o por sí sola, bastaría para pecado grave; como si dijéramos: si el hurto de 100 pesetas es pecado grave, el de 2.000 tiene una circunstancia que le agrava notablemente. En otras materias, cuando la circunstancia versa sobre la duración, intensidad, modo de ejecución, etc., se llama notablemente agravante la que envuelve considerable exceso sobre la duración, intensidad o modo en que común u ordinariamente suele cometerse ese pecado: tal, un odio sostenido por diez o doce meses.

Cuanto a la confesión, nadie pretende que haya necesidad de declarar las circunstancias ligeramente agravantes. Se ha discutido mucho sobre si precisa o no declarar las otras. Pero ni el concilio de Trento ni el Código de Derecho Canónico lo exigen, y esto basta para no urgir su obligación en general. Digo en general, porque es opinión común que las circunstancias notablemente agravantes se deben manifestar cuando importaren reservación o censura—quien hirió a un obispo no puede contentarse con decir que hirió a un sacerdote—y cuando su manifestación fuere necesaria para que el confesor dirija al penitente.

[33] **q.73 a.7 ad 2.** Una circunstancia mala puede agravar el pecado dentro de la especie del pecado: más peca el pródigo cuando da su dinero a un vago que cuando lo da a un trabajador. Y una circunstancia no mala—como el ser obispo—puede agravar la malicia que el pecado recibe de otra circunstancia: más grave sacrilegio comete quien hiere a un obispo que quien hiere a un simple clérigo.

[34] **q.73 a.8.** No están de acuerdo los comentaristas sobre si aumenta la gravedad del pecado de escándalo que no fué ni intentado ni previsto. Lo afirman unos, cuando el escándalo sigue de por sí al pecado, pues entonces, dicen, es querido al querer pecar. Lo niegan otros, por aquello de que *nihil volitum quin praecognitum*, a no haber un mínimum de previsión: confusa, virtual, interpretativa.

[35] **q.73 a.8 ad 3.** A este propósito, Alvarez (*Disp. theol. in 1-2* d.137 [ed. 1617] p.408) establece cuatro conclusiones: 1.ª Quien, solicitando a la fornicación, no intenta la muerte espiritual de la mujer, sino satisfacer su mala concupiscencia, comete un pecado, cuanto a la substancia, menor que el homicida: la intemperancia es menos grave que la injusticia. 2.ª Cuanto a la malicia accidental, o por las circunstancias, el homicidio en parte excede a la fornicación y en parte es superado; la

excede, por inferir un daño irreparable, directamente querido y realizado sin connivencia de la víctima; es superado, porque quita sólo la vida corporal, inferior a la del espíritu. 3.ª En absoluto y calculado todo, la malicia del homicidio predomina, porque sus agravantes sobrepujan, en el acto concreto, cuanto agrava la solicitación; Santo Tomás afirma (1 q.48 a.6) que un pecado venial es peor que la muerte y que, no obstante, quien induce a un pecado venial peca menos que el homicida. 4.ª Si el solicitante intenta directamente la muerte espiritual de la mujer, su pecado vence al homicidio, porque es opuesto directa y formalmente a la caridad—superior a la justicia—y mira a un daño más considerable.

[36] **q.73 a.9 ad 2.** ¿Tenemos verdadero dominio sobre la gracia y las virtudes? Lo afirma Cano en su relección *De pacnitentia* (p.4.ª, ad 2) y lo niega Soto en su obra *De iustitia* (l.4 q.2 a.1).

[37] **q.73 a.10.** Estos pecados de flaqueza tienen un cierto título a que Dios se muestre con ellos indulgente (q.88 a.2). La gracia santificante no sujeta del todo, en esta vida, nuestra carne al espíritu ni confiere al alma un dominio absoluto o despótico sobre el cuerpo; las pasiones conservan en el recién justificado la fuerza que les da el temperamento, las disposiciones y los hábitos anteriores a la justificación. De aquí que se alcen muy potentes las olas del mar tempestuoso cuando el piloto duerme más confiado.

Tales son comúnmente los pecados de las personas religiosas. Por el hecho de ser dadas a la piedad, de vivir consagradas al ejercicio de la perfección, de tener por único ideal y preocupación exclusiva el progreso en el amor a Dios por el alejamiento de los peligros y distracciones y por la continua renuncia de sí mismas, sus pecados son de debilidad. Si fueran de malicia, esas almas dejaran de darse a las prácticas piadosas; no se ocuparían, como se ocupan, de su propia santificación; rompieran o hubieran ya roto los lazos con que se ligaron a un programa libre de santidad.

Pero no olvidemos que puede incluso el alma religiosa acostumbrarse a esos pecados y formar un hábito vicioso, y que, convertidos en hábito, los pecados de flaqueza pasan a ser pecados de industria o de malicia y revisten en los religiosos una gravedad que no tienen en los mundanos (q.78 a.2). Véase LUMBRERAS, *Optimismo sobrenatural de las almas religiosas:* La Vida Sobrenatural, 17 (1929) p.362ss.

[38] **q.73 a.10.** Cuando decimos que la excelencia del pecador es un agravante del pecado, no decimos que sea en uno mortal lo que fuera en otro venial o haga allí venial lo que aquí no sería pecado. Contra algunos que, mirando a la condición en que fué creado Adán, sostuvieron que cualquier pecado que él entonces cometiera sería pecado grave, si bien en nosotros no pasa de leve o venial, el Aquinate decididamente dice: «La dignidad de la persona es una circunstancia que agrava el pecado, pero sin hacerle cambiar de especie, a no añadirle la malicia de inobediencia, de infidelidad al voto pronunciado, etc., que no tienen lugar en nuestro caso. Luego lo que de sí mismo es venial no pudo ser mortal por la excelencia de aquel primer estado» (q.89 a.3). También contra los que afirmaban que cualquier mentira se imputa a los perfectos como culpa grave, Santo Tomás replica: «Esa afirmación es gratuita, porque ninguna circunstancia agrava en infinito, a no mudar la especie del pecado; pero la circunstancia de la persona no le muda la especie, a no mediar, por ejemplo, un voto que la persona hiciera; lo que no puede decirse de los perfectos tocante a la mentira oficiosa o jo-

cosa. En éstos, por lo mismo, estas mentiras no son pecados graves, sino acaso accidentalmente por razón del escándalo que dieran» (2-2 q.110 a.4 ad 5). En fin, a una frase de San Jerónimo: «Las chanzas, que en boca del seglar son chanzas, en boca del sacerdote son blasfemias», el Angélico no tuvo dificultad en responder: «La frase de San Jerónimo es exagerada; de no interpretarla ocasionalmente, por cuanto las chanzas en boca del sacerdote pueden dar a otros ocasión para blasfemar» (2 *De malo* a.8 ad 5).

[39] **q.74 a.1.** Todo acto pecaminoso es inmanente o tiene, en otros términos, por sujeto el principio de que procede. Porque, si se trata de un acto elícito de la voluntad, tenemos un movimiento de ésta; si de un acto elícito de la razón o del apetito sensitivo, tenemos una afección o modalidad de estas potencias. Si se tratara, en cambio, de un acto ejecutado por los miembros del cuerpo, tendríamos que la acción externa es transeúnte; mas por cuanto externa, no es moral, ya que los órganos corpóreos son meros instrumentos del alma.

En el acto exterior de vengarnos hiriendo a una persona toman parte la voluntad, el irascible y la mano; la herida, que pasa a la persona, pasa en cuanto procede de la mano; pero no procede de la mano sino como procede del palo o del puñal, que son mero instrumento, incapaces de resistencia. Y esto se confirma, advierte Cayetano (in h.a.), por el hecho de que obrando moralmente, bien o mal, se mejora o empeora el agente, al paso que las acciones transeúntes hacen buena o mala otra cosa distinta, como un buen edificio o una mala pintura.

Luego el principio del pecado es su sujeto; si aquél es primero o remoto, será su sujeto principal o mediato; si secundario o próximo, su sujeto inmediato o secundario.

[40] **q.74 a.2 ad 3.** Nuestro dominio sobre la parte sensitiva no es despótico, sino político o civil, como el del rey sobre los ciudadanos, el del marido sobre la mujer, el de los padres sobre los hijos: ni los ciudadanos debieran obrar contra las órdenes del rey, ni la mujer contra la voluntad expresa del marido, ni los hijos contra los preceptos de los padres; de hecho, a veces, quieren y ejecutan lo contrario. Así el apetito sensitivo, como luego diremos (a.3 y 4).

[41] **q.74 a.3.4.** Véase en el apéndice II lo que se dice sobre *El pecado de sensualidad* (p.952).

[42] **q.74 a.6.** «Creo que el autor añadió este artículo y el siguiente por la reverencia que le inspiraba San Agustín. Consta, en efecto, por el artículo 5, que todo pecado reside en la potencia que es su principio próximo libre o racional, siquiera parcialmente. Y pues la delectación morosa está, a veces siquiera, en el apetito concupiscible en cuanto movido por otra potencia superior, si los demás pecados de intemperancia y el consentimiento en la intemperancia están en la voluntad y el imperio o no imperio de su condenación está en la razón, no había por qué alargarse en el sujeto de este pecado más que en el de los otros. Pero como el santísimo y doctísimo Agustín adjudicó a la razón inferior este pecado de la delectación morosa, en obsequio suyo redactó Santo Tomás el presente artículo, donde enseña los diversos modos de penetrar en la substancia misma del pecado» (CAYETANO, in h.l.).

[43] **q.74 a.6.** El pecado de delectación morosa consiste, por lo tanto, en la tardanza de la razón, que, advirtiendo los movimientos desordenados de la sensualidad, no los desecha inmediatamente. La delectación es un reposo o quietud del apetito en el bien presente o logrado. Puede referirse a dos cosas distintas, al bien mismo y al acto con que este

bien se logra; así nos deleita un doctorado y nos deleita el brillante examen con que lo obtenemos. Este acto es doble: uno con que se obtiene el bien según su objetiva realidad, y otro con que se obtiene el bien según su especie intencional: se alegra del examen quien responde satisfactoriamente, y se alegra también quien anteriormente se figura ha de responder satisfactoriamente cuando llegue el momento. El deleite que sigue al acto con que se logra el bien en su realidad no se puede separar del mismo acto en el orden que llamamos de ejecución; el pecado de consentimiento en este deleite no difiere del pecado de consentimiento en el acto—y de él trataremos en el artículo 7—. Pero el deleite que sigue al acto con que se logra el bien intencionalmente es previo o anterior; de hecho, nos mueve a ejecutar el acto con que el bien objetivamente se logra: nos deleitamos pensando en la fornicación, y este deleite nos incita a querer fornicar—lo último en el orden de ejecución es lo primero en el orden de la intención—. Muy bien el P. Granada: «En la tentación está la simiente del pecado, y en la delectación el nutrimento, y en el consentimiento la perfección dél. Y si quisiéremos más delicadamente considerar estos grados, hallaremos que de la tentación nasce el pensamiento, y del pensamiento la afición, y de la afición el deleite, y del deleite el consentimiento» (*Compendio de doctr. crist.* p.2.ª c.12: ed. Cuervo, t.13 p.172). Por lo mismo que la fornicación y aun el propósito o deseo de fornicar son posteriores al deleite del pensamiento de fornicación, el pecado de la delectación morosa puede ir muy bien sin el pecado de consentimiento en el acto. «En este pecado —escribe el mismo P. Granada—suelen comúnmente caer las personas viciosas y deshonestas, las cuales, cuando no tienen aparejo para cumplir sus malos deseos, hacen eso que pueden, que es revolcarse con el pensamiento en el cieno de la delectación, mayormente cuando, o por su honra o por su encerramiento, tienen tomadas las puertas para obrar mal» (*Memorial de la vida crist.* tr.2 p.2.ª c.1 s.5: ed. Cuervo, t.3 p.86). Tal es el pecado de que se habla en este artículo 6, y que se atribuye a la razón porque ella es la responsable o de haber imperado esas malas pasiones—en el caso de pasiones consiguientes—o de no reprimirlas desde el momento en que las advierte—si se trata de pasiones antecedentes—; en ambos casos falta a su deber: no debiera pactar ni contemporizar con el desorden.

[44] **q.74 a.7.** Se trata del pecado de consentimiento en el acto, como distinto del pensamiento y deleite interior, según lo dicho en la nota precedente.

Y se trata de la razón superior como distinta de la inferior, según doctrina de San Agustín. Ya expuso Santo Tomás (1 q.79 a.9) que estas dos razones no son, ni siquiera para el Doctor de Hipona, más que una potencia y que la distinción les viene de sus actos o hábitos diversos. A la razón superior se atribuye el hábito de la sabiduría; a la inferior, los de las ciencias. La razón superior mira a realidades espirituales y juzga por valores eternos; la inferior se ocupa de cosas materiales y sentencia según los cánones de este siglo. La razón superior se inspira en las reglas de la moralidad y estima el acto en lo que éste tiene de honesto; la inferior sigue las máximas del mundo y aprecia el acto en lo que tiene éste de deleitable o útil. Aquélla es el hombre espiritual, que vive de la fe; ésta, el *animalis homo*, que vive a flor de tierra y se guía por la prudencia del mundo y de la carne, el hombre raquítico y enano, para quien la juventud tiene sus necesidades, la sociedad sus conveniencias, la vida sus goces, el amor y la pasión sus desahogos—de aquí que

sea tan diligente para las cosas propias, tan celoso de un puntillo de honra, tan solícito de la salud del cuerpo, tan sensible a las pérdidas de fortuna, tan atento a la estima de los mundanos, tan amigo de deleites sensibles.

[45] **q.74 a.7.** «San Agustín en su libro contra los maniqueos no expone estas tres cosas—sensualidad, razón inferior y razón superior—del mismo modo que en su libro XII sobre la Trinidad. En este último adapta la serpiente a la sensualidad, la mujer a la razón inferior, el varón a la superior. Pero en la obra contra los maniqueos equipara la serpiente al sentido, la mujer a la concupiscencia o sensualidad, y el varón a la razón» (15 *De verit.* a.4 ad 7).

[46] **q.74 a.8.** El consentimiento en el deleite de la cosa mala pensada o imaginada suele apellidarse «mal pensamiento», que se distingue del pensamiento de cosa mala.

[47] **q.74 a.8.** Deleitarse en el pensamiento de cosa mala a veces no importa algún pecado, ya que puede ser lícito y hasta obligatorio—por ejemplo, al moralista, al abogado, al médico—estudiar y discurrir sobre la fornicación, el adulterio, el incesto, etc. Otras envuelve pecado venial, cuando estos estudios o discursos fueren inútiles. En casos, hasta podemos hablar de pecado grave, v. gr., cuando hubiera peligro de pasar del gusto que se recibe *pensando* al gusto que se recibe de lo *pensado*. En este punto son más peligrosas las novelas que describen las varias manifestaciones del amor que las historias—reales o imaginadas—de ladrones, piratas y homicidas.

[48] **q.74 a.8.** Es el caso de quien piensa en la fornicación y se deleita en la fornicación pensada, aunque sin ánimo de fornicar. Quien se deleita en la fornicación pensada, tiene afecto a la fornicación, y el afecto deliberado a un acto gravemente malo es pecado mortal. Este pecado toma su especie del objeto y de las circunstancias que acompañan al objeto según que es pensado—si se abstrae en el pensamiento de alguna o algunas de sus circunstancias objetivas, éstas no comunican al pecado su peculiar malicia—. Pero es siempre menos grave que la ejecución misma de la obra y hasta menos grave que el propósito de ejecutarla, ya que es exclusivamente su principio.

[49] **q.74 a.8 ad 5.** «Advierte, por esta respuesta, que si bien entre la materia de la lujuria y de la ira no hay verdadera diferencia cuanto a la razón de pecado mortal—pues, tanto en estas como en otras materias graves, el consentimiento en el deleite del acto pensado no es mortal por razón del pensamiento, sino venial y acaso ni siquiera pecado, mientras que por razón del acto pensado es siempre mortal—, sin embargo, porque principalmente en la materia de la lujuria se teme este pecado, con frecuencia creemos existe donde no lo hay, al paso que, cuando se trata del deleite en la venganza pensada, que no se pretende ejecutar, no creemos lo haya. Por lo cual el autor, en el cuerpo del artículo, enseñó que se ha de mirar en este juicio al afecto que tiene el hombre hacia el acto en sí, porque el inclinado a la venganza se alegra fácilmente ante la venganza pensada y el no aficionado a los placeres venéreos no se goza fácilmente en estos pensamientos, aunque la carne tenga deseos contrarios a los del espíritu» (CAYETANO, in h. l.). Es un juicio prudencial, basado en la presunción. Y así dice Medina (in h. l.): «Si se trata de persona virtuosa que se sabe no es afecta a cosas torpes, no hay peligro, cuando duda, en inclinarse a la parte favorable y creer que no hubo consentimiento. Por el contrario, si la persona es descuidada y tropieza cotidianamente con sus pasiones y su-

cumbe con alguna frecuencia, debe inclinarse a la parte que menos le favorece y creer que hubo consentimiento».

[50] **q.74 a.9.** Como directora de las facultades inferiores, la razón superior consulta las verdades eternas para luego juzgar y disponer del acto de aquellas facultades, pasando a su consentimiento o a su recusación. Propuesto por la sensualidad el acto de lujuria, la razón superior lo confronta con la ley divina y encuentra que esta ley lo prohibe terminantemente. Pasa luego a rechazarle, porque es discorde con esa ley, o a consentirle, a pesar de esta discrepancia.

[51] **q.74 a.10.** No es infrecuente el caso en que, oyendo o leyendo a los enemigos de nuestra fe, queden algunos católicos momentáneamente perplejos sobre si aquéllos tienen o no tienen razón: tales pruebas aducen, tantas autoridades acumulan, hablan con tal aplomo, que parece ser verdad lo que defienden. ¿Quién no ha oído negar la vida futura por aquello de que ninguno ha vuelto? ¿Quién no ha escuchado contra la presencia real en la Eucaristía aquello de que Nuestro Señor Jesucristo está en el cielo y, por lo mismo, no puede estar en los altares? Estas y parecidas expresiones pueden excitar en los católicos un movimiento de vacilación o de duda: se trata de un primer movimiento de infidelidad, que es pecado leve por indeliberado, pero pecado al fin, pues como los primeros movimientos de la sensualidad son indignos del hombre (apéndice I, p.953-56), los primeros movimientos contra la fe son también indignos del cristiano. Que si el cristiano compara esas doctrinas o esas insinuaciones con lo que Dios nos tiene revelado y la Iglesia nos propone como revelado por Dios y, a pesar de la incompatibilidad que descubre entre aquellas sentencias o vacilaciones y estos dogmas, acariciase todavía la duda, el pecado de la razón superior fuera mortal. La certeza de nuestra fe es mayor que la llamada moral, física y metafísica. No se oponen las verdades de fe a ninguna verdad; por lo mismo, no puede ser verdad lo que les es contrario. La objeción carece de valor si se alega un hecho, o no hay tal hecho o hay que interpretarlo diversamente.

Más frecuente es el caso de personas que se dicen cristianas y desconfían, no obstante, de las normas prácticas dadas por nuestro Redentor y consignadas manifiestamente en su Evangelio. La fe, que nos enseña que hay un Dios, que hay otra vida, que los muertos resucitarán, nos enseña también que son bienaventurados los pobres, los mansos, los pacíficos, y que, si buscamos primero el reino de Dios y su justicia, todo lo demás nos será dado por añadidura. Y hay cristianos que, al parecer, no admiten esto; cristianos que buscan su felicidad en las riquezas, que proclaman miserables a los humildes y a los que ceden de su derecho en beneficio de la paz; cristianos que creen muy preferible afanarse por esa añadidura y dedicar sólo los ratos libres para buscar el reino de Dios y su justicia. Si se dieran cuenta de que su criterio está en oposición con las enseñanzas de la fe, y perseveraran, no obstante, en tener por más seguro su criterio, cometerían el pecado mortal de que tratamos, propio de la razón superior deliberante.

[52] **q.75 a.1.** Véase lo que decimos en el apéndice II sobre *La causa del pecado* (p.957).

[53] **q.75 a.2.** «Saca de este artículo las causas interiores del pecado, distinguiéndolas por parte del pecador y por parte del objeto. Observa que por parte del pecador se ponen cuatro: dos próximas, la razón y la voluntad—entre las cuales la voluntad está más cerca—, y dos remotas, el sentido y el apetito sensitivo—entre las cuales el sentido está

más lejos—. Por parte del objeto se señala una, por la unidad del objeto total, pero que abarca varias cosas, que responden a las potencias indicadas. De tal modo que tres de las potencias del pecador, el sentido, el apetito sensitivo y la razón, como que preparan y forjan el objeto del pecado, que es el bien aparente en disconformidad con la razón; mientras que es la voluntad donde el pecado se completa. Por donde aquéllas concurren al pecado de parte del objeto, y la voluntad de parte del sujeto; aquéllas le causan cuanto a la especificación del acto, y ésta cuanto a su ejercicio» (CAYETANO, in h. l.).

[54] **q.75 a.2 ad 1.** Cuando dice Santo Tomás que la voluntad es actuada por los actos del apetito sensitivo y de la razón, habla de parte del objeto o cuanto a la especificación; porque cuanto al ejercicio ella misma se actúa frecuentemente bajo la moción o premoción de Dios (cf. q.9). Mas, como el fin es la primera de las causas, no hay movimiento sin un término ni acto de la voluntad sin un objeto; la moción cuanto a la especificación precede a la moción cuanto al ejercicio. Luego, si el apetito sensitivo y la razón no están siempre en acto, tampoco lo estará el pecado; es como decir que, si aquellas potencias duermen, también dormirá la voluntad.

[55] **q.75 a.3.** La razón y los sentidos pueden ser movidos por el demonio, ya persuadiendo, ya ofreciendo a los sentidos exteriores algo apetecible, ya turbando y excitando la fantasía y las pasiones. También un hombre puede ejercer sobre otro análoga influencia, persuadiendo con la palabra o el ejemplo y ofreciendo a los sentidos corporales algo que les impresione gratamente. Es lo que propiamente llamamos tentación al pecado (cf. I q.114 a.2). Sin que debamos suponer que, faltando la tentación externa, dejaríamos luego de pecar (ibid., a.3). Pero importa insistir, como insiste Santo Tomás (ad 1 y ad 2), en que ninguna tentación nos arrastra necesariamente al pecado: mientras la voluntad sea libre, puede consentir y disentir; todo bien concreto le es presentado en esta vida como bien parcial, como bien mezclado de mal, que, si por una parte invita a su prosecución, invita por otra a su huída; al elegir seguirlo o evitarlo, la voluntad se muestra y es autónoma (véase la q.10 a.2 y 3).

Además de esta influencia que en el pecado de un hombre puede tener otro hombre, común con el demonio, hay otra que le es exclusiva y peculiar, la de transmitir a sus hijos el pecado de origen (véanse las qq.81-83).

[56] **q.75 a.3 ad 3.** Es una aplicación de lo dicho en la q.73 a.6. Tendremos otra en la q.78 a.3.

[57] **q.76 a.1.** En el apéndice II hablaremos de *La ignorancia, causa del pecado* (p.959).

[58] **q.76 a.2.** Observan los Salmanticenses que «la ignorancia de aquellas cosas cuyo conocimiento (especulativo) se nos impone independientemente de sus efectos, es de por sí pecado, y, por lo mismo, pecado especial y distinto de los que puedan luego seguirse; en cambio, la ignorancia de aquellas otras cuyo conocimiento (práctico) se nos impone para la dirección y regla de nuestros actos no es pecado de sí, mas en razón de las comisiones u omisiones a que da lugar, y, por lo tanto, no es pecado distinto de los consiguientes a esa ignorancia» (*Cursus theol.*, tr. «De vitiis et pecc.» d.13 n.39). Por eso, a la pregunta: ¿A qué virtud moral se opone el pecado de ignorancia?, responden luego: «Si se trata de la ignorancia que es pecado por razón de su efecto, ésta se opone a la virtud a que se opone ese efecto, y pertenece, por

consiguiente, al mismo vicio a que pertenece el efecto... Pero si se trata de la ignorancia que de por sí es pecado, éste se opone inmediatamente a la virtud de la estudiosidad, y pertenece al vicio opuesto, por defecto, a esta virtud, es decir, a la negligencia» (ibid., n.43).

[59] **q.76 a.2 ad 4.** Desde el momento en que uno se duele o arrepiente de su pasada negligencia, la ignorancia vencible, que subsiste con el propósito de deponerla, deja de serle voluntaria. Claro es que debe abstenerse de ejercer su oficio, v. gr., de médico, en tanto que se instruye. Si en el interín se viera precisado a ejecutarlo, porque no hay otro más sabio que le sustituya, el efecto desastroso no se le imputa, porque la ignorancia es invencible en estas circunstancias.

[60] **q.76 a.3.** La ignorancia concomitante, porque acompaña al acto y, por mejor decir, al agente—con más razón la ignorancia que siguiera al acto—, no influye en el acto: según un ejemplo que ha hecho fortuna en la Escolástica, el médico canta en cuanto músico, y sus conocimientos de medicina, accidentes del músico, no modifican la tonada; al disparar contra un enemigo que creyó un oso, el cazador no mató voluntariamente a su enemigo, no quiso matarle cuando le mató—no queremos sino lo que advertimos—. Cierto que le hubiera matado de haberle conocido, y por eso no se entristece de su muerte—su muerte no le es involuntaria o contra voluntad—; pero juzgamos el acto en lo que es, no en lo que hubiera sido. No influyendo en el acto, la ignorancia concomitante ni acusa ni excusa; si el cazador se equivocó por su falta de diligencia, obró por ignorancia vencible; si a pesar de las debidas diligencias, por ignorancia invencible. Por de contado, si el cazador se hubiera propuesto anteriormente matar a su enemigo dondequiera que le encontrase, este su propósito es un pecado, como lo sería el gozo o complacencia que tuviera después de haberle muerto (véase la q.74 a.8).

[61] **q.76 a.3.** La ignorancia consiguiente afectada no excusa, pues agrava el pecado, como se dirá en el artículo 4, ya que la ignorancia se quiere entonces como medio o instrumento para el fin, el acto. Las otras ignorancias consiguientes, aunque no agravan, tampoco excusan el pecado, que queda voluntario en su causa; pero atenúan su gravedad, como diremos en el artículo siguiente.

[62] **q.76 a.3.** Como excusa del todo la ignorancia invencible habitual, así la inadvertencia, si invencible. Que el hombre no atienda actualmente a lo que hace o a lo que debiera ser norma de su acción, proviene con alguna frecuencia de causas independientes de su voluntad, por ejemplo, de una distracción del todo involuntaria. Pero no es completamente involuntaria en quien, consciente de su probabilidad, no toma las medidas oportunas para impedirla. No basta decir: dormía y no oí tocar a misa; ante esa previsión hay que usar el despertador o encargar a alguno que nos despierte.

[63] **q.76 a.3 ad 2.** Observa Cayetano (in h.l.) que, si en el ignorante queda lo voluntario del pecado, queda la conversión voluntaria a lo que es contrario a la ley y, por lo mismo, la intención del pecado; no porque todo lo que es objeto de la voluntad lo sea de la intención, sino porque cae bajo una intención cuanto hay del voluntario en el acto —como se ordenan a un fin todos los medios—. Pues de la intención se toma la especie del pecado, Santo Tomás ha podido decir aquí que el pecado por ignorancia no es *per accidens* o *praeter intentionem*, sin desautorizar lo dicho anteriormente en la q.72 a.9.

[64] **q.76 a.4.** La ignorancia consiguiente no afectada disminuye la

culpa, es una circunstancia atenuante. Sin que por eso haga siempre pecado leve lo que, cometido a sabiendas, fuera grave.

[65] **q.76 a.4 ad 1.** Sobre este punto volverá Santo Tomás en las dos cuestiones siguientes (en el a.2 de la q.77 y en el ad 1 del a.1 de la q.78).

[66] **q.77 a.1.** La voluntad puede ser movida o actuada de modo directo e indirecto. Muévela directamente lo que, sin otro medio, la actúa como potencia cuanto al querer y no querer, obrar y no obrar—moción al ejercicio, a manera de la causa eficiente—, y cuanto al querer u obrar esto o aquello—moción a la especificación, a guisa de causa final—. Indirectamente mueve la voluntad lo que puede modificar la fuerza o el influjo de las causas directas o inmediatas. Que la pasión del apetito sensitivo no pueda mover la voluntad directamente, se desprende de su naturaleza y de su objeto: por naturaleza es inferior, pues se trata de un apetito orgánico, y la voluntad es espiritual; su objeto, siendo un bien sensible, no es precisamente un bien del hombre. La cuestión se limita a la moción indirecta o mediata.

[67] **q.77 a.1.** Cuanto al ejercicio, la pasión mueve indirectamente la voluntad al apropiarse de aquella fuerza que la voluntad necesitara. Todas las potencias del alma radican en una esencia única, cuya energía no es ilimitada. Cuando una potencia, por lo mismo, va con intensidad hacia su objeto, las restantes no pueden ir al suyo sino débil o perezosamente. Se requiere también en nuestras obras una cierta atención o aplicación que, si se da a una cosa, distrae de las extrañas. Cuanto más violenta es la pasión, tanto más remiso será el movimiento contrario de la voluntad.

[68] **q.77 a.1.** Cuanto a la especificación del acto. Porque, unida substancialmente el alma al cuerpo, la concepción del entendimiento depende de la percepción de la fantasía, y el juicio de la estimativa puede influir en el de la razón. Excitado el apetito sensitivo por alguna pasión, son muchas las imágenes a la pasión conformes, y, trasmutado el individuo, el juicio de la estimativa le será naturalmente favorable. Cuando el entendimiento se vuelva a estas facultades cognoscitivas sensitivas en demanda de base y colaboración, halla que la imaginación aboga por la pasión y que la estimativa se le ha declarado protectora. Urge que la razón dé su sentencia en un caso práctico, inaplazable, que ha de ejecutar la voluntad. Y el entendimiento se deja llevar casi insensiblemente y propone a la voluntad como verdadero bien del individuo lo que no tiene de bien sino las apariencias. Mas ¿qué extraño que traiga la pasión al entendimiento a su partido, cuando puede hasta hacerle renegar del programa que se había fijado? Pero este fenómeno se estudia en el artículo siguiente.

[69] **q.77 a.2.** Este *triunfo de la pasión sobre la ciencia* se explicará en el apéndice II (p.961).

[70] **q.77 a.4.** Cabe preguntarse de qué amor propio hable Santo Tomás, si del amor sensible, que es pasión, o del amor en común, que conviene al apetito sensitivo y al racional. Por el lugar asignado al artículo, debiéramos responder que trata del amor pasión. Mas no hay inconveniente en que, dada la oportunidad, trate del amor en común. En el primer caso, el hombre se convierte al bien de los sentidos, que prefiere al bien de la razón, y este amor desordenado de sí mismo es causa universal de todos los pecados pasionales o causa ordinaria y general (en opinión de Alvarez) de todos o los más de los pecados. En el segundo se convierte al bien de la parte inferior, que prefiere al de la

parte superior, y este amor desordenado de sí mismo es causa universal de todos los pecados.

[71] **q.77 a.5.** «Como hablamos de cuatro vientos principales, que soplan de las cuatro partes del mundo, y a ésos reducimos los otros, menos principales, casi infinitos, así la triple concupiscencia de las cosas humanas es causa y fuente principal de todos los pecados, y a esta triple fuente se reducen las menos principales, casi infinitas, según explica divinamente el divino Doctor» (MEDINA, in h. l.).

[72] **q.77 a.6.** Si un sacerdote se entrega a la lectura de ciertas páginas de la moral para mejor cumplir en el confesonario sus deberes y, contra su voluntad, esa lectura le excita movimientos desordenados, tenemos la concupiscencia antecedente. Fuera consiguiente en quien, deseando excitar en sí esos movimientos desordenados, leyera una novela provocativa a la lujuria.

¿Por qué no se menciona aquí una pasión concomitante, como se mencionó antes (q.76 a.3) una ignorancia concomitante? Porque no es dado a la pasión mantenerse neutral. La pasión antecedente es principio del acto voluntario. La consiguiente, o forma parte de su objeto—cuando es elegida—o es uno de sus efectos—cuando es su signo o redundancia (BAUTISTA, in q.24 a.2).

[73] **q.77 a.6.** «De razón del pecado es que sea voluntario. Dícese voluntario lo que tiene su principio en el agente. Por lo mismo, cuanto se aumenta el principio interno, tanto es lo que se agrava el pecado. En cambio, al aumento del principio exterior corresponde un pecado más leve. Si, pues, la pasión es un principio extrínseco a la voluntad, que es el principio interno de sus actos, síguese que el pecado será más grave cuanto con mayor ímpetu vaya hacia él la voluntad, y será menos grave cuanto la pasión que la incita sea más viva o fuerte» (*De malo* 3 a.11 ad 3).

[74] **q.77 a.6.** De dos maneras puede una pasión ser consiguiente: «Primera, por redundancia: porque, cuando la parte superior del alma se mueve con intensidad hacia un objeto, aun la parte inferior participa de su tendencia; y así la pasión que brota o se levanta en el apetito sensitivo es índice o señal de la intensión del acto voluntario. Segunda, por elección: cuando el hombre deliberadamente ha escogido excitar en sí una pasión para obrar con más eficacia, ayudado por el apetito sensitivo; y en este caso la pasión aumenta la bondad del acto voluntario» (q.24 a.3 ad 1).

[75] **q.77 a.6 ad 1.** ¿Cómo dijo Santo Tomás en la q.73 a.3 que la gravedad de los pecados se toma del objeto, y ahora dice que se toma de la aversión? Respondemos que se toma del objeto como de su causa y de la aversión como de su forma—cuanto peor es el objeto, mayor es la aversión; en la aversión consiste la malicia, y, por tanto, el grado de malicia en el grado de aversión—. Mas de que se tome del objeto no se infiere que se tome de la conversión al objeto, ya que esta conversión puede ser impetuosa o vehemente en virtud de un impulso exterior a la voluntad, como en el caso de la pasión antecedente.

[76] **q.77 a.6 ad 2.** A este propósito cabe preguntarse si es más meritoria la obra que se hace con paz interior o más bien la que se lleva a cabo luchando contra las pasiones. Distingamos con el Angélico: «La fuerza o debilidad de la concupiscencia puede tener dos causas. Porque a veces viene de causa corporal, ya que por complexión unos están más inclinados que otros a una pasión determinada, y, además, unos tienen más ocasiones que enardecen la concupiscencia y otros menos. En estos

casos, cuanto más débil es la concupiscencia, menor es el mérito; y cuanto aquélla es más poderosa, ésta es más grande. A veces, por el contrario, la debilidad o la fuerza de la concupiscencia viene de causa espiritual buena y laudable: por ejemplo, de caridad muy viva, de la fuerza o vigor de la razón, como en quien tiene el hábito de la templanza; y entonces la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito, por razón de su causa, y su fuerza, por el contrario, la disminuye (2-2 q.155 a.4 ad 2).

[77] **q.77 a.6 ad 3.** El acto voluntario puede ser intenso o en cuanto propio de la voluntad o en cuanto común a la voluntad y a la pasión. En el primer caso, por decir mayor inclinación de la voluntad, se mide por la intensidad su culpa o su mérito. En el segundo, porque tenemos el aguijón de la pasión, no hay tal correspondencia: la intensión se debe a una causa que atenúa la razón del voluntario, en que consiste tanto el pecado cuanto el mérito.

[78] **q.77 a.7.** Véase lo que decimos en el apéndice II (p.952) sobre *El pecado de la sensualidad.*

[79] **q.77 a.8.** «Pues por enfermedad o por pasión no falta quien cometa adulterio y otras muchas maldades, como hizo el apóstol San Pedro cuando por temor renegó de Cristo, no cabe duda alguna de que los pecados cometidos por flaqueza sean a veces mortales» (*De malo* 3 a.10). Ni obsta que el hombre sea arrastrado por la pasión: «Aunque lo que obra el hombre dominado por la pasión no quiera él hacerlo cuando no está bajo su influjo, por la pasión es reducido a que lo quiera hacer» (ibid., ad 1).

[80] **q.77 a.8 ad 1.** Sobre este punto, véase el artículo 2 de la q.88.

[81] **q.78 a.1 ad 1.** Como advierte Pedro de Tapia (*Catena mor.* l.3 «De vitiis et pecc.», q.11 a.3), distinguió Aristóteles a los pecadores en ignorantes—o que pecan por ignorancia—, incontinentes—que pecan por pasión—e intemperantes—que pecan por elección o malicia—. Quien peca por ignorancia ignora, aunque culpablemente, ser malo lo que hace. Quien peca por pasión sabe, en absoluto, que lo que hace es malo, pero no advierte momentáneamente esta malicia, ofuscado por el ímpetu, culpable, de la pasión. Quien peca por elección o malicia, ni ignora ni deja de advertir ser malo lo que obra; peca por cálculo, de industria, con premeditación y pleno conocimiento de causa; va tras el deleite del pecado, no porque haya sido vencido, sino porque lo elige.

En el artículo 4 completaremos el examen de esta ignorancia.

[82] **q.78 a.2.** El hábito, como la ignorancia, a veces antecede y a veces acompaña al pecado; allí es su causa, aquí es un accidente de quien peca; allí se peca por tener el hábito—como cura el médico por ser médico—, aquí se peca teniendo el hábito—como canta quien sabe medicina—. Luego una cosa es pecar *por* hábito y otra pecar *con* hábito (véase lo dicho en la q.76 a.3).

Quien tiene un hábito puede obrar contrariamente al hábito—de otro modo, ni el vicioso pudiera corregirse ni el virtuoso corromperse—; puede, con mayor razón, no usar del hábito—aun quien tiene el hábito del estudio se permite, con pleno conocimiento de causa, algunas distracciones—; quien peca, por lo tanto, con un hábito no peca necesariamente por hábito—puede pecar por pasión y por ignorancia.

Conviene tener esto presente cuando peca la víctima de un hábito ya sinceramente retractado o desautorizado. Al retractar el hábito vicioso por la penitencia o el arrepentimiento, el pecador cambia su voluntad, su elección, su propósito; quiere abstenerse de pecar, huye las oca-

siones de pecado, busca y emplea los medios para vencer su inclinación; si reincide, le desagrada el acto. De aquí que la culpa consiguiente a un hábito retractado con sinceridad deba ser estimada como la culpa consiguiente a la pasión; y hasta puede ser menos voluntaria, por el ascendiente mismo que el hábito ha cobrado.

[83] **q.78 a.4.** Como dice en otro lugar Santo Tomás (*In Gal.* c.5 lect.4), el intemperante, porque de intento sigue las pasiones carnales, hace notoriamente lo que quiere, al condescender con la pasión, si bien, por cuanto la conciencia le censura y reprende, haga lo que no quiere. En cambio, el incontinente, quien, a pesar de su propósito de luchar contra la pasión, es vencido por ésta, hace lo que no quiere, en cuanto la sigue contra su intención. De donde arguye que el acto del intemperante es mucho más voluntario que el del incontinente. Más tarde nos dirá (2-2 q.156 a.3 ad 3) que la pasión es con frecuencia mayor en el incontinente que en el intemperante, pues aquél no sucumbe de no ser grave la tentación, mientras éste cede ante una tentación ligera.

[84] **q.78 a.4.** Este arrepentimiento, sucesivo al acto, patentiza el pecado pasional, contrario a la intención habitual o al buen propósito. Pero precisa que el dolor tenga por objeto el pecado. Ya que también cabe arrepentimiento tras un pecado de elección, pero su objeto son las circunstancias del acto y no el acto mismo; hasta un ladrón de oficio puede dolerse de haber hecho aquel robo que le puso en manos de la justicia.

[85] **q.78 a.4.** Un error en la conclusión se rectifica fácilmente si se salva el principio; un error de principio no puede corregirse. El incontinente se equivocó en la conclusión; su silogismo tiene cuatro proposiciones (véase la p.962), y, al argüir que la fornicación le convenía por cuanto deleitable, no desechó aquella otra verdad: la fornicación no me conviene por cuanto es pecado. Mas el intemperante no admite este principio; su silogismo contiene tres proposiciones: Me conviene seguir lo deleitable; esta fornicación es deleitable; me conviene seguirla (*De malo* 3 a.9 ad 7). Por lo cual añade el Angélico: «La inclinación del apetito causa mayor ignorancia en el intemperante que en el incontinente. Primero, cuanto a su duración, porque, mientras en éste se limita al tiempo que dura la pasión—como la fiebre terciana al día en que se perturban los humores—, en aquél dura continuamente, por la constancia del hábito; y por eso la comparó Aristóteles a la tisis o a cualquier enfermedad crónica. Segundo, cuanto a su extensión, porque la ignorancia del incontinente se cifra a un caso particular, es decir, yerra al creer que en estas circunstancias es preferible condescender con la pasión; al paso que el intemperante yerra en general, creyendo convenirle seguir sin freno alguno las pasiones» (2-2 q.156 a.3 ad 1). El intemperante se ha fijado como fin y programa de su vida los deleites carnales; normalmente los busca y corre a ellos. El incontinente no los tiene por fin; se detiene en ellos por un momento, los acepta como un paréntesis, como un número fuera del programa.

[86] **q.78 a.4.** Un indicio de la mayor gravedad del pecado por malicia nos lo ofrece la dificultad que encuentra en el perdón. De este punto hablaremos en el apéndice II (p.963).

[87] **q.78 a.4 ad 3.** Quien peca por pasión, peca eligiendo; quien peca por hábito, peca por elección, porque su voluntad va de por sí al mal, sin necesidad de pasión antecedente, que es decir de estímulo; va sin lucha, con gusto, buscando ocasiones de pecar, sin esperar que se le ofrezcan.

[88] **q.79 a.1.** En el pecado, que es acto malo, hay un doble elemento: el material, por parte del acto, y el formal, por parte de la malicia. También hay una causa doble, directa e indirecta, según que el efecto viene de la causa por cuanto agente o por cuanto no agente; así, el calor es causa directa de la calefacción, pero el timonero que, por dejar de gobernar el timón, permite que la nave vaya a pique, es causa indirecta del naufragio. El efecto que depende de una causa por cuanto no agente, no depende físicamente de ella; depende moralmente sólo mientras aquélla estaba obligada a impedir el efecto. Y así dijo el Angélico: «No siempre lo que se sigue al defecto de acción se reduce como a su causa al agente que no obra, sino sólo cuando el agente pudo y debió obrar» (q.6 a.3).

[89] **q.79 a.2.** Sobre el influjo de Dios en el pecado, véase el apéndice II (p.965).

[90] **q.80 a.4.** A la pregunta si, como tenemos todos un ángel bueno, tenemos a su vez un ángel malo, responde Hugón: «A la sentencia afirmativa se inclinaron algunos escritores eclesiásticos, como Hermes, San Gregorio Niseno y Casiano. Pero nunca fué recibida por la Iglesia ni se puede decir que tenga fundamento sólido. Permite, sí, el Señor, que los hombres seamos tentados por los demonios; mas no hay razón para que destine un demonio particular a cada hombre. Dios nos da por compañeros de nuestra peregrinación a los ángeles buenos, para que nos protejan en los peligros del camino y nos conduzcan incólumes al término. Mas no puede señalarnos compañeros que nos pongan insidias en la marcha» (*Tract. dogmatici* ed.5.ª t.1 p.755).

[91] **q.81 a.1.** Sobre la transmisión del pecado original hablaremos en el apéndice II (p.966).

[92] **q.81 a.3.** Sobre la universalidad del pecado original hablaremos en el apéndice II (p.968).

[93] **q.82 pról.** «El pecado original en este o aquel hombre no es sino lo que a él llega, por origen, del pecado del primer padre. Como el pecado en la mano o en el ojo no es más que lo que llega a la mano o al ojo por moción de la voluntad, principio primero del pecado. Aunque allí se trata de moción por origen natural y aquí de moción por imperio de la voluntad» (*De malo* 4 a.2).

Lo que llega a este o aquel hombre del pecado de Adán se llama privación de la justicia original; término que comprende la privación de todos los elementos que integraban esa justicia: la sumisión de la mente a Dios como autor del orden de la gracia; la sumisión de la mente a Dios como autor del orden de la naturaleza; la sujeción de las otras potencias a la razón, y la sujeción del cuerpo al alma.

No convienen los tomistas cuando se trata de señalar el respecto mutuo de estos cuatro elementos. Hay quienes les asignan como causa un hábito, mientras otros prefieren asignarles dos. Estos últimos admiten un hábito sobrenatural «quoad substantiam» y otro preternatural o sobrenatural «quoad modum»—aquél se confería directamente al individuo y causaba formalmente la sumisión de la mente a Dios, autor y fin del orden sobrenatural, mientras el otro miraba directamente a la naturaleza y causaba formalmente la sumisión de la mente a Dios, autor y fin del orden natural—. Los primeros, en cambio, se contentan con el hábito de la gracia santificante, que tendría entonces, como tiene ahora, el doble oficio de sanar y de elevar; cuyo efecto formal es la sumisión de la mente a Dios, autor y fin tanto del orden de la naturaleza cuanto del orden de la gracia.

La sumisión a Dios como autor y fin del orden sobrenatural queda, en sentir de todos, raíz de las otras sumisiones. En sentir de los que prefieren un solo hábito, pues éste, causando formalmente la sumisión de la mente a Dios, la causaba doblada, ya que el fin natural está subordinado al sobrenatural y—elevado el hombre al orden de la gracia—Dios, autor de la gloria, es el fin único del hombre; mediante esa primera sujeción, aquel hábito es causa eficiente de la sujeción de las facultades inferiores a la razón y del cuerpo con respecto al alma. En la doctrina, por el contrario, de los otros, el primer hábito—don de la naturaleza elevada—causaba formalmente la sumisión de la mente a Dios como autor de la gracia; el segundo—don de la naturaleza íntegra—causaba formalmente la sumisión de la mente a Dios como autor de la naturaleza y era causa eficiente y material de la sujeción tanto de las otras potencias a la razón cuanto del cuerpo al alma. Según los primeros, cuanto afecta a la naturaleza humana en sí o filosóficamente considerada, es redundancia de la gracia santificante; según los otros, el don de la integridad dice a esta gracia la misma relación que dice a su causa todo efecto.

Si queremos, pues, apropiar al don de integridad el nombre de justicia original, entonces, en la opinión de quien pone dos hábitos, esa justicia difiere adecuadamente de la gracia, mientras en la opinión contraria la gracia no difiere sino acaso inadecuadamente de la justicia; allí la gracia entra en la justicia como su causa, raíz extrínseca, complemento; aquí es, a lo más, una parte integrante, causa formal, raíz intrínseca.

Pero admiten todos que la justicia es causa dispositiva de la gracia. Los partidarios del doble hábito, porque exigen la gracia para asegurar la rectitud que la justicia causa. Los partidarios del único, porque—si la sujeción de las potencias inferiores se ordenaba a la sumisión de la mente a Dios—la gracia, anterior en el orden de causa formal, sigue a la justicia como a su causa material y dispositiva.

Perdida, por consiguiente, la gracia, se perdió, en opinión de todos, la justicia. Según los primeros, porque, quitada la causa, cesa el efecto; según los otros, porque, cortada la raíz, se seca el árbol y se impiden sus frutos. Perdida la justicia, se perdió, en sentir unánime, la gracia: en opinión de aquéllos, porque a la indisposición de la materia se corrompe la forma; en sentencia de éstos, porque aun hoy quien peca contra el orden natural o de la razón, peca *juntamente* contra el sobrenatural o de la gracia, ya que, como dice el Apóstol, ni los fornicarios, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los rapaces poseerán el reino de Dios (1 Cor. 6,10).

[94] q.82 a.3 Porque en el bautismo se confiere la gracia santificante, por la cual la mente se convierte y somete a Dios, por el bautismo se quita lo que era formal en el pecado original; esa gracia eleva y sana, doble efecto del hábito o los hábitos de que fueron adornados los primeros padres. Y, porque quitada la forma, se suprime la especie, por el bautismo se quita en realidad el pecado de origen.

Porque la santificación que obra ahora en nosotros la gracia habitual no es santificación de la naturaleza, sino exclusivamente de la persona—ya que esta gracia no tiene en la vida presente cuantos frutos o efectos tuvo en los primeros padres—, el bautismo, aunque pudiera por su virtud suprimir todas las penalidades de esa vida, no las suprime de hecho hasta el día de la resurrección. Señala Santo Tomás varias razones de este aplazamiento: primera, pues por el bautismo somos incorporados con Cristo, quien, si desde su concepción fué lleno de gracia, tuvo, sin embargo, un cuerpo pasible; segunda, para que, luchando virilmente

contra la concupiscencia y otras debilidades, recibamos la corona de la victoria; y tercera, para que los hombres no acudan a bautizarse por las ventajas físicas que el bautismo les proporcionaría, sino por los beneficios espirituales que confiere (véase 3 q.69 a.3).

Queda, pues, en los bautizados el fómite o la concupiscencia habitual, que no entra en el elemento formal del pecado de origen; ni permanece como su elemento material, ya porque aun quienes consideran la concupiscencia mal de pena—y no de culpa—no la apellidan elemento material sino impropiamente, ya porque, en sentir de los otros, mientras con anterioridad al bautismo participa en algún modo del pecado —por cuanto las potencias inferiores caen bajo el dominio de la voluntad—, rectificada la voluntad por el bautismo, quedan retractadas aquella conversión habitual y aquella inclinación, que no perseveran, por lo mismo, como mal moral desde el punto en que dejaron de ser voluntarias. Puede, no obstante, dicha concupiscencia ser llamada pecado en atención a que desciende del pecado—de Adán—y nos inclina a pecar, con pecados personales.

[95] **q.84 a.1.** «Si se reflexiona atentamente sobre el texto, no cabe duda de que el Apóstol habla del deseo de las riquezas... Y así se afirma ser la avaricia raíz de todos los males, no porque todos vengan siempre de ella, sino porque no hay ninguno que de ella no proceda a veces. Hasta la prodigalidad nace alguna vez de la avaricia: tal cuando uno prodiga sus riquezas para ganarse el favor de los que pueden enriquecerle» (2-2 q.119 a.2 ad 1). «Creo que el Apóstol habla de la codicia como pecado especial... Y esta codicia es el amor desordenado de las riquezas. Y así digo que la codicia es raíz de todos los males. Porque todos los pecados consisten en el apetito; luego el origen de los pecados es cual el origen de las cosas apetecibles. Origen de las cosas apetecibles es el fin. De aquí que cuanto un pecado tiene un fin más apetecible, tanto es peor. Mas el fin de un pecado es apetecible por dos razones: primera, por sí mismo...; segunda, por otras cosas. Y esto último es lo que acontece con lo que sirve o vale para todo, como sucede con las riquezas, por las cuales creen los hombres poder lograrlas todas. En este concepto, la avaricia es raíz de todos los males» (*In 1 Tim.* c.6 lect.2).

[96] **q.84 a.4 ad 4.** «De los vicios capitales hablan los autores diversamente. Unos ponen en su número la soberbia y no la vanagloria. San Gregorio, empero, señala la soberbia como reina de todos los vicios y llama a su primer efecto, la vanagloria, vicio capital. Y no sin fundamento. Porque la soberbia importa un apetito desordenado de excelencia; mas de todo bien que apetece el hombre logra una cierta excelencia o perfección; luego los fines de los otros vicios se ordenan al fin de la soberbia. De aquí que la soberbia ostente una causalidad general sobre todos los vicios y no deba contarse, por lo tanto, entre los principios especiales de los vicios, es decir, entre los vicios o pecados capitales» (2-2 q.132 a.4).

[97] **q.85 a.3.** De si ha sido herida por el pecado original la sola naturaleza íntegra o también la naturaleza pura, hablaremos en el apéndice II (p.971).

[98] **q.86 a.2.** De las proposiciones condenadas en Bayo (véase página 851) se desprende que por el bautismo y la absolución sacramental no es exclusivamente librado el hombre del reato de la pena eterna, mas es también purificado o lavado de la mancha del pecado y librado del pecado habitual. Mas porque la mancha del pecado y el

pecado habitual son una misma cosa, la justificación del pecador puede designarse, ya como ablución de la mancha, en el bautismo; ya como absolución de la culpa, en la penitencia.

«El bautismo, en virtud de la gracia que confiere—y que causa la rectitud de la voluntad—, borra la culpa original. No se sigue que, perdida la gracia, vuelva aquel pecado, pues si bien los diversos pecados mortales tengan un efecto común, que es privar de la gracia, no tienen mancha idéntica, sino varia, según que el defecto de la gracia se debe a causas diversas. Y así el defecto de la gracia, consiguiente a un pecado de lujuria, es la mancha de este pecado, y así en los otros. No vuelve, pues, la mancha de un pecado, aunque se pierda la gracia, a no repetirse su causa. Y como la causa por que la mancha del pecado original quedaba en el alma era la propagación de la naturaleza humana, es imposible que esa mancha se repita en el mismo individuo. Luego la mancha del pecado original no puede revivir. Sino que el defecto aquel de la gracia, consiguiente al pecado mortal y personal, será mancha de la lujuria o del homicidio o de otro cualquier pecado» *(In Sent. 2* d.32 q.1 a.1 ad 2).

[99] **q.87 a.1.** Como hay tres órdenes que uno puede trastornar pecando—el orden de la razón, el orden social y el orden teológico—, cabe que el pecador se obligue a pena triple: la individual, la social y la teológica.

La pena individual es corporal a veces: quien se da a la crápula contrae enfermedades. Es espiritual en todo caso, porque el pecado disminuye la inclinación, innata o adquirida, a la virtud; trae la ignorancia al entendimiento, la malicia a la voluntad; debilita el apetito irascible e inflama el concupiscible. Sufre, además, el pecador el remordimiento de su conciencia, que reprueba el acto perpetrado.

Cuanto a la pena social, es notorio el principio de que lo contenido dentro de un orden forma como una cosa con el principio o cabeza de ese orden. De aquí que el castigo debido a quien perjudica a la sociedad le sea impuesto, bien por la sociedad, bien por su jefe. Como el jefe recompensa con honores, dignidades u oficios al benemérito del bien común, así priva de sus privilegios, de sus bienes, de su ciudadanía, libertad o vida a quien atenta contra ese bien.

Cierto es que existen hombres tan despreocupados que no estiman la sanción individual, y tan astutos que logran ocultar sus malas obras ante sus conciudadanos y su príncipe. Hay también quien logra ahogar la voz de la conciencia y esquivar, a fuerza de promesas o de amenazas, la pena merecida ante la sociedad. Pero Dios, que rige y gobierna a la sociedad y al individuo, vengará la culpa. La venga frecuentemente en esta vida, turbando la paz de quien turbó el orden y haciendo prácticamente posible el castigo social. ¡Cuántas veces ha dejado la Providencia un cabo suelto por donde vinieron a ser descubiertos los malhechores más astutos! Otras veces reserva el castigo a la vida futura: el individuo sobrevive a la sociedad; no acaba con la muerte.

La diferencia, en fin, entre la pena individual o social y la pena teológica está en que aquélla, encomendada a causas deficientes, puede no ejecutarse, y la sanción encomendada a un juez falible puede exceder y puede no igualar los méritos de la culpa. En cambio, la sanción teológica, que se reserva Dios—omnipotente, omnisciente y justísimo—, no puede menos de cumplirse por manera adecuada. Y si toca a Dios castigar los pecados cometidos directamente contra la sociedad y el individuo, le corresponde con mayor razón castigar los cometidos directamente contra El.

De esta pena teológica tratamos.

[100] **q.87 a.2.** Hay un doble mal: el de la culpa, que dice privación de la perfección debida al acto, y el de la pena, que es privación de la perfección debida al agente. Por eso nos preguntamos si el mal de culpa difiere del mal de pena hasta el punto que esté completamente fuera de sus límites.

[101] **q.87 a.3.** Como la pena eterna, véase el apéndice II (p.973).

[102] **q.87 a.6.** Como la pena importe algo que es contra la voluntad de quien la sufre, según la división del involuntario es la de la pena. De aquí que se señale una pena que lo es simplemente, por ser totalmente involuntaria, y otra que lo es en parte y se llama satisfactoria, por ser en cierto modo voluntaria.

[103] **q.87 a.8.** Por eso Cristo satisfizo por nosotros. Admitida la comunión de los santos, podemos hablar de indulgencias, aplicables a vivos y difuntos. A veces los hijos son privados de los bienes de naturaleza y de fortuna—salud, libertad, riquezas, etc.—en atención a los pecados de sus padres, ya que, según el cuerpo, el hijo es algo de los padres, quienes, por lo mismo, son castigados en él y, comúnmente, con castigo para los padres más doloroso del que sufrieran en su persona propia. Y se explican satisfactoriamente las palabras del Exodo (20,5): *Yo soy un Dios celoso, que visita la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación.* Sobre este texto nótese lo que dice Santo Tomás en la respuesta ad 1. Mas porque el hijo, cuanto al alma, no pertenece a sus padres, aquél no es nunca castigado con pena vindicativa espiritual por las culpas de éstos.

[104] **q.88 pról.** Damos por indiscutible la existencia de los pecados veniales—distintos de los mortales—aun entre cristianos y predestinados. Amén de que sabemos por la Escritura que pecaron mortalmente Adán, David y San Pedro—que se salvaron—, nos amonesta el Tridentino: «En esta vida mortal nadie debe presumir del misterio profundo de la divina predestinación hasta dar por cierto ser él, sin duda alguna, del número de los predestinados, como si fuera verdad que quien una vez fué justificado no puede ya pecar o, si pecare, deba prometerse como cierto el arrepentimiento» (DB 805). Y luego: «Hay que sostener que no sólo por la infidelidad, por la cual se pierde hasta la fe, sino también por cualquier otra culpa grave, aunque no se pierda la fe, se pierde la gracia santificante; y esto en defensa de la doctrina revelada, según la cual son excluídos del reino de Dios no sólo los infieles, pero aun los fieles si fueren fornicadores, adúlteros, mueles, pervertidos, ladrones, avaros, borrachos, maldicientes, rapaces y todos los demás reos de pecados mortales» (DB 808).

Ni hay que reducir a meramente extrínseca la diferencia entre el pecado mortal y el venial, como si en tanto existieran pecados veniales en cuanto Dios, por su misericordia, los castigara con una pena muy inferior al mérito. Ya fué condenada por la Iglesia esta proposición de Bayo: «Ningún pecado es por su naturaleza venial, sino que todos merecen pena eterna» (DB 1020). Aun dado que Dios pueda imponer cualquier obligación bajo precepto grave y que fuera, por lo mismo, culpa grave la infracción de cualquier ley divino-positiva, quedarían muchos pecados veniales contra la ley natural y la ley humana. Y quedarían asimismo veniales los que importan un defecto de liberación y son actos no plenamente humanos.

Ni se llama pecado venial al opuesto simplemente al consejo. San Pablo está terminante en este punto. Después de decir: *De las vírgenes os aconsejo,* añadió: *Si tomas esposa, no pecaste; y si se casa la virgen,*

no pecó (1 Cor. 7,25 y 28). Suya es también la sentencia: *Donde no hay ley, no hay prevaricación* (Rom. 4,15). El pecado ha sido definido anteriormente un mal moral; pero lo opuesto al consejo no es un mal, ya que el consejo no se da de un bien, sino de un bien mejor; lo opuesto a lo mejor sigue siendo bueno.

[105] **q.89 a.4.** Acaso se extrañe algún lector al ver ventilar la posibilidad del pecado venial en los ángeles dentro de un tratado dedicado a los actos humanos pecaminosos. No obstante, es una e idéntica la razón por la cual el pecado leve es posible al hombre e imposible al ángel. El hombre, porque discurre, entiende separadamente el principio y las conclusiones. Por eso, mientras quiere la salud, puede rechazar la medicina, que considera como amarga y debiera considerar como remedio.

[106] **q.89 a.6.** Que esta doctrina haya sido constantemente de Santo Tomás lo evidencian los textos paralelos: *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.5 ad 7; *De verit.* q.24 a.12 ad 2; *De malo* q.5 a.2 ad 8; q.7 a.10 ad 8. Y es arbitrario el decir con Harent (art. *Infidèles:* Dict. de Theol. Cath., t.16 col.1863) que el Angélico vaciló sobre este punto. La doctrina que sostuvo siempre la suscribió al fin de la *Suma Teológica* con estas sus postreras palabras: «Antes del bautismo no hay pecados veniales sin mortales. Y porque el venial no puede remitirse de no remitirse el mortal—su compañero—, por eso antes del bautismo no se distinguen dos penitencias, una de los mortales y otra de los veniales» (3 q.90 a.4 ad 3). Véase LUMBRERAS, *Cuando el salvaje llega al uso de razón:* Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 7 (1946-47) p.85ss.

II. Temas discutidos

Ponemos en este apéndice, siguiendo el orden en que van apareciendo en el tratado y dándoles una amplitud que no admiten las notas del apéndice anterior, los varios puntos que o son de capital importancia en la doctrina de Santo Tomás o han sido objeto de controversia, unas veces entre los tomistas y otras entre los de casa y los extraños.

He aquí los temas que se tocan :

1. El pecado filosófico.
2. El constitutivo formal del pecado.
3. Pecado e imperfección.
4. Los pecados internos.
5. El pecado de la sensualidad.
6. La causa del pecado.
7. La ignorancia, causa del pecado.
8. Triunfo de la pasión sobre la ciencia.
9. Remisibilidad del pecado de malicia.
10. Causalidad o influjo de Dios en el pecado.
11. Transmisión del pecado original.
12. Universalidad del pecado original.
13. Las heridas del pecado original.
14. La eternidad de las penas del infierno.

1. El pecado filosófico (q.71 a.6)

En las palabras del Angélico : «Los teólogos consideran el pecado en cuanto ofensa de Dios ; en cambio, el filósofo moralista lo considera en cuanto contrario a la razón» (q.71 a.6 ad 5), se ha querido apoyar el llamado pecado filosófico, que sería opuesto a la razón humana y no a la ley eterna, ofensa de la dignidad del hombre sin serlo de la majestad de Dios. Pues Santo Tomás distingue la consideración del teólogo de la del filósofo, surge espontánea la pregunta si la consideración del filósofo sea adecuada o más bien incompleta.

Hemos dicho que el pecado es un acto humano malo (q.71 a.6). Un acto humano no es malo sino porque es desordenado, opuesto o ajeno, cuando menos, al fin del hombre—los actos son medios por los que debe el hombre conseguir su fin, pasos con que camina a su destino—. Pero hay un fin que el hombre no está obligado a conseguir, un fin particular, como ser médico, abogado, clérigo. Y hay otro fin cuya consecución le ha sido impuesta, el fin último a que fué destinado por naturaleza o por gracia.

A quien se impone la consecución de un fin, se impone el uso de los medios sin los cuales este fin no se logra. Estos medios son necesarios a veces por la relación íntima que tienen con el fin y a veces por la voluntad o decreto positivo del que dispone de ese fin libre e independientemente : quien está obligado a saber, lo está a estudiar ; pero la Iglesia y el Estado pueden exigir a quien pretende doctorarse no sólo la ciencia, mas también la asistencia a los cursos de la universidad. Los primeros

medios se imponen por ley natural; los otros, por ley positiva, divina o humana, eclesiástica o civil. En todo caso, el pecado va contra la ley.

Sin duda, toda aversión al fin que ha sido impuesto es objetiva o materialmente una ofensa a quien lo impuso, sobre todo si éste se ofreció o fijó a sí mismo como fin—quien peca le desprecia—. Es también manifiesto que quien quebranta una ley ofende al legislador, hablando siempre objetiva y materialmente.

Y como la ley de la razón o ley natural sea una derivación o reflejo de la ley eterna (q.93 a.3), es obvio que cualquier pecado contra el orden de la razón o ley natural va también contra la ley divina eterna y es, por lo tanto, ofensa de Dios de manera objetiva y material.

La dificultad está en si lo es a su vez objetiva y formalmente. Porque no faltó quién dijera [1] que el pecado filosófico—ofensa de la naturaleza humana y de la recta razón—no es subjetiva y formalmente ofensa de Dios en aquellos que ignoran o no advierten, cuando pecan, que Dios existe. Otros, sin admitir se dé efectivamente el pecado filosófico, admitieron su posibilidad, cuando menos en otro orden de la divina Providencia.

Suponemos, en primer término, la posibilidad de un pecado contra la razón que no sea ofensa de Dios como autor del orden sobrenatural—orden de la gracia y de la gloria—. Aunque, elevado a este orden superior, el hombre que peca contra el fin natural peque también contra el sobrenatural, puede ignorar invenciblemente a Dios como autor y legislador en este orden, como le ignoran los infieles a quienes no se ha predicado suficientemente el Evangelio.

La cuestión se ventila dentro del orden natural, que tiene, como el otro, al mismo Dios por autor de su existencia y de sus leyes.

Que de hecho quien peca en este orden ofenda subjetivamente a su autor, consta por el magisterio de la Iglesia; Alejandro VIII condenó, en efecto, como errónea la proposición: «El pecado filosófico o moral es un acto no conforme con la naturaleza racional y la recta razón; el teológico y mortal, por el contrario, es la transgresión libre de la ley divina. El filosófico, aunque grave, cometido por quien ignora o no piensa en Dios cuando peca, es pecado grave, pero no es ofensa de Dios ni pecado mortal, que rompa la amistad con Dios y merezca castigo eterno» (DB 1290). Ya en la Escritura (v. gr., Rom. 2,5ss; Io. 5,28s), Dios se presenta como vengador de todas las malas obras que hiciere el hombre; pero, si se diera el pecado filosófico, algunas o muchas de ellas no fueran castigadas por Dios, pues no se castiga al delincuente sino en el foro en que pecó. De donde argüimos que cuantos hoy pecan ignorantes de la revelación, si bien no han recibido la ley escrita, la han recibido viva en sus corazones, como se lo atestigua su conciencia, que interiormente los acusa, en frase de San Pablo (Rom. 2,14s).

Aun fuera del orden presente o actual de la divina Providencia no podría el hombre ofender subjetivamente el orden de la razón sin ofender a Dios subjetivamente. Quien percibe la absoluta necesidad u obligación de obrar el bien y de evitar el mal, percibe simultáneamente la existencia de un superior o legislador a quien está sujeto. Cierto que algunas obligaciones se nos presentan como condicionadas o hipotéticas: tal cuando el fin se dejó a nuestra elección o a nuestro arbitrio; en estos casos, más bien que de ley impuesta—por otro—, hablamos de intención o propósito —que formamos nosotros mismos—: quiero conseguir el doctorado y, por

[1] Cuanto a la parte histórica, véase DEMAN, art. *Peché*; Dict. de Theol. Cath., t.12 col.255ss.

lo tanto, me daré al estudio, asistiré a las clases ; como puedo proponerme otro fin, puedo omitir el estudio y la escolaridad. Hasta hay veces en que se nos impone el logro de algún fin y se nos deja en plena libertad cuanto al uso de este o aquel medio : con frecuencia son varios los caminos a un mismo término ; obligados a tender a la perfección de la caridad, podemos escoger entre la vida activa y la vida contemplativa. Si, en cambio, se nos fijan los medios que debemos emplear, la obligación de estos medios determinados es absoluta.

Se trata, pues, de una obligación que advertimos nos ha sido impuesta independientemente de nuestra voluntad ; y se trata de una obligación que sabemos no nos ha sido impuesta por otro hombre—se trata a veces de actos puramente interiores, que ni están al alcance del legislador humano ni le ofenden— ; se trata, por lo mismo, de una obligación impuesta por el Autor de la naturaleza, que imprimió en nuestros corazones esa ley natural. La razón humana es sencillamente el pregonero de esa ley ; norma próxima de la moralidad, no es la suprema norma.

En su *Suma contra los gentiles* escribió el Angélico : «Si el filósofo y el cristiano consideran unas mismas cosas, su consideración parte de principios diversos. Porque el filósofo parte de las causas que le son peculiares —las próximas o inmediatas—, mientras el cristiano parte de la Primera Causa» (l.2 c.4). De aquí que el filósofo moralista considere el pecado como opuesto o contrario a la razón, y el teólogo lo considere como en pugna con la ley divina. La consideración del filósofo es parcial e incompleta ; la del teólogo, perfecta y adecuada.

Las palabras de la *Suma Teológica* citadas al principio no pueden alegarse en favor del pecado filosófico.

2. El constitutivo formal del pecado (q.71 a.5-6)

Mientras el pecado de omisión no importa, esencialmente, ningún acto (q.71 a.5), el pecado de comisión fué definido (q.71 a.6) acto humano o voluntario malo. De donde fácilmente se desprende que en el pecado de comisión hay varios elementos : la substancia del acto—entidad física de la obra pecaminosa—, la conversión a un objeto en disonancia con la ley divina y la recta razón—orden positivo al objeto moralmente malo— y todas aquellas privaciones que resultan de dicha conversión : privación de la gracia, privación de la conversión a Dios como fin último, privación de la rectitud o conformidad con la ley y la razón, normas de los actos.

Es manifiesto que el constitutivo formal del pecado de comisión no consiste en la entidad física del acto pecaminoso. Se discute tan sólo si consiste en la tendencia positiva al objeto malo o más bien en la privación resultante de esta tendencia.

Advertimos, en primer lugar, que hay en el pecado de comisión una cierta malicia positiva : pruébalo el hecho de que este pecado importa una tendencia positiva al objeto contrario a la razón, tendencia positiva que recibe del objeto su especie, que es de mal moral. Efectivamente, toda tendencia o movimiento se especifica por su término, y la tendencia de que hablamos tiene como término el objeto que es un bien aparente—pero mal real—, prohibido por la razón y por la ley ; objetivamente un mal moral, comparado con las reglas de los actos. Así la tendencia positiva del acto de robar tiene un término que objetivamente pertenece al orden moral y que objetivamente pugna con la norma de la moralidad. Síguese

que la tendencia positiva a dicho objeto entra formalmente en el campo de la moralidad y es formalmente mala.

Añadimos que el constitutivo formal del pecado de comisión no puede constar de dos malicias, una positiva y otra privativa. Porque de un elemento positivo y una privación no resulta algo *per se* uno, sino un conjunto *per accidens*, mientras que el pecado importa algo que es uno *per se*. En efecto, el elemento positivo y el privativo no pueden juntarse como partes metafísicas—a modo de género y diferencia—, pues estas partes no difieren realmente, como difieren lo positivo y la privación; tampoco pueden unirse como partes físicas—a la manera del acto y la potencia—, pues el elemento positivo, sobre no estar en un mismo género con la privación, ni puede completarla ni puede ser por ella completado. Que el pecado, en fin, diga algo *per se* uno, se prueba por el hecho de colocarse en una especie y de atribuirse o predicarse como género a pecados específicamente distintos.

Ni puede ponerse el constitutivo formal del pecado de comisión en la sola malicia privativa, pues la llamada oposición de contrariedad corre entre dos extremos positivos (q.71 a.1), y hallamos que en el orden moral corre esta oposición entre el acto bueno y el acto malo. Corre, efectivamente, entre los hábitos buenos, o virtudes, y los malos, o vicios, que se adquieren o forman a fuerza de actos, y así el hábito de injusticia es una cualidad positiva, contrariamente opuesta al hábito de justicia. Lo acredita también el hecho de oponerse a una virtud vicios específicamente diversos—así se oponen a la liberalidad la prodigalidad y la avaricia—, vicios que, sin embargo, privan de una misma virtud—de la liberalidad en nuestro caso—y que, en otro supuesto, pertenecieran a una especie idéntica.

Síguese de lo dicho que el constitutivo formal del pecado de comisión consiste en sola la malicia positiva. Y se confirma este dictamen por aquello de que, siendo la esencia de una cosa lo primero que le conviene como tal, lo primero que hallamos en el pecado de comisión, por cuanto pecado de comisión, es su malicia positiva. Antes de la privación de rectitud hay en ese pecado una tendencia al objeto discorde con la razón—el acto no careciera de su debida rectitud si no tendiera a ese objeto—, y esa tendencia reviste la malicia moral del objeto, pues es tendencia voluntaria o de un agente libre al par que moral, sujeto a las normas de la moralidad. Añádase que el elemento constitutivo es también elemento de distinción—si el hombre es hombre por racional, luego por ser racional distínguese del bruto—, y por la sola malicia positiva se distingue el acto malo, o pecado de comisión, de los demás actos o pecados: del acto bueno, que significa tendencia a un objeto conforme a la razón; del pecado de omisión, que no dice tendencia hacia un objeto.

A esta malicia positiva, primera y esencial, sigue la privativa, que tiene en ella su fundamento y causa. El acto carece de rectitud porque su objeto es malo o no en conformidad con la razón. Y advierto que en el orden moral el objeto unas veces es malo en sí—pues envuelve contrariedad al fin postrero y reclama ser prohibido por la ley natural—, mientras otras es malo en virtud de las circunstancias, siquiera en atención a una ley, positiva, que proscribe un acto encaminado hacia ese objeto.

La tendencia al objeto malo es, por lo tanto, esa malicia positiva que pone un acto humano en la especie del pecado; anteriormente a la privación de rectitud, presenta el acto aquella tendencia positiva al objeto en disonancia con la razón y con la ley. Y como abstrayendo de la risi-

bilidad se salva la esencia del hombre, hecha abstracción de la privación, se salva en la malicia positiva la esencia del pecado.

Observamos, para concluir, que en la sentencia que defendemos se explica mucho mejor que en su contraria la especificación de los pecados, de que hablaremos luego (q.72 a.1). Porque si aun aquellos tomistas que ponen el constitutivo del pecado en el elemento privativo toman del elemento positivo la diferencia específica, para ellos el objeto especifica directamente el acto en cuanto humano y sólo indirectamente en cuanto malo, mientras para nosotros, que ponemos su constitutivo formal en sola la malicia positiva, el objeto especifica directamente el acto aun en cuanto pecado.

Sobre la opinión de Santo Tomás puede leerse el capítulo 9 de la obra del P. GILLON, O. P., *La théorie des oppositions et la théologie du peché au XIIIe siècle* (Paris 1937) p.126ss.

3. PECADO E IMPERFECCIÓN (q.71 a.6)

Mucho se ha escrito recientemente sobre si la llamada imperfección moral es o no un pecado. Para no preocupar la respuesta, definimos la imperfección: ausencia de una bondad ulterior posible al acto. Si esa ausencia es involuntaria, tendremos la imperfección negativa; si voluntaria, la positiva [3]. Entre aquéllas contamos las distracciones que sufrimos en la oración; a las segundas pertenecen las transgresiones y omisiones deliberadas de los consejos.

La imperfección puede tenerla el acto de su objeto, moralmente menos bueno que el del acto contrario; así decimos que la virginidad es mejor o más excelente que el matrimonio. Puede tenerla del fin del agente, quien a veces se mueve a obrar por esperanza de la recompensa o temor del castigo—como en el temor servil o inicial—, o por la honestidad meramente natural—como el pagano que honra a sus padres o da limosna a los necesitados—, o ejecuta algún acto bueno bajo el influjo no más que virtual de la caridad—siendo mejor el realizado bajo su influjo actual—. Puede tenerla, en fin, de otras circunstancias, como cuando uno reza el rosario paseando en la huerta—fuera mejor rezarlo de rodillas ante el Santísimo—u ora con cierta flojedad—fuera mejor orar con fervor.

Pero, mientras la imperfección indica un acto bueno, el pecado ha sido definido (q.71 a.6) un acto humano o voluntario malo. Luego las imperfecciones negativas, por no ser voluntarias, no son, evidentemente, pecado. La dificultad versa sobre las positivas, que son y se han apellidado voluntarias. Y se reduce a la cuestión siguiente: ¿Peca quien descuida los actos más perfectos, materia de los consejos?

Los consejos, por su naturaleza, son de un bien mejor; lo contrario de lo mejor es bueno, aunque menos bueno; luego la ejecución de este bien menor y la omisión correlativa del mejor carece, por parte de su objeto, de malicia.

Puede revestirla por sus circunstancias. Por la circunstancia del fin, ya que la intención del agente es capaz de afear el acto más hermoso:

---

[3] Definir la imperfección negativa: carencia de la bondad que no debía revestir el acto; y la positiva: defecto de la bondad que, por necesidad o conveniencia, debía revestir el acto—como la define, por ejemplo, VERMEERSCH, *Th. Mor.* t.1 n.436 (ed.1926)—, es dar por supuesto lo mismo que se trata de probar: que la imperfección es un pecado; con este método huelga la discusión.

peca quien da limosna o guarda virginidad para ser alabado de los hombres. También por las otras. En primer lugar, porque no hay un acto de consejo que no caiga alguna vez bajo precepto—aun el uso del matrimonio es a veces ilícito a los casados—; si, pues, la ejecución del consejo obliga en este caso, por ley natural o positiva, divina o humana, su omisión voluntaria es un pecado. Hasta se da que alguno esté obligado por voto que ha hecho a practicar este o aquel consejo; desde entonces la omisión voluntaria de estos actos, por ser contra el voto, es mala y pecado. Cabe, en fin, que uno se haya obligado a lo mejor por la profesión religiosa a cierta Regla; la omisión voluntaria de cuanto la Regla impone [3] será pecado, cuando la Regla obliga bajo culpa, ó irá frecuentemente acompañada de pecado, cuando la Regla no obliga sino bajo pena.

Fuera de estos casos, ¿no tendremos obligación alguna por lo que se refiere a los consejos? Distingamos cuándo se trata del bien mejor, objeto de los consejos, la estima—del entendimiento—y la elección—de la voluntad—. Lo que con certeza sabemos ser mejor, precisa lo estimemos en más: la estima es un juicio que debe pronunciarse según los datos. Luego es pecado despreciar lo mejor o desestimar los consejos. ¿Diremos que, por el hecho de apreciarlos en más, debemos elegirlos?

Varios lo afirman, mientras conste—advierten—su excelencia, no sólo objetiva o absoluta, sino también subjetiva o relativa al individuo. Entonces, dicen, la elección del bien mejor nos es impuesta por la gratitud y el amor que debemos a Dios, por la caridad que nos debemos a nosotros mismos, por la medida o proporción que debe existir entre la potencia y el acto, por aquella ley del Evangelio: *Sed perfectos* (Mt. 5,48), y por aquel otro precepto natural: «Obrad en conformidad con la razón recta o lo que la razón recta os dicta». Y nos recuerdan que los autores espirituales aseguran que priva Dios de muchas gracias a los que no siguen los consejos.

No creemos apodícticos estos argumentos. Primero, Dios, al inspirarnos lo mejor, nos invita, pero no nos obliga a ejecutarlo. ¿Por qué nos tendría luego por ingratos, por indiferentes a su amor? ¿No puede mostrarse la gratitud y el amor a Dios en el cumplimiento fiel y exacto de todos sus preceptos? Segundo, la caridad para con nosotros nos impone, sí, ciertos actos sin los cuales no se salvaría; nos impone también algunos otros sin los cuales correría peligro; mas no nos impone cuantos la protegen y vigorizan; se ampara también y perfecciona con la observancia de los mandamientos. Tercero, no hay necesidad moral u obligación de que la potencia despliegue siempre su mayor esfuerzo, ya que ni siquiera estamos obligados a usar todas las facultades que tenemos: no están obligados a darse a la metafísica cuantos tienen capacidad para internarse en lo más hondo de sus problemas, como no están obligados a casarse cuantos pudieran, casados, tener hijos [4]. Aun la ley de la perfección de la caridad, por más que obligue a *obtener* esa perfección, no

[3] La Regla contiene algunas prácticas para los religiosos, que introduce con esta o parecida cláusula: «Commendamus fratribus»; entonces no las impone; sólo las aconseja; por lo mismo, no castiga su omisión. Pero no todas las prácticas las presenta con esa fórmula; aun fuera de los casos en que las impone bajo pecado grave, generalmente obliga bajo culpa o pena, según su carácter peculiar.

[4] «Por la divina Providencia fué el hombre provisto de aquellas cosas que son necesarias a la especie, sin que por ello estén todos los hombres obligados a usar de ellas. Le fué dada al hombre la habilidad para construir y la fuerza para pelear; mas no precisa que todos seamos constructores ni soldados. En la misma forma, aunque Dios haya provisto al hombre de facultad procreativa y de cuanto concurre al acto matrimonial, no por eso están todos en la obligación de procrear» (*Suma contra los gentiles* 1.3 c.136).

obliga a *ejercerla* [5]; en otras palabras, la perfección de la caridad no es materia, sino fin de la ley, y el fin de la ley no cae bajo la ley, en frase admitida y corriente entre los juristas [6]. Que si por precepto de la ley natural nos está vedado obrar contra razón, aun está por probar que obra contra razón quien hace lo que ésta aprueba, un acto que es bueno por su objeto y por sus circunstancias. ¿O es que lo bueno deja de ser bueno comparado con lo mejor? En fin, cuando los autores espirituales aseguran que Dios niega ulteriores gracias a los que no practican los consejos, acaso la afirmación pueda y deba entenderse en el sentido de que practicando los consejos se merecen esas gracias, más bien que en el otro de que se desmerezcan no observándolos: al estudiante que por haber estudiado mucho se le da sobresaliente, se le premia; al que estudió menos y se le da notable, no se le castiga.

En favor de esta otra sentencia añadiré algo que me parece ser fundamental en el caso. Toda deuda u obligación, legal o moral, grave o ligera, de necesidad o de conveniencia, cae bajo algún precepto, natural o positivo, divino o humano; de aquí la definición que del pecado nos dió San Agustín: palabra, obra o deseo contra la ley eterna (q.71 a.6); por eso *donde no hay ley no hay transgresión*, como dijo San Pablo (Rom. 4,15). Mas la ley y el precepto, amén de la consulta sobre los varios medios utilizables y el juicio sobre el medio más a propósito en un caso dado, envuelve el imperio del superior que dice: «Haz esto, obra así». El acto llamado imperio es peculiar al superior; la consulta y el juicio previos no le son exclusivos: toda persona ilustrada, experimentada, prudente, puede asegurar a otro: «Así obrarías mejor» [7]. Luego si el superior se contentare con manifestarnos el juicio que ha formado y no procediera más allá, obraría como persona particular: nos indicaría lo mejor, no nos lo mandaría; y no obrando como superior, no obligaría al súbdito [8]. Ni la razón o la conciencia del súbdito convierte en imperio el juicio, en precepto el consejo: la razón es pregonero, no legislador; anuncia una ley, no la establece.

---

[5] Si la observancia de los consejos fuera necesaria a la consecución de la perfección de la caridad, se explica difícilmente que dijera el Señor: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos...: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falsos testimonios...* (Mt. 19,17ss), y que afirme San Pablo: *Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca... Quien, pues, casa su hija doncella, hace bien, y quien no la casa, hace mejor* (1 Cor. 7,28 y 38).

[6] «De un modo nos obliga el precepto a lo que pretende como fin y de otro a lo que prescribe como materia. Cuanto a lo que pretende como fin, el precepto se cumple si de tal manera lo observamos que algún día lleguemos a ese término. Lo que prescribe como materia es lo que precisamente se ha de hacer u omitir. Y porque la perfección de la caridad se nos impone como fin, cumple suficientemente este precepto quien con su buena conducta llega a conseguir ese fin. Y llegará seguramente quien corre hacia la patria, aunque con escasa caridad; pues allí la caridad alcanzará su perfección» (CAYETANO, *In 2-2* q.184 a.3).

[7] Véase LUMBRERAS, *A perspective of obedience:* Cross and Crown, 1 (1949) p.139ss.

[8] Mientras el superior no manda, sino que deja a la elección de sus súbditos el bien mejor, viene prácticamente a decirles: «Así obraríais mejor, mas os es lícito obrar en otra forma». ¿Por qué, pues, se ofendería y castigaría al súbdito si éste usase de la licencia que se le concede? ¿Por qué pecaría el súbdito haciendo lo que el mismo superior le dice serle lícito? Se nos opone que por el hecho de que consta qué cosa sea mejor, no omitimos ésta sino porque la menos buena trae consigo mayor deleite o pide menor trabajo. Pero ¿no mezcló la divina Providencia la dulzura con la utilidad para que, llevados de aquélla, hiciéramos cosas útiles? Una cosa es obrar por el deleite como causa final del acto y otra es obrar por el deleite como causa parcial; quien elige el bien menor, no lo elige simplemente por deleitable—encontraría mayor deleite en el pecado—, aunque tampoco lo elija simplemente por bueno u honesto—hay mayor bondad u honestidad en el bien mejor—; lo elige por juntamente deleitable y honesto—dos causas parciales.

La elección, pues, del bien menor no es, de sí, pecado; tampoco, en consecuencia, la omisión del consejo o del bien mejor.

Cabe, sin embargo, que vaya acompañada de pecado: tal, si uno elige lo menos bueno por desprecio de lo mejor, o porque se ha fijado—por juramento, voto o propósito—contra la ascensión o progreso espiritual [9], o porque elige lo menos bueno llevado de la intemperancia, de la impaciencia, de la pereza, de la curiosidad; como hay pecado en la ejecución cuando obramos impaciente o negligentemente.

Si, no contentos con estos argumentos, perseveran algunos en hablarnos de la ley del amor, «que nunca dice: basta», se trata, en mi opinión, de una ley psicológica, no de una ley moral. El profesor amante de los libros se siente como forzado a estudiar más de lo que exige el cargo que desempeña, la cátedra que ocupa. También el inclinado a la bebida bebe instintivamente más de lo que precisa a la conservación de la salud. Y el que está enamorado de una joven, se ve como en la precisión de frecuentar su trato y visitarla más de lo que impone el precepto de la amistad. No negamos al amor a Dios parecida eficacia. De esta ley psicológica habla el Aquinate cuando escribe: «Se dice alguien perfecto en dos sentidos: o porque tiene ya la perfección o porque está en estado de perfección. La perfección del hombre consiste en la caridad, que le une a Dios... En estado de perfección están los que se obligaron solemnemente a lo que es anejo a la perfección. A la perfección de la caridad van anejas algunas cosas como preámbulo y preparación, tal la pobreza, la castidad, etc., por donde el hombre se libra de las preocupaciones de este mundo...; otras le son anejas como efectos, v. gr., el tomar sobre sí la cura de almas... Cuando, pues, se afirma que los perfectos están obligados a lo mejor, dícese verdad si por perfectos se entienden los que han llegado ya a la perfección, ya que éstos están obligados por una ley interna, que obliga inclinando; y así están obligados, según el grado de su perfección, a lo que cumplen. Que si por perfectos se entienden los que están sólo en estado de perfección, como los obispos y los religiosos, la expresión no es exacta, pues ni los obispos están obligados más que a aquello a que se extiende el cargo que tomaron de regir su iglesia, ni los religiosos más que a aquello a que se obligaron por lo que prometieron en su profesión» (*Quodlibeto* 1 a.14 ad 2).

4. Los pecados internos (q.72 a.7 ad 1)

Estos pecados, más numerosos por ser más fáciles y más peligrosos por ser menos conocida su malicia, son de tres clases: los malos deseos, los gozos ilícitos y las delectaciones morosas. Como de este último grupo hablaremos posteriormente (q.74 a.6), nos limitamos aquí a los dos primeros.

Que se distinguen entre sí por cuanto el deseo tiene por objeto un acto que es posible o futuro, y el gozo tiene por objeto un acto ejecutado o pasado.

El deseo puede ser absoluto y condicionado; puede, además, versar

[9] «Si alguno jura hacer lo que es pecado, pecó al jurar y peca al observar el juramento. Pero si uno jura omitir lo que es mejor, a que no está obligado, si bien peca jurando—porque pone estorbo al Espíritu Santo, que inspira los buenos propósitos—, no peca observando el juramento, aunque mejor hiciera no observándolo» (2-2 q.89 a.7 ad 2).

sobre el acto mismo y sobre su resultado o consecuencias. También el gozo puede mirar al acto en sí y a sus consecuencias o a sus frutos.

El deseo absoluto de un acto malo es pecado de la misma especie y malicia que el acto externo a que se ordena, pues el acto de la voluntad—en nuestro caso, el deseo—tiene por objeto el acto externo, y el acto externo en cuanto ordenado a la ejecución, es decir, con sus circunstancias. Así dijo el Señor: *Todo el que mira a una mujer para desearla, ya adulteró con ella en su corazón* (Mt. 5,28). Luego quien desea robar, peca contra justicia; quien desea robar cosa sagrada, peca contra justicia y religión. Mas, porque no deseamos lo que ignoramos, el deseo no reviste la malicia de las circunstancias desconocidas: quien desea al prójimo un mal, en general, peca sólo por odio; quien desee gozar de una mujer, ignorando que está casada, peca contra castidad y no contra justicia.

El deseo condicionado de un acto malo, aunque siempre ocioso y peligroso, no reviste la malicia de que le despoja la condición puesta al acto. Así, quien desea comer carne *si no fuera viernes*, no peca contra la abstinencia; quien quisiere casarse *si no fuera sacerdote*, no pecaría contra el voto. En cambio, quien quisiere fornicar *si no hubiese infierno*, pecaría contra castidad; como pecaría contra castidad el sacerdote que quisiera fornicar *si no estuviese ordenado in sacris*.

Porque el fin no justifica los medios, es ilícito desear un acto malo por sus efectos buenos; desear, por ejemplo, que el ladrón cometa un nuevo hurto para que caiga en manos de la justicia y sea castigado y enmendado, o desear que un criminal mate al jefe de la nación por la utilidad que pudiera a ésta seguirse de tal muerte.

El gozo de un acto formalmente pecaminoso o malo reviste toda la malicia que tuvo, al cometerse, dicho acto; es, en efecto, una aprobación del acto ejecutado. Quien se goza de un adulterio, consumado por él o por otro, peca por injusticia y por lujuria.

El gozo de un acto materialmente malo reviste su malicia objetiva; la circunstancia de haberlo cometido en sueño, durante la embriaguez, por ignorancia, no despoja al acto de la malicia que tiene del objeto. No es lícito alegrarse de haber quebrantado, por olvido, el ayuno, ni de la polución procurada durmiendo, ni del homicidio cometido sin querer.

Pero es lícito en ocasiones alegrarse del modo en que el acto, aun formalmente malo, se cometió; v. gr., del modo con que Ginés de Pasamonte hurtó el asno de Sancho—de suerte que agrade el ingenio y la traza que se dió el ladrón, no el hurto mismo—; y es lícito alegrarse de haber herido involuntariamente—en forma que el objeto de la complacencia sea la ausencia del voluntario o de la culpa.

En fin, es lícito alegrarse de los bienes consiguientes al acto malo; por ejemplo, de la humildad que tiene quien pecó. Así se alegra la Iglesia del inmenso beneficio de la Encarnación, motivado por el pecado de los primeros padres, que por eso llama «dichosa culpa».

Como del acto malo difieren los efectos, así del mal moral difiere el físico.

La caridad, por descontado, al obligarnos a amar a nuestros prójimos, nos obliga a desearles su bien y a procurárselo. No nos es permitido desear al prójimo un mal como mal: desear que el prójimo —justo o pecador—pierda la libertad, la salud, la vida. Ni nos es lícito alegrarnos del mal del prójimo en cuanto mal: regocijarse de su prisión, enfermedad o muerte.

Mas entre las cosas que nos obliga a amar la caridad hay un orden que cae bajo precepto. En este orden, como domina el bien del todo sobre el de la parte, domina el bien del alma sobre el del cuerpo. Podemos desear la amputación del brazo para salvar la vida, el destierro de un ciudadano para tranquilidad de la nación, la enfermedad de alguno para su enmienda. Trátase de una medicina que, si bien amarga o dolorosa, redunda en beneficio y no en perjuicio.

Un médico propina la medicina a sus pacientes, pero no les da toda la medicina que pudiera darles. La medicina es un medio para recobrar la salud, y los medios se miden por su fin. La caridad, que nos prohibe perjudicar al prójimo, quiere que el remedio que aplicamos al prójimo sea lo menos amargo o doloroso posible.

Es, pues, lícito desear al prójimo un mal físico y alegrarse del mal físico que le afecta; pero siempre como bien, suyo o ajeno; y a condición, sin embargo, que se trate de un mal necesario al efecto; no de un mal, por su calidad o cantidad, impertinente.

5. El pecado de la sensualidad (q.74 a.3-4)

Distingamos entre pasión y sensación: ésta es de la potencia cognoscitiva; aquélla, de la apetitiva. Por eso la sensación pertenece al sentido externo—gusto, tacto, etc.—y al interno—imaginación, estimativa, etc.—, mientras la pasión es del solo apetito sensitivo. Mas como el apetito sensitivo sea potencia ciega, toda pasión o movimiento del apetito sensitivo presupone una sensación; no necesariamente una sensación externa, pero sí interior: percepción de utilidad, de deleite, de daño, de repugnancia; percepción de bien o conveniente, percepción de mal o repugnante.

Al bien y al mal, en cuanto tales, mira el apetito concupiscible, donde tenemos seis pasiones, según se trate del bien y el mal presente —gozo y tristeza—, del bien y el mal ausente—deseo y fuga—, del bien y el mal con *abstracción* de su presencia o distancia—amor y odio—. Al bien y el mal, en cuanto difíciles de obtener o de evitar, mira el apetito irascible, en el cual tenemos cinco pasiones: tres movimientos de aproximación, al bien posible—la esperanza—, al mal superable—la audacia—, al mal de la venganza—la ira—; y dos de alejamiento, del bien imposible—la desesperación—y del mal casi insuperable—el temor.

El apetito sensitivo, integrado por el concupiscible y el irascible, es lo mismo que la sensualidad. Los actos o movimientos de ese apetito, sus once pasiones, son actos o movimientos de la sensualidad.

La sensualidad o el apetito sensitivo puede estudiarse según lo que reclama como propio, tal como existe y conviene hasta a los brutos—que tienen sus pasiones—; y en cuanto tal es evidente que la pasión no entra en la esfera de la moralidad; que las pasiones no son moralmente buenas ni moralmente malas; que, por lo tanto, no cabe buscar en la sensualidad un principio o sujeto del pecado. Puede, en cambio, estudiarse según aquella dignidad que reviste en el hombre, en quien puede obedecer a la voluntad; así dignificada y elevada, ¿puede la sensualidad ser principio y sujeto de un acto pecaminoso, de una pasión moralmente mala?

La sensualidad en el hombre puede pasar al acto—que es la pasión—, consiguientemente al acto de la voluntad, por redundancia del acto de la voluntad y anteriormente al acto de la voluntad. Consiguientemente pasa,

por ejemplo, en quien pretende reñir y se excita a la ira para luchar con más aliento; por redundancia, en quien se irrita mientras riñe—dada la estrecha unión de la parte sensible con la racional, al movimiento intenso de la voluntad sigue un movimiento en el apetito sensitivo—; anteriormente, cuando por estar uno excitado o irritado se decide voluntariamente a pelear o reñir.

Es claro a todas luces que los movimientos consiguientes de la sensualidad pueden ser pecados, aun mortales; en quien, para ejecutar, v. gr., un homicidio, excita en sí la ira. Mas entonces, pues el movimiento o la pasión de la sensualidad ha sido elegido e imperado por la voluntad, el pecado es de la voluntad y está en la voluntad más que en el apetito sensitivo.

Es también evidente que los movimientos redundantes en la sensualidad por la intención del acto de la voluntad son más bien efecto de la voluntad que de la sensualidad; no sólo cabe apellidarlos moralmente malos, sino que indican una mayor malicia, por llegar la del acto de la voluntad a rebosar en ellos. Pero, siendo la voluntad el primer motor, la sensualidad no es sujeto primario o principal de esos pecados.

El problema que se ventila reza con los movimientos antecedentes, en que obra el apetito sensitivo con plena independencia, y que, de ser malos, revelan a la sensualidad como principio único del pecado.

Distingamos entre estos movimientos los que quedan en el interior y los que se traducen en el acto externo: una cosa es la ira que hierve dentro y otra las palabras o hechos injuriosos en que se desahoga. Cuanto a la manifestación externa de la sensualidad, el Angélico está sobrado explícito. Los miembros exteriores, sujetos al dominio despótico de la voluntad, obedecen a ésta totalmente. Porque corre entre los animales y el hombre esta diferencia: la oveja huye apenas visto el lobo; el hombre no huye apenas descubierto el enemigo—antes de la huída interviene la voluntad, que impera, por lo mismo, esos actos externos—. No hablemos, por consiguiente, de un pecado que tuviera en la sensualidad su principio y su sujeto único. Sobre que, como diremos, el pecado de la sensualidad no puede ser grave, mientras puede serlo, para el Aquinate, ese acto exterior. «La blasfemia—dice—puede pronunciarse sin deliberación y repentinamente de dos maneras: primera, sin que uno se dé cuenta de que las palabras que pronuncia son blasfemas...; segunda, cuando se da cuenta de que son blasfemas, advirtiendo su significado; y en este segundo caso no se excusa de pecado mortal, como no se excusa quien por un movimiento súbito de ira mata al que tiene a su lado» (2-2 q.13 a.2 ad 3).

La cuestión queda limitada a los movimientos que no se manifiestan exteriormente, siempre previos al acto de la voluntad.

Por lo que toca a estos movimientos, caben dos hipótesis: que los advierta o no los advierta la razón. Si los advierte y, siendo malos, no los reprime, el pecado se atribuye con toda justicia a la razón; es el pecado de delectación morosa (q.74 a.6), que puede ser grave (ibid., a.8). El problema se ciñe a los movimientos que la razón no advierte.

Nos preguntamos, pues, si los movimientos de la sensualidad que anteceden el imperio de la voluntad y la advertencia de la razón, movimientos que, por lo mismo, son exclusivos de la sensualidad, puedan ser pecados, de los cuales ésta sería su único sujeto.

Santo Tomás responde afirmativamente. Por la afirmativa se había declarado un tiempo San Alberto Magno, su maestro. Pero éste abandonó luego su primera sentencia. Adoptada en obsequio a San Agustín, se

percató más tarde de que la frase ocasional era una glosa de Pedro Lombardo y no un texto del Obispo de Hipona. No le siguió en esto su discípulo, que mantuvo siempre, hasta en sus últimos escritos, una misma doctrina. La había apoyado en bases que juzgó sólidas.

El argumento del artículo 3 es sencillísimo: puede haber pecado en la potencia cuyo acto pueda ser voluntario y desordenado—el pecado se define acto voluntario desordenado y, siendo acto inmanente, tiene por sujeto la potencia que lo produce—; pero el acto de la sensualidad puede ser voluntario y desordenado; luego puede la sensualidad ser sede o sujeto del pecado.

Todo el punto de la dificultad consiste en la menor: ¿puede el acto de la sensualidad ser desordenado y voluntario?

Que sean desordenados algunos movimientos de la sensualidad es cosa manifiesta: tal el movimiento de fornicación que se levanta a la vista de una doncella, el de adulterio al ver pasar a la mujer del prójimo. Como advierte nuestro Alfonso Bautista (*In 1-2* q.24, ed.1648 p.742), el hecho de que consintiendo ese movimiento pecaríamos, prueba que tiende al mal o que es desordenado. Y lo que decimos de estos movimientos de la lujuria—cuyo desorden todos reconocemos—, dígase de los movimientos de ira, de temor, de odio, etc.

Probemos que esos movimientos de la sensualidad pueden ser voluntarios.

He aquí una primera prueba. El apetito sensitivo en el hombre participa de la voluntad, como participa de la razón la cogitativa. De ésta escribe Báñez: «La cogitativa en el hombre, por su unión o proximidad a la razón, tiene un cierto discurso, y no ya exclusivamente por instinto—como en los brutos—, sino que por cierto discurso percibe las intenciones que no son objeto de los sentidos. Hace, por ejemplo, este silogismo: Este es mi enemigo; mas éste es Pedro; luego Pedro es enemigo mío. También forma este otro: Platón es mi enemigo; pero Juan es hijo de Platón; luego Juan asimismo es enemigo mío. Además, es la cogitativa humana la que forma los juicios temerarios. Así cuando de una leve ofensa o de la omisión de un ligero obsequio arguye a la enemistad entre algunos, o cuando, por indicios insuficientes, sospecha un amor torpe en personas de diverso sexo y otras cosas por el estilo» (*In 1* q.78 a.4 dub.7: ed.1591 col. 1026s). De la sensualidad nos dice Cayetano: «Nuestras potencias apetitivas sensitivas sobrepujan la naturaleza toda de los brutos por el hecho de moverse con una cierta libertad. Ni sólo porque actualmente son movidas o no movidas por la voluntad, sino porque de sí son en algún modo libres. Y digo en algún modo, porque no son tan libres que puedan producir un acto deliberado; pero han logrado un como resto de libertad por su elevación hasta la naturaleza racional de que dimanan» (in q.74 a.4). Esta participación o partecica de la voluntad, o esta voluntad imperfectamente participada, bastaría para el pecado venial, que es pecado imperfecto.

Añadimos que un acto puede ser voluntario no sólo cuando imperado, mas también cuando no impedido por la voluntad; pero ese movimiento o pasión antecedente, aunque no imperado, pudo ser impedido o estorbado por ella. Que nuestra parte superior tenga efectivamente imperio o predominio sobre las pasiones, lo sabemos todos por experiencia: invocando o apelando a consideraciones universales calmamos nuestra ira, nuestro temor, nuestra tristeza; tratamos a su vez de calmarlas en otros (1 q.81 a.3); y como todas las cosas de este mundo tengan una parte de bien y una parte de mal, resultan aceptables o detestables según y como

se las mire; de aquí que la razón, oponiendo a la sensualidad—por el intermedio de la imaginación—el aspecto que ella descuidara, pueda trocar el gozo en tristeza (*De verit.* q.25 a.4). También la voluntad pudo ocupar la fantasía en otras imágenes, excluyendo así las que excitan en la sensualidad aquellos movimientos desordenados. «Tiene la voluntad —dice el Angélico—en algunos actos un dominio absoluto; en otros, parcial o relativo. Tiénelo absoluto en los actos que ella misma impera y se dicen y son deliberados. Parcial, por el contrario, lo tiene en los que no proceden de su imperio, mas ella pudo impedir, y así le están sujetos en cuanto a ser estorbados o no serlo» (*In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2). Y en otro lugar: «El movimiento del apetito sensitivo cae bajo el imperio de la razón, porque ésta, adelantándose, puede mandar e impedir que se realice» (*Quodl.* 4 q.11 a.1 ó 21, según las ediciones).

La objeción principal que suele oponerse a esta doctrina es que «nadie está obligado a lo imposible» y que evitar todos los movimientos desordenados del apetito sensitivo nos es a los mortales imposible de todo punto. La objeción no es nueva, y de ella se había hecho cargo el Aquinate. «En el estado presente de la naturaleza caída se precisa la gracia habitual sanativa de la naturaleza para que el hombre se libre completamente del pecado. Esta curación afecta más bien al alma en la vida presente, ya que el apetito carnal no ha sido del todo restablecido o mejorado. Por eso el Apóstol, en la persona del hombre justo o que está en estado de gracia, dice: *Yo mismo, que con la mente sirvo a la ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado* (Rom. 7,25). En este estado puede el hombre evitar todo pecado mortal, que viene de la parte superior; mas no puede evitar todos los veniales, dada la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos puede la razón reprimir aisladamente—uno por uno, éste, ése y aquél—, y de aquí su condición de pecado o de voluntario; pero no puede reprimirlos todos—en conjunto—, pues mientras se esfuerza por resistir a uno, se levanta por ventura otro, además de que la razón no puede estar continuamente alerta para evitarlos» (1-2 q.109 a.8). No cabe encarecer más la dificultad.

Pero el Angélico no la cree invencible. También el hombre—añade—que carece de la gracia santificante puede evitar cada uno de los pecados mortales y aun todos por un cierto tiempo, no siendo menester que, por estar en pecado, peque continuamente. Pero no le es posible mantenerse por mucho tiempo sin cometer nuevo pecado grave. De hecho, en los casos imprevistos no obramos por reflexión, sino por hábito. Y aunque pudiéramos reaccionar contra el hábito si reflexionáramos, no nos es posible estar siempre sobre nosotros mismos. Un niño de carácter inquieto puede conducirse con relativa gravedad por media hora en la iglesia, por una hora en la escuela, es decir, de las ocho a las nueve, de las nueve a las diez—sin que sea dado señalar un tiempo en que le sea imposible esta seriedad reflexionada—; mas no puede mantenerse grave todo el día. El pecador, habitualmente enemistado con Dios, con el fin último verdadero, no puede obrar por hábito y como justinto cual si estuviera habitualmente ordenado a El; es preciso que reflexione, que esté muy en guardia para contrarrestar su mala propensión; pero esta actitud reflexiva, por serle violenta, no puede ser constante. Ahora bien, como al pecador se le imputan esos pecados graves, porque pudo evitar cada uno de ellos, así se le imputan al justo los movimientos desordenados de la sensualidad, que pudo evitar aisladamente.

La opinión de Santo Tomás será todo lo rígida que se quiera; de seguro refleja muy alta perfección, la que corresponde a ese compuesto armónico que llamamos hombre, donde la razón ocupa el primer puesto y donde el apetito sensitivo debe obedecer y no mandar; que si éste, por su proximidad a la razón, tiene una excelencia que por su naturaleza no le compete, no es para que se vuelva contra la potencia que le dignifica, sino para que obre, por el contrario, racionalmente. ¿Y no es éste el ideal a que miran los autores místicos y ascéticos al recomendar la mortificación de los sentidos externos e interiores? ¿No es éste el blanco de la larga purificación a que Dios somete en sus santos el apetito concupiscible y el irascible?

La doctrina podrá aceptarse o rechazarse; mas no es lícito, aun para hacerla aceptable, desfigurarla. Y la desfiguran cuantos para que haya pecado en la sensualidad exigen consentimiento o advertencia. El Angélico escribió terminantemente: «No se dice que haya pecado en la sensualidad en virtud de un consentimiento interpretativo de la razón, porque, cuando el movimiento de la sensualidad antecede al juicio de la razón, no cabe hablar de consentimiento, expreso o interpretado» (*De verit.* q.25 a.5 ad 5). En la propia 1-2 q.74 a.3 ad 3: «Lo que el hombre hace sin deliberar, no lo hace enteramente, pues en ello no toma parte alguna lo que en el hombre es elemento principal. De aquí que el acto no sea plenamente humano. Ni, por lo mismo, un acto perfectamente virtuoso o pecaminoso, sino algo imperfecto en estos géneros. Por lo cual el movimiento de la sensualidad antecedente a la razón es pecado venial, que es algo imperfecto en el género del pecado».

No exageremos, pues, la malicia de estos primeros movimientos. Se trata, como se demuestra en el artículo 4, de pecado no más que venial. Aun los pecados veniales admiten sus más y sus menos y deben distinguirse según el grado de venialidad: si el hurto de una peseta es pecado leve, el de 50 céntimos será más leve aún. En la q.89 a.2 se reducen a tres categorías estos pecados veniales. Y Santo Tomás ha dicho y repetido que los pecados de la sensualidad son pecados levísimos (*In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2; *Quodl.* 4 q.11 a.1 ó 21, según las ediciones).

Tampoco conviene exagerar la extensión de dicho pecado. No son desordenados todos los movimientos antecedentes del apetito sensitivo; como hay un movimiento de envidia, hay otro de compasión. Ni todos los movimientos desordenados son voluntarios o pudieron ser estorbados por la voluntad. Algunos, en efecto, provienen de la disposición fisiológica u orgánica; sobre las funciones de la vida vegetativa, la voluntad no tiene dominio alguno.

Ni le están sujetos cuantos proceden de la imaginación; aun en quien duerme puede excitar la fantasía movimientos de la sensualidad, que el durmiente no puede impedir por carecer del uso de la razón; y hasta pueden excitar esos movimientos en personas despiertas el demonio y el prójimo: no hablemos de imperfectamente voluntario cuando se sufre violencia. Pueden, en fin, asistirnos en determinadas ocasiones motivos muy plausibles para ocuparnos en obras buenas—por ejemplo, en el estudio de la moral—, previendo que se levantarán algunos movimientos en atención a la materia; dichos movimientos no se imputan a la voluntad, ya que previa y razonablemente han sido permitidos por ella [10].

[10] Véase LUMBRERAS, *De sensualitatis peccato:* Divus Thomas (Pl.) 32 (1929) p.225ss.

6. La causa del pecado (q.71 a.1)

Los antiguos, como observa Medina (in q.75 a.1), tuvieron que disputar con los herejes, y en particular contra los maniqueos, sobre la causa del pecado. No lo explicaban éstos por nuestro libre albedrío, sino que, al lado del Dios bueno, fuente de todo bien, fingieron un dios malo, causa de todo mal. Contra ellos escribió San Agustín, demostrando que el pecado se debe a la voluntad, que obra libremente prescindiendo de la norma o regla de su acción. En el Doctor de Hipona se ha inspirado el de Aquino.

Para Santo Tomás, el pecado no es precisamente un desorden o privación del orden, cual si el desorden o la privación fuera algo subsistente, ya que el mal, de darse puro, se destruiría a sí propio: no hay enfermedad si no hay enfermo, y la que acaba con el enfermo deja de existir. El pecado es más bien un acto desordenado o privado del orden que debiera tener.

Por cuanto es acto, el pecado importa una entidad, y esta entidad procede de una causa eficiente, que podrá ser defectuosa, pero que no produce esa entidad por lo que tiene de defecto, sino por lo que conserva de eficiencia. Aun la malicia positiva, en que hemos puesto el constitutivo formal del pecado (ap.II p.9158s) se debe a la eficiencia y no a la deficiencia de la causa: la voluntad, que va al bien conmutable, objeto de su acto.

Por cuanto es desordenado, en cambio, el pecado denota privación, que es algo más que la negación simple o sencilla. Esta última no reclama una causa: para que haya luz, precisará que salga el sol; para quedarnos en tinieblas, basta que el sol no salga—suprimida la causa, se suprime el efecto—. Pero la simple negación no es un mal: una mesa no es mala porque carezca de ojos, ni es deficiente el hombre porque no tenga la fuerza del león o la vista del lince. El mal es privación de algo que es debido o corresponde a una persona o cosa: es *malo* un instrumento cuando no sirve para lo que es, y es el hombre defectuoso cuando le falta un brazo o una pierna. No cabe preguntarse por qué esta mesa no tiene movimiento, por qué fulano o mengano está sin alas; mas cabe preguntarse cómo es que un cuchillo no corta, cómo es que zutano ha nacido o se ha vuelto ciego. Lo que corresponde a una cosa no le falta mientras siga su natural inclinación; cabe, sin embargo, que otra consiga desviarla o interponerse en su camino: una piedra bajará al centro abandonada a su propio peso; si no baja, es que ha encontrado obstáculo; si sube, es que una fuerza mayor la violenta.

La causa de una privación, que es decir de un mal, no va ni puede ir a la privación directamente, pues el bien tiene razón de fin, el mal no puede finalizar una intención. No obramos por un mal; como vemos sólo lo que tiene color, queremos exclusivamente lo bueno: el león, al matar al ciervo, pretende alimentarse; el hombre que comete fornicación, busca el deleite. Si allí tenemos un mal en el efecto, es porque no se compadecen vida propia y utilidad ajena; si aquí tenemos un mal en el acto, es porque el bien sensible se prefiere al bien de la razón.

El pecado, por ser acto inmanente (q.74 a.1), no designa un mal en el efecto, ni, por lo tanto, un mal que pueda atribuirse a sus causas formal o material—formal, cuando al advenimiento de una forma cesa o se corrompe la contraria; material, cuando por indisposición de la

materia, v. gr., la cera, no se recibe o imprime en ella la forma, del sello por ejemplo—. El pecado dice exclusivamente un mal en la acción, una acción mala o defectuosa; defecto y malicia que provienen de un accidente o deficiencia de la causa eficiente, en nuestro caso la voluntad.

De un accidente, porque la actividad nace de la energía, y si la acción va acompañada de defecto, es que el defecto se asociaba con la energía: no es la debilidad del estómago lo que causa la digestión, pero la mala digestión se debe a un estómago indispuesto—la indisposición es accidental al estómago.

De una deficiencia, porque nadie da más de lo que tiene: un artista consumado podrá producir una perfectísima obra de arte, que no esperamos de un aprendiz aunque éste sinceramente lo pretenda.

La causalidad accidental tiene que reducirse a la directa: se corrompe una forma porque se produce la contraria, y el agente miraba a producir, en ninguna manera a corromper; se encontró una víbora mientras se cavaba en busca de un tesoro, y el agente pretendía dar con el tesoro, no con la víbora. Como van los niños tras un dulce que es simultáneamente perjudicial, así corre la voluntad al bien útil o deleitable que es, a la vez, un mal o deshonesto. Al causar directamente lo que hay de positivo en el pecado, la voluntad causa incidentalmente el desorden o la malicia privativa del acto.

El defecto de orden que acompaña al acto viene de un defecto de dirección que acompaña a la voluntad. Si un carpintero, por ejemplo, tuviera que serrar una tabla conforme a determinado patrón, modelo o regla, y no la sierra bien—que es serrarla mal—, el defecto de la sección se debe a que el carpintero no aplicó la regla o el modelo. Así, la prosecución del deleite o de otro bien cualquiera debe el hombre medirla y regularla con la norma de la razón y de la ley divina; la voluntad ha elegido mal por no haber usado, por haber prescindido, de esa norma.

Este defecto de la voluntad, lógicamente anterior a la mala elección, no es todavía pecado. No peca contra el arte el carpintero por el hecho de no tener el listón o regla continuamente entre las manos; peca cuando empieza a serrar sin emplearle. No peca contra justicia un juez por el hecho de que no presta oídos a alguno o a todos los contendientes; peca cuando se pone a dar el fallo sin oír a las dos partes litigantes. Tampoco peca la voluntad por el hecho de no mover y mantener al entendimiento en una perpetua atención y consideración de la norma de la moralidad; peca cuando, descuidando la norma, pasa a la elección. La consideración no se imponía sino en virtud de la elección en perspectiva; para que la elección resultara cual debía ser, precisaba que el objeto fuese examinado imparcialmente: en lo que tiene de bueno—útil o deleitable—y en lo que tiene de malo—contrario a la razón, a la ley divina, deshonesto—; el entendimiento se fijó o detuvo en la primera consideración; no miró a la norma de la moralidad, no comparó el objeto, suficientemente siquiera, con esa norma; y la voluntad, consciente de la mirada unilateral del entendimiento, en vez de imponerle un ulterior estudio, una revisión imparcial y plena de la causa, se precipita a la elección. En esta elección precipitada de la voluntad está el pecado. Pecado que es acto voluntario, porque la voluntad pudo desviar el entendimiento de aquella su mirada parcial, pudo imponerle un nuevo examen del proceso, pudo en tanto diferir su consentimiento. Pudo y no lo hizo. Y es pecado, que es acto desordenado, porque se trata de una elección irracional, de una elección discorde con su norma, de una elección con-

traría a la que el objeto, imparcialmente considerado, debía inspirar (cf. *De malo* q.3 a.1; *Contra gentes* 3,10).

Con Medina empezamos y con Medina vamos a concluir, advirtiendo que, «si bien esta doctrina se verifique expresa y distintamente del pecado por comisión, puede también verificarse del pecado por omisión, ya porque la omisión no se da sin acto, ya porque incluso en la omisión cabe considerar algo que la voluntad causa intencionadamente—la ausencia del acto positivo—, a que se asocia accidentalmente y sin pretenderlo la aversión y el desorden con respecto a la ley divina, de donde tiene la omisión el que sea mala y culpable» (in h. a.).

7. La ignorancia, causa del pecado (q.76)

La ignorancia dice defecto de conocimientos o de ciencia. Si se trata de simple negación, hablamos de nesciencia cuando el sujeto no está capacitado, o de ignorancia física cuando pudo, mas no debió tenerlos. Si envuelve, por el contrario, privación de lo que al sujeto compete conocer, tenemos la ignorancia moral o propiamente.

Como hay conocimientos especulativos y prácticos, o ciencia especulativa y práctica, también hay una ignorancia especulativa—de cosas no ordenadas directamente a la acción; por ejemplo, de los artículos de la fe—y otra ignorancia práctica—de cosas ordenadas directamente a regular nuestra conducta, v. gr., de los preceptos del Decálogo.

Esta segunda suele distinguirse en ignorancia del derecho, o proposición universal, e ignorancia del hecho, o proposición particular: uno, efectivamente, puede ignorar que los trabajos serviles están prohibidos en domingo, y puede, sabiendo esto, ignorar si tal o cual trabajo sea servil. Cabe también una ignorancia total y otra parcial; ésta supone conocida parte de la malicia del acto, mientras aquélla la excluye totalmente: puede ignorar un cazador ser un hombre lo que se mueve entre las zarzas y puede, sabiendo que es un hombre, ignorar ser su padre.

Se distingue asimismo en ignorancia antecedente, consiguiente y concomitante; de las cuales, las primeras se denominan por su respecto a la voluntad, y la tercera por su respecto al acto. Antecedente es la no querida; consiguiente, la querida en sí—afectada—o en su causa—crasa o supina, si no se ha puesto ninguna o casi ninguna diligencia para colmarla; simplemente leve, si se han puesto algunas diligencias, por más que insuficientes—; concomitante, la que acompaña al acto como algo habitual en quien lo hace. Tomo del P. Lárraga los ejemplos. De la ignorancia antecedente: Pedro anda a caza y, juzgando invenciblemente que mata a un oso, sucede que mata a un hombre; conoce después su yerro y le pesa, porque, a saberlo, no hubiera disparado el tiro. De la concomitante: en el mismo caso, Pedro, hechas las diligencias y creyendo invenciblemente que es un oso, mata a un hombre, y después, viendo que es un enemigo suyo, se alegra y dice que, si lo hubiera conocido, hubiera ejecutado lo mismo. De la consiguiente afectada: No quiero saber los días de ayuno para poder comer sin escrúpulos. De la consiguiente crasa o supina: Quiero saber mi teología moral, pero me empleo continuamente en la caza y apenas abro un libro. De la consiguiente simplemente tal: Quiero saber, pero no estudio bastante, porque soy flojo (Lárraga-Lumbreras, *Prontuario de teol. mor.* I,32).

Tanto la ignorancia práctica cuanto la especulativa puede ser habitual—que es propiamente la ignorancia—y puede ser actual—por olvido o inadvertencia—, pues quien sabe que no es lícito los viernes comer carne puede no percatarse de que hoy es viernes al sentarse a la mesa. Cabe también que sea vencible o invencible: es vencible si pudo deponerse usando de aquella diligencia que emplea el varón prudente—varía según la importancia de la materia o gravedad del caso—; invencible, si con esa diligencia no pudo superarse.

Al preguntarse Santo Tomás en el artículo 1 si la ignorancia puede ser causa del pecado, prescinde de si el pecado haya de imputarse al agente—de esta imputabilidad trata en los artículos 3 y 4, donde veremos que a veces la ignorancia le excusa—; nosotros mismos hablamos con frecuencia de homicidio casual o involuntario, aunque por esta su condición no sea imputable.

La respuesta es afirmativa si llamamos causa a quien quita un obstáculo: quien retira lo que impide que una piedra caiga, no da a la piedra su movimiento de descenso—que tiene sencillamente de su peso o gravedad—; aparta sencillamente lo que estorba su curso. Suponiendo que a sabiendas uno no pecaría, la ignorancia quita la ciencia que impediría el pecado.

La razón dirige nuestros actos comparando el hecho o proposición particular con el derecho, la ley o la proposición universal; v. gr., hay que evitar el adulterio; pero este acto es adulterio; luego hay que evitar u omitir este acto. Quien ignorare la mayor—que el adulterio está prohibido, que es malo, que debe evitarse—o ignorase la menor—que el acto en cuestión es adulterio—, no podría argüir a la necesidad moral de evitar tal acto.

Luego la ignorancia, causa del pecado, no es sólo la ignorancia del derecho, mas también la del hecho. En efecto, la conclusión del silogismo práctico es particular—este acto—, y una conclusión particular no sale, en lógica, de dos particulares, ni de una premisa universal, sino mediante otra particular; pero se impide el resultante de dos causas con que se quite cualquiera de ellas.

Causa del pecado es la ignorancia total y la parcial: el cazador no hubiera disparado, a saber que mataba a un hombre o mataba a su padre. Es asimismo causa del pecado la ignorancia antecedente y la consiguiente, como se ve por sus definiciones y por sus ejemplos; aun la consiguiente afectada, supone que el ayuno se observaría si se tuviera conocimiento de la ley. Causa del pecado puede ser la ignorancia actual, y no sólo la habitual; porque se trata de un silogismo que se hace en la actualidad y cuyas premisas deben ser conocidas actualmente; poco importa que un tendero disponga de un buen metro si, al medir el paño, no le usa; y poco importa que uno sepa las dos proposiciones, universal y particular, si, cuando se ofrece el caso de emplearlas, se olvida de ellas. La ignorancia, en fin, causa del pecado es tanto la invencible cuanto la vencible: concurre porque existe y no porque pudo vencerse o no existir; el cazador mata a un hombre que creyó un oso precisamente por creerlo tal, ya se equivoque por la imposibilidad de deponer su error o ya por negligencia en enterarse.

8. Triunfo de la pasión sobre la ciencia (q.77)

Pretendieron algunos filósofos que peca tan sólo el ignorante; que, consiguientemente, basta ser sabio para vivir honestamente. Podemos oponerles el testimonio de dos hombres experimentados, Ovidio y San Agustín. Aquél dijo: «Veo lo mejor y lo amo; sigo, no obstante, lo peor» (7 *Met.* 20). Y éste se vió forzado a exclamar: «Se alzan los ignorantes y arrebatan el cielo, mientras nosotros, con toda nuestra ciencia, nos revolcamos en la carne y en el fango» (*Conf.* 8,8).

Se plantea el problema en estos términos: quien sabe que toda fornicación es mala y que debe evitarse, ¿puede ser arrastrado por la pasión a juzgar que es buena y deseable?

Ante la ocasión o la tentación de fornicar, el hombre se pregunta: ¿cometeré o evitaré esta fornicación? Vamos en pos del bien y huímos o evitamos el mal. El hombre en cuestión sabe que el pecado es un mal y que toda fornicación es pecado. Para juzgar que esta fornicación debe omitirse, bastará este sencillo silogismo práctico: el pecado debe evitarse; pero esta fornicación es pecado; luego esta fornicación debe evitarse.

El efecto o resultante de una causa doble viene a impedirse, como hemos dicho (p.960), con suprimir cualquiera de ellas. Si falta la proposición mayor, universal, o la proposición menor, particular, no tendremos la mencionada consecuencia.

El conocimiento de la proposición puede existir habitual y no actualmente: un teólogo no piensa incesantemente en teología. Y como las acciones humanas, que trata la razón de dirigir, sean singulares—que deben ponerse u omitirse ahora y en estas circunstancias, y deben, por lo mismo, ser estimadas buenas o malas al presente—, el solo defecto de consideración actual basta para impedir dicha consecuencia.

Esta inconsideración actual de lo habitualmente conocido puede tener dos causas: el solo defecto de consideración—porque no atendemos o no reflexionamos—y algo incompatible con esa consideración—que nos impide atender o reflexionar—. En el primer caso no comparamos los dos términos, fornicación y pecado; en el segundo, esta comparación se nos estorba; en ambos, la razón *no juzga* o no concluye que este acto deba evitarse; lo que no equivale a juzgar o concluir que deba hacerse.

Pero sucede que, víctima de la pasión, juzga o concluye el hombre que le es conveniente fornicar. La pasión que le impide considerar la fornicación en la formalidad que tiene de pecado, le seduce y detiene a que la considere en su calidad de deleitable. Pásale lo que al juez que, mientras no percibe los argumentos o pruebas de una parte—que las profiere en voz baja y tímida—, oye perfectamente los cargos o descargos de la otra—que los expone como a voz en grito—. Por una inicial condescendencia deja que la pasión presente exagere sus títulos, escucha con marcada avidez sus pretensiones y, sin prestar idéntico interés a los postulados de la conciencia, se apresta a dar el fallo.

Como de una proposición particular no se concluye nada sin el auxilio de otra proposición universal, la misma pasión viene en socorro de la razón, inspirándole esta proposición universal acomodada al caso: el deleite es un bien, lo deleitable es bueno. Y tenemos el silogismo: Me conviene lo que deleita; pero este acto es deleitable; luego me conviene ponerlo.

Que la fornicación sea deleitable, lo ha dicho la pasión a grandes voces. Que convenga lo que deleita—pecado o no pecado—, no es un principio que se imponga a la primera insinuación. Por eso dijo Santo Tomás que el silogismo del incontinente—que cede a la pasión—y el del continente—que la resiste—constan de cuatro proposiciones; en nuestro caso: la fornicación es deleitable, la fornicación es pecado; lo deleitable debe seguirse, aunque sea pecado, y el pecado debe huirse, por más que sea deleitable; la conclusión del incontinente viene del primer medio; la del continente, por el contrario, del segundo (*De malo* q.3 a.9 ad 7).

¿Por qué, al argüir, apeló el incontinente al primer medio o fijó su atención en el deleite, más bien que en el pecado? Cayetano (in a.1) nos recuerda que el apetito animal va principalmente tras lo que conviene al compuesto, mientras por el apetito natural cada potencia sigue su propia conveniencia. Excitada fuertemente una pasión, no es sólo el apetito sensitivo lo que se impresiona y se conmueve; todo el hombre es modificado y dispuesto diversamente a lo que estaba antes. Y así dispuesto, le conviene ahora lo que antes no le convenía, lo que en absoluto tampoco actualmente le conviene. Por serle conveniente en estas circunstancias, juzga la estimativa convenirle efectivamente; juicio que ratifica la razón, porque, tratándose de casos singulares, concede a la estimativa mucho peso. En vano representamos al que está complicado en mortal riña que le apresará la justicia, que será encerrado en una cárcel, que morirá probablemente a manos del verdugo; en vano su esposa se le arroja a los pies y le expone la suerte que correrán sus hijos, la pobreza, la soledad, la infamia futuras de la casa; nada de esto escucha: repercute con sobrada fuerza el grito bestial de la venganza para que pueda percibirse la sosegada voz de la prudencia.

Ante un peligro corporal hay quien cierra los ojos, que es como dar un salto en el vacío, suceda lo que suceda o pase lo que pase. ¿No hemos observado análoga conducta al ceder a una tentación? Se trataba de un ligero deleite, corporal, incompatible con mejores y perdurables bienes; hemos dejado de mirar a éstos y nos hemos arrojado tras aquel deleite, cualesquiera que pudieran ser las consecuencias de tan loca aventura.

Sabiendo que la fornicación es un mal, quien sucumbe a la tentación *juzga* ya que es un bien. ¿Es incompatible este juicio con aquella ciencia? No lo es realmente. Se trata allí de un bien con respecto a la ley que debiera iluminar y dirigir el juicio práctico; se trata aquí de un bien con relación al hombre que ha cerrado los ojos a ese faro y norma. Negar que la fornicación debe evitarse, fuera un error incompatible con la ciencia; juzgar que esta fornicación debe admitirse, es un error que se compadece perfectamente con la ciencia, aunque pugna y es incompatible con la prudencia.

La razón puede sobreponerse al impulso y a la tiranía de la pasión. Desde el momento que la fornicación se le ofreció como bien deleitable y como mal moral, desde el punto que advirtió tratarse de un deleite mezquino, impeditivo de superiores bienes, de una pérdida que no sería compensada por la ganancia, la razón pudo formar su silogismo práctico partiendo de la malicia de la fornicación e insistiendo en la disonancia del acto con la ley, norma de las acciones: esta fornicación, aunque deleitable, es pecado. Prefirió, en cambio, partir de su deleite y fijarse en la consonancia del acto con las ansias de la concupiscencia: esta fornicación, aunque pecado, es deleitable.

Porque hablamos de preferencias, la responsable tiene que ser la voluntad, que excita al entendimiento y le sostiene en su ejercicio. A lo

que es en parte bueno y en parte malo no va la voluntad irresistible o necesariamente: si por lo que tiene de bueno invítala el objeto a que se acerque, por lo que tiene de malo la inculca se mantenga a distancia; si elige aproximarse, es porque quiere. Porque quiere, detiene al entendimiento en la consideración de aquel deleite; y porque quiere, se remite a su fallo precipitado, sin imponerle que someta todo el proceso a un ulterior y más completo examen. La parcialidad del entendimiento es voluntaria.

Pero ya dijimos a otro propósito (p.958) que esta parcialidad no se identifica con el pecado: la consideración se ordena al juicio, y el juicio a la elección, en que el pecado consiste propiamente.

9. Remisibilidad del pecado de malicia (q.78)

Un indicio de la mayor gravedad del pecado de malicia nos la ofrece la dificultad que encuentra en el perdón.

Dícese pecado de malicia al que procede, no de la ignorancia o defecto del entendimiento, ni de la pasión o defecto del apetito sensitivo, sino de la mala elección o defecto de la voluntad (q.78 a.1). Quien peca por ignorancia, no sabe que obra mal; quien peca por pasión, no advierte, al sucumbir, el mal que obra; quien peca por malicia, elige con pleno conocimiento de causa obrar el mal por no verse privado de algún mezquino bien.

De dos fuentes puede nacer este pecado: de viciosa disposición transformada en hábito y de la sola remoción de lo que impediría la elección pecaminosa (q.78 a.3). En el primer caso, este pecado de malicia no es pecado especial, pues cabe un hábito vicioso en los distintos géneros de pecados. En el segundo, este pecado de malicia es pecado especial —de presunción, desesperación, etc.—, y llámase pecado contra el Espíritu Santo. La razón de este apelativo nos la da Santo Tomás (2-2 q.14 a.1), a quien traduce y glosa Granada: «En tres maneras puede pecar un hombre, conviene a saber, o por flaqueza, o por ignorancia, o por malicia. Pecar por flaqueza es pecar contra el Padre, a quien se atribuye el poder, como pecó San Pedro cuando negó a Cristo. Pecar por ignorancia es pecar contra el Hijo, al cual se atribuye el saber, como pecó San Pablo cuando perseguía a la Iglesia. Pecar por malicia es pecar sabiéndolo y por pura maldad, que es pecar contra el Espíritu Santo, al cual se atribuye la bondad, como pecaron los fariseos» (*Comp. de doctr. crist.* p.2.ª c.21; ed.Cuervo, t.13 p.233).

Que el pecado de malicia, en el sentido de pecado por hábito, no se perdona tan fácilmente como los pecados por ignorancia y por pasión, viene de la dificultad del arrepentimiento (q.78 a.4 y a.2 ad 3), condición indispensable para el perdón; viene, a su vez, de no presentar el pecador atenuante alguna de su culpa: quien peca por ignorancia puede excusarse diciendo: «No supe lo que hice»; quien peca por pasión puede excusarse diciendo: «Me arrastró la pasión»; quien peca por propósito deliberado no tiene excusa (q.77 a.8 ad 1; q.88 a.2). De aquí la mayor gravedad de este pecado y su mayor indignidad de remisión; de allí la frecuente indisposición por parte del sujeto. Que ni limitan el poder, la bondad y la misericordia de Dios, ni disminuyen las facultades o la indulgencia de la Iglesia.

Si, en cambio, por pecado de malicia entendemos el pecado—o el

pecado de blasfemia—contra el Espíritu Santo, nos encontramos con una de las frases más terribles que pronunciara el Salvador, y que parece quitar toda esperanza a los que *fueron rebeldes a la luz* (Iob 24,13). Leemos en efecto: *Cualquier pecado y cualquier blasfemia se perdonará a los hombres; pero la blasfemia contra el Espíritu no se perdonará. Asimismo, a cualquiera que hablare contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero a quien hablare contra el Espíritu Santo no se le perdonará ni en esta vida ni en la otra* (Mt. 12,31s).

El Angélico explica en otra parte (2-2 q.14 a.3) que este pecado se dice irremisible por cuanto no lleve en sí título alguno a la indulgencia; como hay enfermedades que se llaman y son mortales, porque quitan hasta la voluntad de echar mano de las medicinas. Dios puede curar éstas con su virtud infinita y puede perdonar aquél, como obrando un milagro, por su omnipotencia y misericordia ilimitada.

De esta misericordia sin límites se dieron las llaves a la Iglesia. Hermosamente dice el papa Gelasio: «No hay pecado alguno por cuya remisión o no ore la Iglesia o que no pueda ésta absolver a los penitentes en virtud de los poderes que por Dios le fueron concedidos; le fué dicho, en efecto: Todo lo que perdonéis sobre la tierra, todo lo que desatéis sobre la tierra. En la palabra *todo* entran todos, cualquiera que sea su calidad y número» (DB 167).

A propósito de la frase evangélica citada observa nuestro Báñez: «Palabras casi idénticas pronunció Jesús en San Juan: *Me buscaréis y vendréis a morir en vuestro pecado.* Y a continuación: *Os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque, si no creyereis ser yo lo que soy, moriréis en vuestro pecado* (Io. 8,21 y 24). Donde Nuestro Señor Jesucristo patentiza la libertad de nuestro albedrío y la eficacia de su gracia, de modo que nadie tenga por qué desesperar en esta vida, por gravísimos que sean los pecados de que es culpable. Se señala también en estas frases la dificultad de la penitencia y, por lo tanto, se exhorta misericordiosamente a los hombres a implorar sin tardanza la divina misericordia. De igual modo habló el Apóstol (Hebr. 6,4 y 6): *Es imposible que aquellos que han sido una vez iluminados y que han gustado..., si después de todo esto han caído, que sean renovados por la penitencia.* Y, sin embargo, añade luego (ibid., v.9s): *Tenemos mejor opinión de vosotros y de vuestra salvación; porque no es Dios injusto, para olvidarse de lo que habéis hecho.* Donde parece que el Apóstol habla con algún encarecimiento, diciendo: No es Dios injusto. Ciertamente no fuera injusto aunque no recompensara las obras buenas antecedentes al pecado, ya que por éste fueron mortificadas; ni fuera injusto si no convirtiera al pecador en atención a aquellas obras. Pero quiso decir San Pablo: Dios es misericordioso y querrá convertiros de vuestros pecados, para que recibáis el premio merecido por aquellas obras. Y es lo que dice: No se ha olvidado de vuestras obras, sino que desea recompensaros por ellas» (*In 2-2* q.14 a.3: ed.1586 col.482s).

El P. Lagrange se expresa en estos términos: «Jesús ha dicho que no será perdonado ese pecado. No hallará ninguna excusa en la flaqueza humana o en aquellas otras circunstancias que solicitan la misericordia. Pero ningún doctor cristiano, mirando a Dios, ha osado limitar su misericordia, y, cuando se mira al hombre que suplica el perdón, nadie tiene derecho a denegárselo apelando al Evangelio» (*St. Matthieu* p.245).

10. Causalidad o influjo de Dios en el pecado (q.79)

Para todo acto de la voluntad se requiere una doble moción: la objetiva, o *quoad specificationem*, y la subjetiva, o *quoad exercitium*; ésta es moción física, mientras aquélla es moción moral. No se da moción *quoad exercitium* sino posteriormente a la moción *quoad specificationem*. Puesto o fijado el término del movimiento o, lo que es lo mismo, la especificación del acto, Dios mueve físicamente la voluntad; pero esta voluntad, antes de la moción física de Dios, ya ha incurrido—cuando se trata del pecado—en un defecto de dirección. Por lo cual el Angélico: «Pues Dios es el primer principio del movimiento de las cosas, algunas son movidas por El de forma que también se mueven a sí mismas: tales las dotadas de libre albedrío. De éstas, si estuvieren convenientemente dispuestas y ordenadas para recibir la moción divina, se seguirán acciones buenas... Pero si no guardan el debido orden, se seguirá una acción desordenada, que es el acto pecaminoso» (*De malo* q.3 a.2). Así, para andar el cojo, mueve el alma la tibia, que es curva antes de ser movida; y para pintar, el pintor usa un pincel que es imperfecto antes de usarlo.

Si se pregunta el origen de aquel defecto de la voluntad *quoad specificationem*, recordamos que el objeto propuesto por la razón reviste una doble formalidad: aparece como parcialmente bueno y parcialmente malo; puede el entendimiento detenerse en una consideración y, abstraído por ésta, distraerse y no considerar, como es justo, la otra; esta parcialidad es aceptada por la voluntad, que sostiene aquella consideración unilateral. Y, a pesar de este examen parcial, la voluntad precipita el juicio práctico del entendimiento y se lanza a la obra; no llama la atención de la razón para que oiga también, cual corresponde al juez, a la parte contraria; y ella misma se apresta a ejecutar ese fallo precipitado (véase la nota a la q.75 a.1, p.957, y Garrigou-Lagrange, *Dieu*, ed.6.ª p.699s)

El influjo de Dios en el pecado se cifra a lo que éste tiene de entidad física—por cuanto procede de la voluntad como potencia física—y a lo que tiene de entidad moral, pero genérica—en cuanto procede de la voluntad como potencia libre y moral—. Si por parte del acto no se admite malicia en el pecado, sino que toda la malicia de éste se adjudica a la *privación—como enseñan cuantos* ponen como constitutivo del pecado la sola malicia privativa—, entonces es claro a todas luces que el acto pecaminoso no tiene de positivo más que el ser y, por lo tanto, lo realizado; que, por lo mismo, viene del hombre en cuanto causa agente y causa eficiente y viene de Dios como del primer agente y primera causa eficiente. Ni hay por qué buscar en esta sentencia la causa de la malicia privativa, no importando elemento positivo que haya de reducirse a una causa agente y eficiente.

En cambio, los que admitimos una malicia positiva como constitutiva del pecado (nota a la q.71 a.6 p.945) tenemos que explicar cómo, si Dios es causa de la entidad que hay en el pecado, *no lo sea de este su elemento formal*.

Decimos que aquella malicia positiva—que constituye el acto en su ser específico de pecado o en la especie de mal moral—se toma de su conversión al objeto contrario a la virtud. Esta conversión positiva cuanto a su ser natural—que es, v. gr., en el hurto la conversión de la voluntad al bien ajeno como apropiable y se opone a la aversión de la

misma voluntad lejos de ese bien, no apropiable en justicia—envuelve exclusivamente entidad y no importa apartamiento de Dios: la misma entidad que envuelve un hurto material cometido por quien ignora que la cosa es ajena. Pero si la consideramos en su ser de mal moral, como moralmente opuesta a la virtud y, por lo mismo, en cuanto importa alejamiento de Dios—como en el hurto formal—, es claro que entraña relación a una causa moral y deficiente. A una causa moral, porque la consideramos moralmente. Y a una causa deficiente, porque la consideramos como mal. Sin que por eso deba invocarse ni una entidad doble, correspondiente a la doble formalidad, ni una causa única, correspondiente al doble concepto. Recordemos, por ejemplo, a Abel y a Adán. Ninguno tiene de humanidad algo de que carezca el otro; pero Abel es hijo y Adán no tuvo padre; toda la entidad que hay en aquél se encuentra en éste; mas aquél dice relación al padre y éste no la dice. Pensemos en una estatua de mármol o en un mármol labrado. Cuanta entidad hay en él es mármol; no obstante, lo que antes de ser labrado no decía relación más que a la naturaleza, una vez labrado dice otra relación, relación al artista.

Cada efecto debe reducirse a su causa. La causa del mármol cuanto a su substancia es la naturaleza; lo es el artista cuanto a su forma o figura. También la causa de la humanidad de Abel es la misma causa de la humanidad de Adán; pero Abel, en cuanto engendrado, tiene otra causa, que desconoce Adán. De la conversión positiva considerada en su ser natural es causa la voluntad en cuanto agente y, por lo mismo, Dios como primer agente; y aunque la conversión positiva en su calidad de mal moral no tiene otra entidad, tiene, no obstante, otra formalidad, otro orden u otro respecto a la causa moral y deficiente.

Cuanto hay de entidad en un hijo, todo le viene del padre como de su causa próxima y todo le viene de Dios como de su primera causa. Cuanto hay de entidad en una estatua, materialmente es mármol y, en cuanto tal, viene de la naturaleza; la figura, en cambio, viene exclusivamente del artista. Ni se puede decir que Dios es causa positiva de la malicia del acto en su ser de mal moral por el hecho de ser su causa cuanto al ser natural.

De aquí el ejemplo clásico, ya apuntado: la cojera importa un movimiento defectuoso; el defecto se debe a la tibia curva, no a la virtud motiva, si bien de ésta procede cuanto hay de moción en la cojera. El pecado importa un acto malo, y la malicia le viene de sola la voluntad deficiente, aunque el acto venga de la voluntad como eficiente y tenga, por lo mismo, a Dios como primera causa eficiente.

11. Transmisión del pecado original (q.81 a.2)

La justicia original, que, como veremos en la q.82, causaba la rectitud o conversión de la voluntad hacia Dios, fué un don otorgado graciosamente a la naturaleza humana, que, por lo mismo, debió hallarse en cuantos tuvieran esa naturaleza. Si, pues, debió acompañar a la naturaleza humana en todos sus individuos, no hablemos de simple negación, sino de verdadera privación allí donde no la acompañe; privación que importa aversión de Dios y, por lo tanto, pecado y culpa; pecado y culpa actual cuando se obró la privación; pecado y culpa actual a que dice relación estrecha la privación habitual que a ella se sigue.

Si ese don hecho a la naturaleza se hubiere encomendado a todos y cada uno de los hombres—como se los encomienda hoy el don de la gracia santificante—, la privación de ese don importara pecado personal en cuantos no la poseyeran. Y en tanto podrían éstos decirse participantes del pecado de los primeros padres, en cuanto, imitando su desobediencia, se apartaron, cual se apartaron ellos, personalmente de Dios e incurrieron, cada cual en particular, la pérdida de la justicia y el estado del pecado. Mas de esta interpretación pelagiana se aleja el dogma católico, ya que de muy antiguo acostumbró la Iglesia bautizar a los niños, que, siendo incapaces de pecado personal, son por el bautismo purificados del pecado de origen.

El don de la justicia original fué encomendado por modo directo e inmediato a la misma naturaleza humana, no en su abstracción, sino en aquel determinado individuo que, por ser el primer hombre, era la fuente de donde habían de proceder cuantos posteriormente participaran esa naturaleza. Adán, en consecuencia, sobre ser una persona singular y poder pecar con pecado personal, era también cabeza y principio fontal de toda la naturaleza humana, y en esta su calidad podía pecar con pecado de la naturaleza. Porque también un rey, sobre ser persona privada —cuyos actos no envuelven más que su responsabilidad personal—, es también jefe del Estado, y así sus actos comprometen a toda la nación. Y si queremos mayor exactitud [11], el acto ejecutado por un miembro u órgano bajo el imperio de la voluntad se atribuye en justicia no sólo a la voluntad, mas también al órgano o al miembro; por eso hablamos de lengua maldiciente y de mano homicida.

La naturaleza humana no es comunicada por Adán a sus hijos en su plenitud o totalidad, sino exclusivamente cuanto a la carne. Luego no cabe entender la transmisión del pecado original cual si del alma inficionada de Adán vinieran inficionadas las almas de sus hijos: la interpretación, que es absurda en filosofía (véase 1 q.108 a.2), es errónea en el terreno de la fe (DB 533 1910). Aun la carne no pasa de los padres a los hijos como pasa la rama que cortamos de un árbol a desarrollarse en otro árbol, *secundum corpulentam substantiam*, en frase de los antiguos teólogos; sino que pasa por un acto peculiar a la naturaleza, por generación o *secundum rationem seminalem*, al decir de los mismos.

Ahora bien, como nos enseña el Aquinate, «si la causa que engendra es unívoca, transmite al engendrado la naturaleza de su especie y, por lo mismo, todos los accidentes que siguen a la especie» (*De malo* q.4 a.8). Si Adán, por consiguiente, hubiera engendrado antes de pecar, hubiera engendrado a un semejante suyo, semejante cuanto a la especie tal cual la conservaba, que es decir embellecida por la justicia original.

[11] Lo dicho con respecto al rey es sencillamente un ejemplo. Que no equivale a una aprobación de la doctrina según la cual el primer hombre fué cabeza moral o jurídica de la humanidad. La teoría no puede apoyarse ni en la Escritura ni en la Tradición. Es también contraria a la justicia y convierte en pecado personal lo que es pecado de la naturaleza. Puntos son éstos en que concuerdan los teólogos modernos (véase, por ejemplo, BILLOT, *De personali et originali peccato* ed.6.ª p.140ss; JANSSENS, *Summa Theol.* t.8 p.55ss; KORS, *La justice primitive* etc. p.151ss). En el tomismo topa esa teoría con varias otras dificultades. Porque no cabe entonces preguntarse, como se pregunta Santo Tomás (a.4), si pasaría a los descendientes el pecado de Adán en la hipótesis de que Eva no hubiera pecado—pecando Adán, cabeza jurídica, hubiera pecado Eva y hubiéramos pecado cuantos de Adán y Eva descendemos—, ni cabe admitir lo que el Angélico no rechaza (*In Sent.* 2 d.33 q.1 a.1 ad 3; *De malo* q.5 a.4 ad 8), a saber, que, si Adán no hubiera pecado y si alguno de sus descendientes, éste transmitiría el pecado a sus hijos; ni se da, en fin, plausible explicación de por qué Adán haya de transmitir su primer pecado y no sus pecados sucesivos o ulteriores (a.2).

Al engendrar después del pecado, engendró a un semejante suyo, pero semejante según la especie ya despojada de aquel precioso don. Y, sin embargo, este hombre, así engendrado, debió tener, como su padre, la justicia primera, perdida ya por Adán para sí y para su futura descendencia. Podemos, pues, hablar de una privación incurrida por toda la humana naturaleza, de una privación estable de la justicia primitiva, de una aversión permanente con respecto a Dios, de un pecado habitual de la estirpe humana. Porque, como el pecado actual se imputa a los miembros del cuerpo cuando pasan a ejecutar un acto malo bajo la moción activa de la voluntad, así el pecado habitual de Adán se imputa a sus descendientes por cuanto éstos pasan al hábito del pecado bajo la moción activa de Adán.

Mueve Adán activamente a este pecado habitual por cuanto, en virtud del semen de la naturaleza humana, mueve a la propagación de esta misma naturaleza y, por virtud del semen de la naturaleza despojada de la justicia primera, mueve a la propagación de la naturaleza despojada igualmente de este don.

Como la sujeción de la carne al espíritu fué en el primer estado algo consiguiente a la sumisión de la voluntad a Dios, así tras el pecado la concupiscencia—por donde la carne se vuelve contra el espíritu—ha sido llamada oportunamente medio de transmisión del pecado de origen. Despojado, por lo tanto, Adán de la primitiva justicia, engendra sujeto a la concupiscencia habitual y, consiguientemente, engendra a un hijo desprovisto de aquella justicia y sujeto a esta concupiscencia. Por lo cual el Angélico: «Del acto de la naturaleza, la propagación de la carne, queda en la misma naturaleza del engendrado cierta disposición que inclina al mal, y se llama fómite. Y por el hecho de que esa corrupción de la naturaleza—que contiene en sí la virtualidad del pecado de donde nace—llega o alcanza a la persona, hace a esta persona indigna de la gracia de Dios. Y así queda en el alma una mancha, que es la ausencia o defecto de la gracia» *(In Sent.* 2 d.32 q.1 a.1).

El semen, pues, aunque no es la naturaleza humana, mueve activamente a la traducción de esta naturaleza; por modo eficiente, a la formación del cuerpo; por modo de disposición, a la infusión del alma. El semen, igualmente, aunque no es el sujeto del pecado original, mueve también activamente a la transmisión de este pecado: por modo eficiente, a la formación de un cuerpo inficionado; por modo de disposición, a la infección del alma que se infunda a ese cuerpo. Inficionado el cuerpo y en atención a la unión substancial, se inficionará el alma, que constituye con el cuerpo una sola naturaleza; mediante la infección de la naturaleza se inficiona la persona, partícipe de la naturaleza infecta.

12. Universalidad del pecado original (q.81 a.3)

Advirtió sabiamante Cayetano: «En el artículo 3 de la cuestión 81 ten presentes dos cosas sobre la universalidad del pecado de origen. La primera es que pertenece a la fe católica que todos, a excepción de Cristo, incurren el pecado original. Lo cual no debe entenderse sino como entendemos que incurren la muerte (véase la respuesta ad 1), pena de aquel pecado; de modo que cual todos incurren la muerte, es decir, la necesidad de morir, así todos incurren el pecado original, es decir, la necesidad de contraer el pecado de origen. Y como no pertenece a la fe

si todos y cada uno mueren de hecho, o alguien, por disposición divina, no muera, así tampoco pertenece a la fe—en los días de Cayetano—si alguien, por singular privilegio de la gracia, no incurra de hecho el pecado original. De ambas cosas habla el Apóstol (Rom. 5): *Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte*. Es, pues, necesario, según la fe católica, creer que todos los hombres y todas las mujeres, descendientes de Adán en virtud de la generación, están sujetos al pecado de origen en virtud de esa misma generación... De sólo Jesucristo es verdad que por su generación no está sujeto al pecado... Y en este sentido es probativa la razón de Santo Tomás, a saber, que de otro modo no necesitarían de la redención llevada a cabo por Jesucristo. Porque, si alguno no incurriera el pecado de origen ni de hecho ni por débito, no necesitaría ser redimido; lo que no se puede afirmar sin caer en herejía. Pero, si todos caen bajo el débito de incurrirlo, basta para que necesiten ser redimidos; que, como lo necesita quien gime actualmente en la esclavitud, también lo necesita quien tiene que entregarse como esclavo» (in h.a.).

De donde se sigue en primer lugar que necesita ser personalmente redimido quien incurre personalmente el pecado de origen, lo incurra totalmente, o de hecho, o lo incurra parcialmente cuanto al débito o el reato. En cambio, quien personalmente no incurriera ese pecado ni de hecho ni de derecho o por débito, ése no necesitaría ser personalmente redimido por Jesucristo.

Síguese también que en ningún modo incurriría el pecado de origen quien no fuere engendrado por el semen inficionado de Adán, pues no sería movido personalmente por Adán pecador. Este tal, en consecuencia, no necesitaría ser personalmente redimido por Cristo. Los casos son varios. Si alguno, por ejemplo, fuese formado por Dios del polvo de la tierra—como fué formado el primer hombre—o de otra cualquier substancia que no fuera parte de Adán—y de esta formación milagrosa tenemos una huella en Santo Tomás (3 q.31 a.1 arg.2) con respecto a Cristo—. También si alguien fuera formado de la substancia corpórea de Adán o de alguna molécula suya que no fuera el semen, como fué formada Eva y como fué formado Jesucristo (3 q.31 a.1 ad 3), aunque no la Santísima Virgen (ibid., a.6 ad 2), contra lo que algunos pretendieron. De igual modo, quien hubiere sido engendrado por Adán antes del pecado, si bien con posterioridad al pecado de Eva, como se explica en el artículo 5. Además, quien hubiere sido engendrado por el semen de Adán pecador, mas por un semen no inficionado, cual imaginó Rosmini para salvar la concepción inmaculada de María (DB 1924), posición que ya Santo Tomás (*In Io.* c.3 lect.5) rechazó terminantemente. Tal, a su vez, quien fuese, sí, engendrado por el semen infecto de Adán pecador, mas por intermedio de algunos descendientes devueltos para sí y su posteridad a la justicia primitiva, privilegio que, en sentir del Aquinate (*In Sent.* 3 d.3 q.1 a.1 q.ª1; véase 3 q.27 a.2 ad 4), Dios pudo conceder a los padres de la Santísima Virgen, pero que no convenía les concediese: *potuit, sed non decuit*. Tal, en fin, si alguien fuese engendrado por Adán pecador y por sus descendientes, inficionados por el pecado, purificada, empero, esta infección, por virtud divina, o en el semen al momento de la generación o en el feto con anterioridad a la infusión del alma. Así quisieron salvar la concepción inmaculada de María Raimundo Lulio y Juan de Segovia, contra los cuales había defendido mucho antes Santo Tomás (3 q.27 a.2) el débito propio de la persona.

Síguese, por el contrario, que contraería simple y sencillamente, cuanto al débito y cuanto al hecho, el pecado de origen quien fuese engendrado del semen inficionado de Adán, aunque la infección fuese suprimida o purificada, por gracia singular, en el feto posteriormente a la infusión del alma: este hombre sería movido por Adán pecador y necesitaría ser personalmente redimido del pecado que contrajo efectivamente. Tal, si alguno hubiera sido engendrado por Adán pecador aun en la hipótesis de que Eva no hubiera pecado, pues sólo el padre se ha en la generación como principio activo o motor. Tal, asimismo, quien hubiere sido engendrado del semen inficionado de Adán sin el acto material de la cópula, como alguno ha imaginado para engrandecer la paternidad de San José sin menoscabo de la virginidad, suya y de María; ficción reprobada ya por el Angélico (1 q.51 a.3 ad 6) y posteriormente por la Iglesia. Tal, por último, quien fuere engendrado por padres descendientes de Adán, pero sin concupiscencia o sin deleite en el acto de la generación, pues la concupiscencia transmisora del pecado de origen es la concupiscencia habitual, no la actual (q.82 a.4 ad 3).

Síguese, en cambio, que incurriría parcialmente, cuanto al débito, el pecado de origen quien fuere engendrado del semen inficionado de Adán, mas purificando Dios esa infección en el instante mismo de la animación, de modo que no pase de la carne al alma racional. En ese sentido es ya dogma de fe que «la Santísima María, por singular gracia y privilegio..., fué preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción» (DB 1641).

No se trata en esta definición dogmática de la concepción, tanto activa cuanto pasiva, inadecuada—que corren desde el acto de la generación hasta el momento en que se infunde el alma racional—. Aun la pasiva adecuada no se verifica—en sentir del Angélico y de psicólogos antiguos y modernos muy ilustres—al principio de los nueve meses que suelen preceder al nacimiento. La definición de Pío IX no nos obliga a corregir estas palabras del Aquinate: «Ni por el hecho de celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción nueve meses antes de la Natividad se da a entender que ya en aquel primer su día fuera santificada, sino que, como no sabemos a punto fijo qué día fué santificada—o qué día le fué infundida el alma racional, si el 8 de diciembre, o el 17 de enero, o el 26 de febrero, o cualquiera de las fechas intermedias—, se celebra la fiesta de su santificación más bien que el de su concepción—activa o pasiva inadecuada, del día 8 de diciembre—en el día de su concepción» (3 q.27 a.2 ad 3).

Cosas que se verifican en un mismo instante de tiempo, guardan entre sí orden de prioridad y posterioridad de naturaleza. Los ángeles, por ejemplo, recibieron la gracia santificante en el momento mismo en que fueron creados (1 q.62 a.3), mas entendemos que primero fueron creados y luego santificados (ibid., ad 1). También el primer hombre fué creado en gracia, mas precedió la creación a la santificación, según un orden de razón (1 q.95 a.1). En la justificación, por fin, del pecador tenemos en un mismo instante la infusión de la gracia, la conversión a Dios, el apartamiento del pecado y la remisión de la culpa; no obstante, estos cuatro elementos que integran la justificación guardan entre sí un orden lógico de anterioridad y posterioridad (q.113 a.8).

Aunque sea, pues, un mismo instante aquel en que el alma racional es creada, y es infundida al cuerpo, y es santificada, precede la creación, y sigue la infusión, y viene luego la unión al cuerpo o animación y, en fin, la persona resultado de esa unión. Puede, por consiguiente, el alma

ser santificada antes y después de la animación, aunque santificación y animación hayan lugar en un mismo instante indivisible.

Y no se ha ponderado suficientemente la distancia que corre de poner la santificación antes y ponerla después. Porque como quiera sea el cuerpo purificado o el alma santificada antes de que resulte, de la unión mutua, la persona humana—a que se debe el pecado original—, habría que decir que la persona, consiguiente a la purificación o santificación, no sólo no incurriría de hecho el pecado original, pero ni siquiera su débito o reato, y que, por lo mismo, no necesitaría ser personalmente redimida por Cristo.

Y he aquí por qué, cuando se trata de la Santísima Virgen, para salvar su inmunidad personal del primer pecado y juntamente su débito personal de incurrirlo, preferimos este otro orden: cuando el cuerpo, inficionado, está dispuesto para recibir el alma racional, esta alma es creada, le es infundida, se le une, le anima; resulta entonces la persona humana, a quien se debe el pecado original, que es pecado de la naturaleza. Y cuando va a pasar la infección del cuerpo al alma y, mediante el alma, a la persona, Dios interviene providencial y extraordinariamente y santifica el alma. Obrada esta santificación, ya tenemos un óbice a la infección original, a que instrumentalmente mueve el cuerpo. Santificada el alma e impidiendo así ser contagiada por el cuerpo, la persona es preservada inmune de contraer efectivamente el pecado de origen. Y de esta santificación de Nuestra Señora no habla Santo Tomás porque no hablaba todavía la Iglesia de Roma (3 q.27 a.2 ad 3), cuya actitud le sirvió siempre de criterio y norma (2-2 q.10 a.12) [12].

13. Las heridas del pecado original (q.85)

Se han preguntado los teólogos si las heridas inferidas a la naturaleza por el pecado original deban estimarse heridas de la naturaleza pura o más bien de la naturaleza íntegra exclusivamente; si, en otros términos, quedó el hombre por el pecado de Adán más flaco para el bien y más inclinado al mal de lo que hubiera sido, no en el estado de la justicia primitiva con que fué adornado en su cabeza o fuente, sino en el estado normal o filosófico en que pudo ser creado, sin la adición de dones preternaturales.

Conviene tener presente que el hombre, para obrar el bien y evitar el mal, necesita, amén que de fuerzas internas, un auxilio exterior, auxilio que puede venir del fin—que mueve como objeto—y puede venir, por modo positivo, de Dios—que mueve físicamente—, y por modo negativo, del demonio, quien puede poner obstáculo.

Algunos, sobre todo entre los antiguos, creyeron que la naturaleza humana, por el pecado de los primeros padres, quedó en peor condición que la correspondiente a la naturaleza pura, imaginando que sus fuerzas interiores habían sido desvirtuadas o atenuadas, ya por haber contraído una cierta cualidad mórbida, incluso un mal hábito; ya por habérsele aumentado la inclinación al mal. Pero esta opinión es insostenible desde el punto en que hemos enseñado que el pecado original no añade a la naturaleza elemento alguno positivo.

Otros, particularmente entre los modernos, creen que la naturaleza

[12] Véase Lumbreras, *St. Thomas and the Inmaculate Conception*: The Homiletic and Pastoral Review, 24 (1923) p.253s.

humana, a consecuencia del pecado de Adán, ha quedado sencillamente en el estado y condición que hubiera tenido la naturaleza pura, sin otra diferencia sino que la naturaleza caída está *despojada* de un don que la naturaleza pura no hubiera *revestido;* allí la ausencia de ese don entraña privación, mientras que aquí denota negación simple—la distinción entre desnudada y desnuda se encuentra en Cayetano (in q.109 a.2), si bien no falta quien la atribuye, como original, a San Belarmino—; y, según éstos, el texto clásico que asegura que el hombre por el pecado original fué despojado de los dones gratuitos y herido en los naturales (véase el *Sed contra* del a.1) significa que fué despojado de los dones sobrenaturales de la gracia y de los preternaturales de la integridad. Fúndanse en que dicho pecado original se ha a los efectos consiguientes como quien quita un estorbo; y pues quien mueve una columna no hace que la piedra sobrepuesta caiga con mayor velocidad de la correspondiente a su propio peso, así el pecado original, al quitar los dones sobrepuestos gratuitamente a la naturaleza—que la facilitaban la prosecución del bien y la fuga del mal—, dejan a esta misma naturaleza abandonada a sus propias fuerzas (véase q.17 a.9, y 1 q.95 a.1).

Esta opinión ha sido rechazada por la mayoría de los tomistas. Porque el hombre en el estado de la naturaleza caída está alejado y opuesto a Dios, aun como fin último natural, y no lo estaría desde su nacimiento en el estado de naturaleza pura. Por eso en el presente estado no puede el hombre convertirse a Dios, aun como autor y fin del orden natural, sin el auxilio de la gracia. Luego ahora necesitamos una gracia, no sólo elevante—como precisaría en el estado de la naturaleza pura—, sino también sanativa; hoy es el hombre incapaz, sin el auxilio de la gracia, de hacer un acto de amor a Dios sobre todas las cosas, lo que podría hacer, siquiera temporalmente, en el estado de la naturaleza pura sin aquel auxilio. Como el entendimiento que yerra sobre los principios tiene menor fuerza para sacar las verdaderas conclusiones, así el hombre opuesto a su último verdadero fin—que ocupa en la práctica el lugar de los principios en la especulativa—tiene menor aptitud para elegir los medios conducentes. Ni se oponga que la conversión a Dios como fin natural es hoy imposible sin la gracia sólo porque el fin natural está hoy subordinado al sobrenatural: Santo Tomás, cuando sostiene aquella imposibilidad, no apela a la jerarquía de ambos órdenes; invoca la sola corrupción de la naturaleza.

Cuando dice, pues, el Angélico que el pecado de origen es la remoción de un obstáculo, habla mirando a determinados efectos; y cuando enseña que en el hombre quedaron íntegros los dones naturales, se refiere a los dones del orden físico, no a los del orden moral. Y cuando los mejores exponentes del tomismo distinguen entre el hombre despojado y desnudo, establecen una comparación mutua parcial: el propio Cayetano apellida al pecado original «languor naturae» (in q.82 a.1), y es sobrado evidente que este «langnor» dice algo más que el simple despojo del vestido con que la naturaleza se vestía.

Sostenemos, en consecuencia, que el hombre caído es inferior al puro. No porque haya sufrido menoscabo o disminución en sus fuerzas intrínsecas, mas porque le han sido mermadas o substraídas las externas: su concupiscencia es más vehemente; su inclinación al mal, más poderosa; su aptitud al bien es más débil; es más indigno de la protección divina y más digno de ser tentado y combatido por el demonio.

Aunque conste de elementos contrarios—y de aquí la pugna innata de la carne contra el espíritu—, la condición natural parece reclamar

la sumisión de la parte inferior a la más alta. Por eso el Aquinate: «Quien atentamente lo considere, tendrá por bastante probable—supuesta la divina Providencia, que a cada perfección acomodó o adaptó su correlativo perfectible—que Dios unió en el hombre la parte superior a la inferior para que aquélla dominara a ésta; y si algo viniera a impedir o dificultar este dominio, El lo apartaría por especial y superna gracia» (*Contra los gentiles* 4,52). De aquí que admitamos en el linaje humano signos probables del pecado de origen, como penas probables de la caída universal. Pero hablamos de probabilidad, porque se trata de la providencia de Dios, de la razón que Dios sigue en su gobierno; razón que, si a veces nos es lícito sospechar, es con más frecuencia hasta temerario definir. La revelación ilumina con meridiana luz esos defectos naturales. Pero, aun sin ese faro, podrían ser explicados en otra forma convenientemente: ¿no bastaría, por ejemplo, el influjo benéfico que ejercen al obligarnos a luchar para ganar nuestra corona, como dijimos de la concupiscencia y de las penalidades de esta vida dejadas en nosotros por el bautismo?

Y si esto vale cuanto a los defectos sensibles, vale con más fuerte razón por lo que toca a la malicia de la voluntad, a la ignorancia de la razón, a la oposición o alejamiento de Dios y a la sujeción o esclavitud del demonio. Por lo cual observó muy sabiamente Cayetano: «Ten presente que estas heridas, como tales, son objeto o materia de la fe, lo mismo que el pecado original» (in a.3)[13].

14. La eternidad de las penas del infierno (q.87 a.3-5)

No puede decirse que la pena eterna sea contraria a la divina justicia: la duración de la pena corresponde a la duración de la mancha, y la mancha es eterna.

Por lo cual el Angélico: «Como la pena tenga doble cantidad, según se la mida por la intensidad del dolor o por la duración, la primera se toma de la gravedad del pecado, y así cuanto más grave fué la culpa, más grave es la pena, según aquello del Apocalipsis (18,7): *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Pero no responde la duración de la pena a la duración de la culpa; pues, como dice San Agustín (*De civit. Dei* l.21 c.11), «no porque el adulterio se cometa en breves instantes, por eso se le castiga por breve tiempo, aun según las leyes humanas». Es que la duración de la pena se ajusta más bien a la disposición del pecador. A veces, en efecto, quien peca en una nación, por el mismo pecado se hace digno de ser excluído totalmente de esa nación, ya por destierro perpetuo o por pena capital... Que si la pena aplicada por la sociedad humana no se estima eterna, esto es cosa muy accidental, pues ni el hombre vive en ella eternamente ni ella misma puede perpetuarse. Mas, si el hombre lograra vivir siempre, la pena de destierro o de esclavitud impuesta por la ley humana no acabara nunca» (*Suppl.* q.99 a.1).

Por lo demás, si la sanción penal añádese a la ley para asegurar el cumplimiento de ésta, debió ponerse una pena eterna para los que infringen las leyes básicas o principales, pues la pena temporal no basta

[13] Véase Lumbreras, *De peccato originali quaedam Molinae placita*: Angelicum, 17 (1940) p.257-8.

al efecto. Oportunamente ha observado Balmes (*Cartas a un escéptico* III) que, con saber que las penas del purgatorio son muy graves y duran a veces muchos años, la mayor parte de los cristianos las tienen en poco. Y si esto es así, ¿cómo se garantizaría con sanción temporal una ley de capital importancia? Porque precisa tener en cuenta que la ley se da a una comunidad y que la mayor parte de los miembros de la comunidad humana son imperfectos; que no obran, por lo tanto, el bien llevados por el amor a la virtud, sino empujados por el temor del castigo.

Cierto que Dios puede remitir la pena eterna a quien la mereció por sus pecados. Pero no está obligado a remitírsela. El pecador ha dejado de ser amigo de Dios; no tiene ya título con que pueda merecer ante El. La voluntad del pecador queda alejada de Dios y fijada en las criaturas mientras por la penitencia no se aparte de éstas y se convierta a aquél; esa penitencia es ya un efecto de la gracia; y ¿qué derecho tiene a esta gracia quien la ha menospreciado y ha voluntariamente renunciado a ella?

Ni siquiera la pena eterna puede proclamarse incompatible con la infinita misericordia de Dios. Dios provee a las cosas según la condición de cada una. Mientras el libre albedrío permanece naturalmente flexible al bien y al mal, la misericordia divina ofrece al pecador las gracias suficientes para salir de su pecado, para abandonar la criatura en que puso su último fin y convertirse a Dios, fin último verdad. Esta condición humana es propia de esta vida: mientras el alma sigue unida al cuerpo, puede perfeccionarse en el cuerpo. No es ésa la condición del alma separada ni la del alma reunida al cuerpo después de la resurrección. Según una sentencia, comúnmente aceptada, de San Juan Damasceno (*De fide orth.* 2,4), la muerte es para el hombre lo que fué para los ángeles su primera caída.

Conviene insistir en esa obstinación del condenado. Que un juez o un carcelero alivie, por lo menos de tarde en tarde, la pena impuesta según justicia al reo de homicidio, de adulterio, de hurto, se explica fácilmente: el reo no suele perseverar en su malicia; se arrepiente calmada la pasión o experimentado las consecuencias de su culpa; cuando menos, no pecó contra el juez o contra el carcelero; éstos se ven como forzados por la ley a aplicarle la pena y pueden ser ganados a atenuársela. Lo que no se concibe fácilmente es que el juez o el carcelero, si fuera a su vez legislador o fuera el ofendido, rebajase o suspendiese la pena de quien persevera obstinado en la culpa, de quien quisiera repetir el crimen o la ofensa por que fué condenado, de quien insulta continuamente a quienes les aplican justamente la ley y pudieran misericordiosamente aplicársela con una cierta suavidad u holgura.

Se ha gritado a veces el escándalo. ¿Es posible que Dios, que nos ha creado para tenernos compañeros de su gloria y que por redimirnos ha vertido hasta la última gota de su preciosa sangre, todas de un valor infinito, tenga a los precitos separados de sí, no por algún tiempo, sino eternamente? ¿No equivaldría esto a un fracaso del plan divino de la creación y de la redención?

Recordemos que con idéntico propósito de una restauración universal se pensó antiguamente en la metempsicosis, doctrina que no fué nunca aprobada por la Iglesia.

Santo Tomás no se escandalizó ante aquel supuesto «fracaso». Se le objetó, por vía de ejemplo, que si entre los ángeles rebeldes se hubiera de contar, como muchos creen, al primer ángel, resultaría frustrado en la más noble de las criaturas el plan de Dios, quien creó la naturaleza

angélica para que alcanzara la bienaventuranza. Y responde que el plan divino no se frustra ni en los que se condenan ni en los que se salvan, pues todo fué previsto por Dios y todo redunda, por diversos caminos, en su gloria. Ni hay, añade, algún inconveniente en que pecase la criatura más sublime, pues fué Dios quien, al hacerla libre, puso en sus manos tanto el obrar bien cuanto el obrar mal (1 q.63 a.7 ad 2).

Se le opuso también que, no obstante la redención universal, siguen siendo engañados por el demonio miles y millones de idólatras. Contesta que, aunque Dios permite que el diablo engañe a muchos, tienen todos los hombres por la pasión de Cristo preparado el remedio para defenderse contra las asechanzas del demonio; si por negligencia no usan de él, nada pierde la pasión de Cristo de su eficacia (3 q.49 a.2 ad 3).

Una postrer instancia: quien arrebata el don, vence al donante; luego, si puede el alma perder la caridad y para siempre, Dios, que se la infundió, queda vencido. El Doctor Angélico distingue: si el don fuere arrebatado por violencia, sería vencido, efectivamente, el donante, que no supo conservar la posesión que dió; pero si espontáneamente se despoja del don el mismo a quien se hizo, no puede decirse vencido el donante, que no gusta de forzar a retener lo que el hombre prefiere renunciar (*Q. disp. de caritate* a.12 ad 23).

Según Santo Tomás, los precitos sufrirán en el infierno pena eterna por los pecados aun veniales no perdonados en vida y por los que, perdonados aquí, quedaron sin plena o adecuada satisfacción. Y esto, por la condición del sujeto. Por lo cual a los que sostienen que el pecador que muere en pecado mortal después de cumplida parcialmente la satisfacción impuesta en la penitencia por otro pecado perdonado, sufrirá no más que temporalmente en el infierno por esta parte no satisfecha en vida, y, en igual forma, quien, amén de pecado mortal, lleva al infierno pecados veniales no remitidos, replica el insigne Cayetano: «También aquella pena que resta será eterna, por la condición propia del sujeto: porque, como se dice en el texto (del a.5) en la respuesta ad 2, la remisión de la pena se hace únicamente por la gracia santificante. Ni creas que Santo Tomás ha dicho lo contrario en el IV *Sent.* d.22 q.1 a.1 ad 5, donde rechaza únicamente la paridad establecida entre la causa de la eternidad de la pena en el venial y en este residuo. Y justamente. Pues, como hemos dicho, en el pecado venial la causa es doble: la perseverancia de la culpa y el estado, que no es de satisfacción; en cambio, del residuo aquel la causa es única, es decir, el estado. Y allí se alega una razón distinta cuanto a la primera causa; aquí, por el contrario, se atiende exclusivamente a la segunda causa, que es común. Ni hace el Santo suya la respuesta que allí menciona luego, pues él mismo declara aquí su pensamiento, uno e idéntico con el que expuso en el mismo l.IV d.15 q.1 a.3 q.ª2» (in a.5).

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE QUINTO VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLÓGICA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 2 DE JULIO DE 1954, AÑO SANTO MARIANO, FIESTA DE LA VISITACIÓN DE NUESTRA SEÑORA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI